

## CONSTRUCCIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA EN UNA COOPERATIVA ARTESANAL DE MUJERES RARÁMURI Y MESTIZAS

Grissel Alejandra **Ruiz-Salazar**<sup>1</sup>, Beatriz **Martínez-Corona**<sup>2\*</sup>, Emma **Zapata-Martelo**<sup>1</sup>, Luz María **Pérez-Hernández**<sup>1</sup>, Ana María de Guadalupe **Arras-Vota**<sup>3</sup>, Laura Elena **Garza-Bueno**<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo. <sup>2</sup>Colegio de Postgraduados, Campus Puebla. <sup>3</sup>Universidad Autónoma de Chihuahua.

\*Autor para correspondencia: [beatrizm@colpos.mx](mailto:beatrizm@colpos.mx)

### RESUMEN

Por la existencia de la colonialidad histórica en las relaciones interétnicas entre población mestiza (dominante) y población rarámuri (subalternizada), en Chihuahua, México, interesó conocer una experiencia organizativa desde la interculturalidad crítica (opuesta al simple reconocimiento de la presencia multicultural), en una cooperativa artesanal integrada por 21 mujeres de las culturas rarámuri y mestiza-occidental, en la ciudad de Chihuahua. El objetivo fue identificar la práctica de elementos de la interculturalidad crítica o de expresiones de la colonialidad en las relaciones sociales de sus integrantes. Se empleó un enfoque cualitativo de investigación con el uso de la observación y aplicación de entrevistas en profundidad. Se identificaron componentes de la práctica de la interculturalidad crítica en las relaciones, interétnicas, intragenéricas y laborales en procesos organizativos de la cooperativa, como: intercambio de saberes, toma de decisiones horizontales, reconocimiento mutuo, fortalecimiento de capacidades. También, presencia de elementos colonizadores asociados a mecanismos de mercado de productos artesanales y normatividades ajenas a la cultura rarámuri. El potencial democratizador de la práctica de la interculturalidad crítica se visibilizó en la sororidad e intercambio de elementos culturales, que no atentan la preservación de las identidades étnico culturales de las participantes.

**Palabras clave:** Chihuahua, colonialidad, democratización, dominación, etnicidad.

### INTRODUCCIÓN

La relación que existe entre la población mestiza y de pueblos originarios en Latinoamérica está trazada por huellas de desigualdad y violencia. La llegada de los conquistadores europeos a las tierras americanas y el sometimiento de los nativos, instauraron una tradición hegemónica que durante cientos de años ha privilegiado a las y los blancos y mestizos, por encima de las y los indígenas.

Con el paso del tiempo y el desarrollo de epistemologías liberales basadas en los derechos humanos, los grupos dominantes han establecido diversos parámetros en la interacción con las y los integrantes de las comunidades originarias, introduciendo perspectivas y conceptos como la interculturalidad. En este marco se crean instituciones y mecanismos encargados de velar por la dignidad humana y la defensa de los pueblos indígenas, a partir de la exigencia de los ideales modernos de libertad, igualdad de condiciones e inclusión. Si bien esto ha permitido acortar la brecha cultural que existe entre las y los miembros de ambas comunidades, dicha interacción se establece a partir de una relación binaria, en la que la supremacía hegemónica de los blancos y mestizos impone las estructuras sociales occidentales sobre las culturas minoritarias y aún subordinadas, como es el caso de los pueblos originarios.

**Citation:** Ruiz-Salazar GA, Martínez-Corona B, Zapata-Martelo E, Pérez-Hernández LM, Arras-Vota AM, Garza-Bueno LE. 2022. Construcción de la interculturalidad crítica en una cooperativa artesanal de mujeres rarámuri y mestizas. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* <https://doi.org/10.22231/asyd.v19i1.1507>

ASyD 19(1): 88-109

**Editor in Chief:**  
Dr. Benito Ramírez Valverde

Received: October 12, 2021.  
Approved: October 28, 2021.

**Estimated publication date:**  
August 26, 2022.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International license.



En este contexto, se presenta un análisis acerca de las relaciones de poder que existen entre los grupos anteriormente citados, reparando en la conceptualización de la interculturalidad y su visión crítica, para luego identificar sus elementos y manifestaciones interpretados en la convivencia laboral y económica y relaciones de poder que existen entre mujeres mestizas y artesanas rarámuri, dentro de una cooperativa textil en la ciudad de Chihuahua, México. El estudio es resultado de una investigación de campo realizada durante varios meses en el sitio, en donde las integrantes compartieron su experiencia, además de permitir la observación de su convivencia. Se presenta la forma en la que se manifiestan las relaciones de poder desde una perspectiva interseccional, de género, etnia y clase, y las diferencias que destacan en esta interacción bicultural.

Posteriormente, con la información documentada, se analizan mecanismos y prácticas sociales que dan pie al desarrollo de una interculturalidad crítica, en la que se respeten las diferencias, más allá de apelar a la inclusión social.

#### **Interculturalidad: ¿convivencia o inclusión dominante?**

Antes de ahondar en el concepto de interculturalidad, es importante revisar brevemente el concepto de cultura, Rockwell (2018, p.22) discute el concepto y señala que es una noción que: “enfatisa su carácter plural, público, complejo, abierto y dinámico. Se trata de una concepción que integra la dimensión histórica”. Igualmente es necesario reconocer la diferencia que existe entre interculturalidad, multiculturalidad y pluriculturalidad, a fin de tener claridad acerca de estas epistemologías. Mientras que la interculturalidad establece la interacción entre las y los integrantes de distintas culturas (Bernal, 2003, p. 96), la multiculturalidad se presenta como la coexistencia de aquellas, que, a su vez, están conformadas por una gran diversidad que se construye a partir de microculturas, que se definen según la región, la edad, el sexo, el trabajo, la religión, la inmigración, entre otros, de los individuos de una misma etnia (p. 93).

Al respecto, Garcés (2007, p. 24) define multiculturalidad como “la simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio sin hacer referencia a sus mutuas relaciones” y, Catherine Walsh (2002, cit. en Garcés, 2007), menciona que “la multiculturalidad o multiculturalismo opera en el orden descriptivo, “refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (p. 159).

Por otro lado, la pluriculturalidad se entiende como “la presencia simultánea de dos o más culturas en un territorio y su posible interrelación” (Bernabé, 2012, p. 69), desde un punto de vista más estético. De acuerdo con Villavicencio (2002), la pluriculturalidad se presenta como una aproximación a la diversidad cultural, que tiene como eje central la interculturalidad. En este sentido, el autor explica que “la cultura sólo puede ser pensada y vivida, conjugada o declinada, en plural” (p. 2), y por tanto solo existe en función de otras culturas y sus rasgos de diferenciación. La multiculturalidad se refiere a la coexistencia física de dos o más culturas, sin relacionarse entre ellas; la pluriculturalidad reconoce la presencia y la riqueza de las mismas, y la interculturalidad se enfoca en forma en la que estas culturas conviven y se relacionan entre sí.

Olivera Bustamante (2004), señala que en México y en Centroamérica la interculturalidad surge como un medio que busca sustituir conceptos del multiculturalismo y multiétnicidad que han sido empleados por el indigenismo en las últimas décadas del siglo pasado, ya que dichas escuelas tomaban en cuenta solo la diversidad étnica y lingüística, dejando de lado el estudio de la desigualdad social a la que se deben enfrentar los indígenas. De acuerdo con la autora, la interculturalidad brinda la posibilidad de estudiar los cambios sociales y culturales que se producen cuando los grupos indígenas migran de sus comunidades. En este sentido, la interculturalidad posibilita entender los mecanismos que permiten a las y los indígenas vivir en dos culturas, experiencia que Olivera Bustamante denomina bajo el nombre de biculturalidad.

En la coexistencia de culturas en procesos históricos, se han dado relaciones de poder entre las culturas dominantes y las subalternas como la racialización, una de las manifestaciones de estas relaciones, producto de los procesos de colonización. Aníbal Quijano (1992), plantea la *colonialidad*, concepto que obedece a la clasificación de poblaciones o sociedades en términos de razas, según la relación entre colonizadores y colonizados. Estos actores permanecen en una lucha constante de dominación/explotación, con base en lo que el autor considera cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad. Al respecto, afirma:

la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2014, p. 286).

En este sentido, Maldonado (2007) retoma los planteamientos de Quijano y explica que la colonialidad del poder tiene su origen en la antigua discusión de los europeos acerca de las posibilidades de la existencia del alma en los “indios”. Durante la Conquista del territorio americano, surgieron nuevas identidades, como fue el caso de los europeos, blancos, indios, negros y mestizos. “Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras” (p. 132). En tal sentido, Walsh (2007, p. 20) habla de la construcción de una ideología respecto al “otro”, e introduce el concepto de *otredad*, el cual juega un papel crucial para comprender la relación de poder que se ha desarrollado a lo largo de los años en la interacción entre diversos grupos humanos.

Al respecto, vale la pena rescatar uno de los referentes primarios de la conceptualización de la otredad: el argumento de la filósofa francesa Simone de Beauvoir (1949), quien, en su libro *El segundo sexo* explica que la conceptualización de identidad siempre se define a partir de la categorización de “el otro” y su relación con el “yo” o el “uno”: “Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra” (p. 52).

Siguiendo los planteamientos de Beauvoir (1949), se comprende que algunos grupos humanos determinan su identidad en función del “otro”, que en términos generales es quien posteriormente será sometido ante la ideología de quien le asigna esta categoría. Es así como se establecen los primeros cimientos de la exclusión, ejercida por aquellos que definen los

roles que ocupa cada uno/a de las y los miembros que integran sus sociedades. Estos grupos dominantes deciden incluir o excluir a los otros, los cuales serán categorizados en una posición inferior dentro de la norma de esta sociedad.

Las sociedades latinoamericanas cargan con las consecuencias del estigma histórico de la Conquista Española, donde el grupo hegemónico se define a partir de la comunidad blanca/mestiza, cuya influencia es resultado de la imposición previa de las ideologías del norte global occidental también llamada eurocéntrica, que produce un pensamiento colonizado con respecto a la naturalización de tales ideologías en las poblaciones subordinadas (Restrepo, E. y Rojas, A., 2003, p. 43-46).

De ahí la importancia de la propuesta de la interculturalidad a través de la cual se comienzan a revelar las relaciones de poder que se conjugan en estas convivencias, y es en este contexto; la investigadora Catherine Walsh (2007) considera que la interculturalidad:

[ ] señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social [y estatal] otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (Walsh, p. 47).

Asimismo, el investigador Tubino (2005), explica la importancia de la propuesta de la interculturalidad en América Latina y asegura que este concepto es “una oferta ético-política de democracia inclusiva de la diversidad alternativa al carácter occidentalizante de la modernización social” (p. 7). Con esto, el autor apunta a la influencia del pensamiento moderno de occidente sobre los pueblos latinoamericanos. Menciona que es una *oferta*, entendida por la Real Academia Española como el “don que se presenta a alguien para que lo acepte” (RAE, 2020). Es así como son los actores hegemónicos quienes ofrecen a los otros, es decir, los dominados, la *oportunidad* de insertarse y pertenecer (no coexistir) a la estructura ya definida bajo la conceptualización de pueblo o sociedad. Al respecto, los investigadores Víaña, Claros y Sarzuri (2009), aseguran que:

La interculturalidad como aspiración a un tipo de relación social de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía, no existe como fenómeno social general ni existirá si no desmontamos y de-construimos este orden (económico, político, social, cognitivo) de desigualdad absoluta y dominación (p. 7).

En este contexto, pareciera imposible una convivencia adecuada entre binarios “en este caso, mestizos e indígenas”. No obstante, Garcés (2007, p. 25), retoma planteamientos del investigador Xavier Albó (1999, cit. en Garcés, 2007, p.234) y propone dos categorizaciones de la interculturalidad, la positiva y la negativa, las cuales pueden presentarse en un nivel micro-cultural (la cotidianidad de grupos pequeños), o en lo macrocultural (de alcance nacional e internacional). Según el autor, la interculturalidad negativa se refiere a acciones u omisiones que provocan la destrucción o disminución de una de sus partes, mientras que la interculturalidad positiva plantea una interacción basada en el respeto mutuo, el entendimiento y el intercambio entre dos o más culturas. Esta propuesta plantea dos escenarios que vale la pena destacar: el nivel microintercultural y el macrointercultural. El primero se refiere a la relación individual o de grupos pequeños de personas de distintas culturas. En este escenario, es posible que se desarrollen lazos afectivos entre los interlocutores, lo

cual puede derivar en interculturalidad positiva. Lo anterior concuerda con Bernal (2009) quien hace referencia a las relaciones interpersonales microinterculturales. En cambio, sobre el escenario macrointercultural, este autor considera que el panorama es más adverso, pues se alinea al argumento de Viaña *et al.* (2009) quienes sostienen que la interculturalidad como fenómeno social, no existe sin una deconstrucción integral de la estructura que fundamenta los vértices que construyen las sociedades actuales.

En las relaciones microinterculturales, por ejemplo al interior de las empresas, pueden existir situaciones negativas en las que se reafirman las relaciones de poder entre culturas diferentes, donde un grupo ostenta una posición dominante sobre otro. Es cierto que hay mayores posibilidades de que se desarrollen interacciones basadas en el respeto y la mirada horizontal de quienes participan en la convivencia cara a cara, a diferencia de las estructuras nacionales e internacionales, en las que la imposición de dominantes sobre dominados se presenta, e incluso, en muchas ocasiones, se considera como algo normalizado y poco visible.

Ante este panorama, investigadoras e investigadores como Walsh (2014) y Cruz (2019), entre otros, han construido alternativas epistemológicas más optimistas en torno a la relación y convergencia de diversas culturas, en busca del desprendimiento o deconstrucción de la ideología colonialista presente en la realidad social de los grupos que coexisten en América Latina. Tal es el caso de la interculturalidad crítica, conceptualización que surge como una propuesta de emancipación para visibilizar y denunciar la desigualdad y la opresión, a fin de subvertirla y trabajar en la igualdad de condiciones entre los subalternos y los dominantes, para construir así, un nuevo proyecto social (Cruz, 2019, p. 759).

El concepto de interculturalidad, es abordado desde diversas perspectivas y presenta distintas aristas. En el texto “La educación entre la multiculturalidad y la interculturalidad”, la investigadora Aurora Bernal (2003) establece llanamente que “intercultural es el adjetivo que designa las acciones de interacción entre individuos de diversas culturas” (Bernal, p. 97). En este sentido, la autora plantea que la propuesta de la interculturalidad considera que la interacción entre personas de distintas culturas es posible, a través de los lazos interpersonales, los cuales surgen a partir de la convivencia y el intercambio de saberes y experiencias entre las y los miembros de distintas comunidades (Bernal, p.97). Josef Estermann (2014) va más allá al considerar la filosofía intercultural crítica y su puesta en práctica: “parte de la constatación de una asimetría entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras, de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas” (p. 356).

Por su parte, Rebollo (2010, p. 8), asegura que la interculturalidad es un ejercicio que demanda relaciones horizontales entre las y los integrantes de grupos culturales que coexisten en un mismo espacio. En este sentido, se contempla la interacción plural entre individuos, que excluye esquemas jerárquicos o de dominación, y privilegia el diálogo transcultural. La autora señala también la interrelación de la interculturalidad con la perspectiva de género, detalla que ambas propuestas teóricas, tienen como objetivo visibilizar, reconocer y contribuir en la participación social de grupos, pueblos o personas, que, por motivo de su cultura, etnia, género y orientación sexual, u otras, han sido excluidos de los sistemas de vida tradicionales (p.11).

Afirmaciones, a las que se suman las aportaciones de Ayala y Zapata (2016, p. 18), quienes advierten que la interculturalidad implica “el contacto e intercambio entre culturas, en términos equitativos; en condiciones de igualdad”, lo que implica establecer relaciones horizontales en cuanto al ejercicio de poder se refiere, ejercicio que supere las asimetrías, de género, edad e intra géneros (forma en que se manifiestan las diferentes relaciones afectivas, de poder y de interacción social entre personas del mismo género), y étnicos, donde: “a partir de la relación, comunicación y aprendizaje permanente entre personas y grupos, así como entre sus diferentes conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades” (p. 18), se enriquezcan y resignifiquen las culturas en interacción.

Catherine Walsh (2014) se pronuncia también por la interculturalidad crítica y la contrasta con la interculturalidad funcional: Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacional (uninacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural -las que mantienen la desigualdad-, la interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial no simplemente cultural) que ha sido construida a función de ello (p. 9).

Así Walsh, destaca la presencia de diversidad de asimetrías de poder a superar en el ejercicio de la interculturalidad crítica.

De esta forma, la interculturalidad crítica propone forzosamente procesos de decolonialización, que según Josef Estermann, se presenta “como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género” (Estermann, 2007, p. 65).

Desde el reconocimiento de la diversidad Dietz (2017) señala que las identidades diversas en convivencia “se articulan de manera individual y colectiva, mediante discursos y, sobre todo, a través de la praxis de interacciones entre actores heterogéneos en espacios híbridos, intersticiales y compartidos” (p.195). Por tanto, el autor señala que el abordaje analítico tiende a ser intercultural, en la búsqueda de las características de interacciones relacionales, transversales e interseccionales de género, clase y etnicidad, que se consideran en el análisis del presente estudio de caso.

## METODOLOGÍA

A partir de los planteamientos propuestos anteriormente, es posible establecer un concepto propio de interculturalidad, el cual será el eje principal de la investigación: La interculturalidad corresponde al ejercicio de interacción que se desarrolla entre las personas que integran distintas culturas, en el marco de una espacialidad y temporalidad específicas, y a partir del intercambio social y las relaciones interpersonales. No obstante, la interculturalidad se presenta a partir del reconocimiento del “otro”, definición que depende de la cultura dominante. Si bien, la determinación del proceso de construcción ideológico, político y social se determina a partir de la hegemonía, la interculturalidad debe encaminarse al tratamiento adecuado de la diversidad, a través del enfoque de la interculturalidad crítica,

cuya misión es denunciar la incidencia del poder autoritario sobre las culturas subordinadas. Se presenta en dos escenarios: micro y macro, e incluso puede llegar a ser positiva o negativa, según el contexto y el número de actores involucrados en la interacción entre dos o más culturas.

Este planteamiento se consolida como el punto de partida de la investigación, la cual se centra en la relación que existe entre las mujeres rarámuri y las mestizas, entre quienes existen diferencias étnico culturales, de clase e intragenéricas, que se hacen presentes en la interacción cotidiana como integrantes de una cooperativa textil. Para estudiar dichas relaciones se llevó a cabo un estudio de caso donde se entrevistó a 21 mujeres, a fin de comprender las dinámicas presentes en el contexto singular de la cooperativa textil, lo que permitió construir un acercamiento a los procesos que moldean y resignifican las relaciones interculturales de las mujeres que trabajan en dicha cooperativa.

En el estudio se consideró un método feminista para contribuir en la visibilización de las mujeres participantes en cuanto a su condición y procesos en las que están inmersas, además de involucrar cuestiones éticas, de flexibilidad, que tomen en cuenta emociones, sentimientos, percepciones que manan a partir de las construcciones sociales surgidas de su posición de género y etnia además de las relaciones con otras mujeres con sus mismas características culturales y otras diferentes como lo son la clase y la edad (Delgado, 2010, p. 205).

Con este método se toma en cuenta las percepciones, interpretación y significado de las mismas, y clarificar la intersubjetividad que se establece entre investigadores, las y los sujetos y el objeto del estudio en cuanto a la construcción de la interculturalidad en una cooperativa textil, para contribuir en la transformación de estructuras de dominación colonizadora y patriarcal y generar condiciones de igualdad. Donde las y los participantes son colaboradores y colaboradoras de la investigación, puesto que son creadoras culturales, lo que hace posible interpretar contenidos y sesgos de género, etnia y clase que les ubican en posiciones diferenciadas.

El estudio tuvo un enfoque cualitativo de investigación, el cual permite reflexionar a las y los sujetos que expresan sus razonamientos y percepciones sobre el objeto de investigación, centrándonos como investigadores/as en el sentido o significación que dan a sus palabras y acciones (Ruiz, J., 2015). Se empleó la técnica de la observación, la cual implica entender lo que se mira en el contexto en el que ocurre, y cómo se da el proceso de producir y reproducir, crear y recrear el sentido cultural de lo que experimentan, para identificar el conjunto de interrelaciones presentes en la realidad vivida por las y los sujetos y la relación entre la información empírica con los elementos teóricos considerados en el estudio (Castañeda, P., 2010, p. 230). Asimismo, se empleó la libreta o cuaderno de campo para el registro de observaciones o notas.

Se utilizó también la entrevista en profundidad, que es una interacción cara a cara entre el entrevistador y el entrevistado, este tipo de interacción ocurre en un espacio social que se rige por las normas de los encuentros sociales. El entrevistado trata de mostrar al entrevistador su mejor rostro, y éste tiende a transmitir una visión coherente busca trabajar los puntos de inflexión, busca a través de los testimonios identificar las contradicciones,

profundizar en las razones, motivaciones, percepciones la y significación de los hechos y procesos de la o el entrevistado (Ruiz, 2015, p.52). Con la utilización de esta técnica se obtuvieron testimonios de las integrantes de la cooperativa.

Las participantes en la investigación fueron un grupo de mujeres organizadas como cooperativa artesanal, conformado por 19 mujeres rarámuri originarias de la Sierra Tarahumara, asentadas en la ciudad de Chihuahua, Méx., y dos mujeres mestizas que son hablantes de español y, habitantes de la ciudad de Chihuahua. Las edades de las integrantes de la cooperativa se encuentran entre 20 a 56 años. Todas son madres de familia, excepto una de las socias.

El trabajo de campo se realizó en la ciudad de Chihuahua, México en el período 2019-2020. En cuanto a las características de las mujeres rarámuri, siete viven en pareja, siete están separadas y cinco son solteras, son bilingües de rarámuri y español y procedentes de diversas comunidades ubicadas en la Sierra Tarahumara. El total de las integrantes de la organización dieron pleno consentimiento sobre el uso de la información y se garantizó el anonimato tanto de su organización, como de cada una de las participantes, se hace referencia únicamente a las funciones que desempeñan en la cooperativa, o se emplean nombres supuestos para preservar su anonimato.

Los testimonios recabados y el registro en libreta de campo de las observaciones permitieron el acercamiento a los procesos presentes en la organización analizada y abordar las características de la interacción que existe entre mujeres rarámuri y mestizas que participan y conviven diariamente en el marco de las actividades de dicha cooperativa. Para llevar a cabo este análisis, es importante considerar aspectos relevantes del contexto socio histórico en el que conviven ambas culturas, tema que a continuación se presenta.

En el proceso investigativo inicialmente se vivieron expresiones de resistencia al diálogo por parte de las mujeres rarámuri, por ser entrevistadas por una mujer mestiza (*chabochi*), situación que fue superada en base a la convivencia y el esfuerzo por generar confianza, y que la mayoría de las rarámuri han aprendido el español. No obstante durante la observación, con frecuencia surgían diálogos en rarámuri, cuyo significado quedó fuera del alcance de la comprensión de la investigadora, por no hablar la lengua rarámuri.

### **Relación histórica entre rarámuri y *chabochi* (o mestizos)**

La relación entre las y los mestizos y las culturas originarias ha sido definida por quienes forman parte del grupo hegemónico: los blancos. Si bien esta situación data desde la llegada de los españoles al territorio americano, se destacan los acontecimientos ocurridos durante el Siglo XX en México y América Latina, ya que en esta época se establecieron las bases inmediatas de la interacción y convivencia que existen actualmente entre la cultura predominante (mestiza) y la indígena. Para comprender la relación que se vive entre ambas, es necesario analizar, a grandes rasgos, el contexto en el que se desarrolla este intercambio. De acuerdo con Nivón Bolán (2013), durante el siglo XX, los gobiernos de los países latinoamericanos se adhirieron a la idea de modernidad, rebatiendo las culturas originarias bajo el argumento de las mejoras progresistas. Para los intelectuales de la época, la búsqueda de modernizar las regiones latinoamericanas a partir del ideal del progreso, fue uno



de los pilares de las vanguardias políticas, estableciendo los cimientos de un proceso de ruptura en relación al pasado. Su argumento tomaba como punto de partida a la historia de las naciones, que había sido determinada por la pobreza y el indigenismo, con prácticas y creencias basadas en mitos y tradiciones (p. 25). Esta tendencia ideológica estableció la polarización de la población, ya que dentro de los círculos de poder existía la creencia de que las sociedades debían asumir el costo del cambio, obligando a los integrantes de las diferentes culturas a adaptarse a las innovaciones tecnológicas y al ideal de la modernidad. Al respecto, Nivón (2013), documenta que, en 1951, algunos pensadores de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), argumentaron que el crecimiento y desarrollo económico de las naciones sería imposible sin la ruptura y pérdida de ciertos rasgos de las sociedades tradicionales. El autor recopila algunos fragmentos de las declaraciones emitidas en la ONU, de donde cita:

Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (2013: p. 25).

Estos antecedentes brindan un panorama inicial en torno a la relación binaria que existe, desde el siglo pasado, entre los mestizos y las personas de pueblos originarios, particularmente en los países de América Latina.

En el caso específico de la etnia rarámuri, se tiene registro de que “poco más de cincuenta mil tarahumaras pueblan desde tiempos remotos una región extensa del estado de Chihuahua, aunque poco a poco sus dominios se reducen. Allí conviven con los blancos, mestizos, o como ellos los nombran: *chabochis*” (Navarrete, 2020, párr. 1). Otras fuentes señalan un mayor número de hablantes de rarámuri (86,000), considerando sus variantes lingüísticas (INEGI, 2020).

Las y los rarámuri, también conocidos como tarahumaras debido a la deformación hispánica del nombre (Navarrete, 2020), o por habitar principalmente en la Sierra Tarahumara, son la etnia predominante en Chihuahua, a pesar de ello, a través de los años parte de esta población ha sido obligada a desplazarse a lo largo y ancho de la región debido a diversas problemáticas, entre ellas, el despojo de tierras y abusos, inicialmente de los españoles conquistadores y posteriormente de los mestizos.

De acuerdo con la investigadora Zuzana Gabrielová (2007), el primer contacto que tuvieron los rarámuri con los blancos fue en la primera década del Siglo XVII, cuando un misionero de nombre Juan Font intervino como mediador en un conflicto entre etnias. Décadas más tarde, en 1630, se estableció la primera misión jesuita entre las y los habitantes del pueblo Rarámuri y la apertura de las minas por parte de los españoles. El primer registro identificado de los abusos ejercidos por los conquistadores sobre las y los indígenas se registró en 1724, tras la necesidad de mano de obra para trabajar la minería. Los españoles comenzaron a forzar a los nativos a desempeñar las labores más difíciles y riesgosas en el interior de las minas, lo que provocó el fallecimiento de muchos indígenas y el descontento de los misioneros jesuitas, quienes documentaron la avaricia de los conquistadores

y el maltrato que daban a los nativos: “los españoles que vienen acá no se preocupan nada de la propagación de la fe. Su único interés son las minas de plata para enriquecerse, sin importarles la reducción de los indios...” (p. 40).

Posteriormente, de acuerdo a Gabrielová (2007), la situación para los indígenas empeoró en el Siglo XIX tras la expulsión de los jesuitas, pues los mestizos comenzaron a adueñarse de las tierras de los rarámuri con fines comerciales. El territorio de los indígenas sufrió una fuerte reducción, debido a la posesión de tierras de los ganaderos y agricultores mestizos, así como la llegada de grandes empresas madereras, y la llegada del ferrocarril, décadas más tarde. Según la autora, españoles y mestizos se valieron de distintas argucias legales para apoderarse de los terrenos que originalmente habían sido poblados por las comunidades indígenas, abriendo aún más la brecha de desigualdad y abusos entre ambas culturas (p. 40).

Rodríguez (2014) narra que, en 1825, tras la expedición de la Ley de Colonización por el primer Congreso Constituyente de Chihuahua, los indígenas sufrieron grandes despojos de territorio en la Sierra Tarahumara, realizados por rancheros descendientes de españoles. Esta acción provocó que los rarámuri perdieran espacios de pesca, caza y recolección, los cuales pasaron a ser propiedad privada, a través de subastas públicas, cuyas ganancias fueron incorporadas a las rentas del estado. El atropello de los colonizadores causó la huida de los rarámuri a zonas aún más apartadas de la región (pp: 47-48).

Esta situación permaneció durante el Porfiriato, y continuó muchos años después, según lo documenta Gabrielová (2007). Durante el mandato del gobernador Enrique Creel en Chihuahua, en la primera década del Siglo XX, las clases dominantes consideraban a las comunidades indígenas un obstáculo para el desarrollo del país, por lo que buscaron integrarlas en una economía de mercado, sin considerar los rasgos identitarios específicos de los grupos étnicos originarios. Este pensamiento quedó reflejado en la declaración del gobernador Enrique Creel (en el período 1907- 1910), quien afirmó que “había que hacer entrar al indio en la marcha del progreso” y “aprovecharlo y no eliminarlo” (p. 41). Esta visión propició abusos y discriminación por parte de los grupos hegemónicos y continuó en el Siglo XX a través de la invasión y destrucción ecológica inferidas por blancos y mestizos al territorio rarámuri, manifestadas en “la tala inmoderada de los bosques y la ganadería extensiva, la minería y la consecuente contaminación del medio ambiente y el empleo de mano de obra indígena en las labores donde no se necesitaba mayor calificación” (p. 41).

El reparto agrario, realizado durante el Siglo XX, influyó también en las relaciones entre comunidades indígenas y mestizas, el cual estuvo asociado al interés en la explotación forestal de la Sierra Tarahumara, este dio inicio en 1920 y tuvo mayor auge entre 1950 y 1970 (Martínez M., 2019, p.129). La tenencia de la tierra en la Sierra Tarahumara, se divide en colonias, comunidades indígenas y ejidos. Los ejidos son 360 y su superficie total es de 5,994,308 ha, no obstante, a pesar de haber sido las comunidades rarámuri partícipes del reparto orientado hacia la conformación de ejidos forestales, existen desigualdades en su manejo y en la distribución de beneficios (Azarcoya, 2014, p. 9).

En una muestra aleatoria estratificada realizada en 2004 en 38 ejidos en la Sierra Tarahumara (Pérez-Cirera, 2003, cit. en Arzacoya, 2014, p. 9), se evidenció la concentración de

las utilidades obtenidas de la explotación forestal, ya que los acervos no son de propiedad comunal, están en manos de grupos denominados en la región “caciquiles” (ejidatarios que detentan el poder económico, político y controlan la toma de decisiones). Por ejemplo, 83% del valor de los equipos o bienes destinados a la extracción forestal es propiedad del 5% de los miembros del ejido, y en consecuencia 10% de los integrantes del ejido recibe 58% de los ingresos.

Los nuevos esquemas de trabajo incidieron en la pérdida de tradiciones y del equilibrio de las comunidades indígenas, generando dependencia económica, y con ello “la destrucción de su estilo de vida tradicional para poder sobrevivir” (Gabrielová, 2007, p. 41), que incluye la migración temporal o definitiva hacia grandes ciudades o campos agrícolas como trabajadores asalariados, ante problemáticas de orden socioeconómico y ambiental (Martínez y Hernández, 2019, p. 341).

Actualmente, la principal amenaza que enfrentan las y los indígenas rarámuri es la producción de enervantes en su territorio y el narcotráfico, esto implica: la violencia que aqueja las regiones serranas, el reclutamiento de los jóvenes rarámuri, la explotación de las tierras y la reproducción de mecanismos y expresiones de discriminación de los mestizos hacia las y los indígenas. Tan solo en 2019, de acuerdo a los informes presentados por la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) (2019), en Chihuahua los desplazamientos forzados afectaron al menos a 300 personas pertenecientes a grupos indígenas: “De los 28 episodios de desplazamiento interno forzado masivo causado por violencia registrada en 2019, 12 (alrededor de 43% del total) desplazaron a población indígena. ...9 ocurrieron en el estado de Chiapas... Los demás episodios que desplazaron a población indígena durante el 2019 ocurrieron en los estados de Chihuahua, Guerrero y Oaxaca” (p. 41).

Además, la CMDPDH informa que dichos desplazamientos ocurrieron en contextos de violencia, en el caso específico del estado de Chihuahua ésta se generó debido a la intervención de grupos armados organizados. “Dichas zonas representan áreas de disputa territorial entre grupos rivales y son escenario de frecuentes ataques, enfrentamientos, extorsiones, reclutamiento forzado y otras formas de violencia que obligan a la población a desplazarse...” (p. 54-55).

Antecedentes que dan cuenta de la complejidad de las relaciones existentes entre población mestiza y rarámuri en el territorio serrano. Como mecanismo de resistencia los y las rarámuri procuran mantener distanciamiento social respecto a los *chabochi*, pues el contexto los sitúa en una posición de desventaja que ha imposibilitado una interacción equitativa y justa para los miembros de las comunidades indígenas. Es necesario mencionar que se enfrentaron a limitaciones en cuanto a la identificación de información etnográfica e histórica, relativa a mujeres rarámuri.

En el proceso organizativo de las participantes en la investigación, la figura asociativa a la que recurrieron, fue el de cooperativa, la cual posee lineamientos y normatividades a los que las socias se han tenido que adaptar para alcanzar su objetivo. De acuerdo con la última reforma de la Ley General de Sociedades Cooperativas (2018) en México: La sociedad cooperativa es una forma de organización social integrada por personas físicas con base en

intereses comunes y en los principios de solidaridad, esfuerzo propio y ayuda mutua, con el propósito de satisfacer necesidades individuales y colectivas, a través de la realización de actividades económicas de producción, distribución y consumo de bienes y servicios (DOF, 2018, p. 1).

## RESULTADOS

El presente estudio de caso, se adscribe al análisis de una cooperativa de producción de textiles elaborados por mujeres rarámuri, que contienen elementos de su cultura. Un primer aspecto observado fue la estructura organizativa presente en su funcionamiento y en las actividades productivas y de comercialización de las socias.

El origen del grupo constituido por 21 socias, se relaciona con el interés y propósito de una mujer mestiza, quien basada en la amistad y observación de la actividad artesanal de mujeres rarámuri en la ciudad de Chihuahua, se interesó en facilitar la producción y el acceso al mercado de artesanías textiles que ellas producen, en mejores condiciones. Invitó a mujeres artesanas rarámuri que enfrentaban dificultades en la comercialización de sus productos, así como a otra mujer mestiza para facilitar la producción y comercialización de la producción artesanal, que llevó a la conformación del grupo integrado por 19 mujeres rarámuri y dos mestizas que conforman actualmente la cooperativa.

La estructura organizativa influye en las características de la interacción social de las socias, que se expresa a través de un organigrama, que es la: “sinopsis o esquema de la organización de una entidad, de una empresa o de una tarea” (RAE, 2021). En primer término, se identifica a la presidenta, cargo que ocupa una mujer rarámuri que fue una de las primeras socias, no obstante, influye en estas funciones la socia fundadora quien se encarga de la administración de la cooperativa, la búsqueda de mercado y la distribución del trabajo, propone reglas y mecanismos de operación con ayuda de la otra socia también mestiza. Ambas sensibilizan a las integrantes en cuanto al cumplimiento de los estatutos legales que corresponden a este tipo de organización productiva, vale la pena señalar que también las diferencias en el acceso a la escolaridad son mayores entre las mestizas. Asimismo, desempeñan el papel de facilitadoras de los procesos productivos, se encargan de brindar soporte y supervisar el trabajo de las socias que se ubican en la parte final de la estructura y cuya función es la producción artesanal.

“Hemos batallado para adaptarnos a cosas como el horario. Las compañeras tarahumaras trabajan a su ritmo y a sus tiempos, y eso nos complica un poco, sobre todo porque estamos acostumbradas a trabajar en ciertos horarios, principalmente en la mañana. Pero nada más eso, porque ellas siempre trabajan y entregan las prendas y artículos cuando deben hacerlo”. (Margarita, fundadora, mestiza, 58 años, comunicación personal, septiembre, 2018).

A pesar de la estructura organizativa y las funciones antes descritas, de acuerdo con la percepción de las facilitadoras, existen diferencias que afectan la dinámica productiva que obedece a visiones culturales diferentes del uso del tiempo y los procesos productivos, que se ven influidos por aspectos hegemónicos como adaptarse a las demandas del mercado. No obstante señalan que existen mecanismos que facilitan la participación de todas las socias.

“Ha sido un proceso muy interesante, muy participativo. En la cooperativa tratamos de respetar en todo momento los métodos de las compañeras rarámuri, y en ese sentido, hemos participado en la toma de decisiones, que siempre se realizan en consenso”. (Marcela, facilitadora, mestiza, 45 años, comunicación personal, septiembre, 2018).

La toma de decisiones en consenso muestra la construcción de relaciones horizontales, aunque existen estamentos dentro de la estructura organizativa, la convivencia e interacción social que coexiste en el espacio de trabajo entre todas las integrantes, son resultado de relaciones basadas en el respeto y la sororidad, lo que permite que tengan un clima laboral satisfactorio para todas.

“A nosotras nos hizo bien llegar aquí, tanto la seño” [refiriéndose a la fundadora], como las demás muchachas [compañeras socias y facilitadora], se portan bien con uno, y es mejor trabajar aquí que en otros lados. Hay muchos lados donde a uno lo ven como menos, pero aquí no. Nos sentimos a gusto y avanzamos como vamos pudiendo (Carolina, rarámuri, comunicación personal, 26 años, octubre, 2018).

Se observa en el testimonio de Carolina que, tanto en ella, como en sus compañeras está presente la satisfacción en cuanto al trato que reciben y la forma en la que conviven con el resto de las mujeres en el espacio laboral.

A través de la observación fue posible constatar las relaciones y formas de interacción y comunicación entre ellas. Aunque es notorio que la fundadora de la cooperativa representa una figura de autoridad sobre el resto de las mujeres (en función de sus conocimientos y por ser dueña del local donde se desarrolla el trabajo), su forma de interactuar con ellas es amable y cordial, sin establecer diferencias o distinciones entre las mujeres indígenas y la facilitadora mestiza, lo que contribuye a la consolidación de un espacio de relaciones de confianza entre todas las socias (Figura 1).

Es importante poner atención en el contexto vivencial que las mujeres rarámuri han experimentado antes de su participación en la cooperativa. Han tomado parte de procesos migratorios y de inserción laboral, donde han sido testigos o víctimas de expresiones de la colonialidad a través de su interacción con la sociedad mestiza urbana, donde han vivido discriminación o maltrato en otras experiencias de trabajo. Por el contrario, al trabajo en la cooperativa textil, lo consideran como un espacio seguro y adecuado que les permite obtener ingresos sin sentirse vulnerables, aspecto que influye en la percepción positiva que ellas tienen respecto al trabajo y el trato que reciben en la cooperativa.

El trabajo artesanal que realizan las integrantes rarámuri de la cooperativa contiene expresiones del espectro simbólico de su cultura, tradición y cosmovisión, lo que otorga un abanico de posibilidades en torno a la problematización de este sistema de producción. Asimismo, contiene una carga de significados de acuerdo con las creencias y tradiciones que constituyen la cultura rarámuri. La inclusión de estos elementos en prendas de vestir dirigidas al consumo de mujeres mestizas, y su comercialización contribuye a la difusión de estos rasgos que representan elementos presentes en la cosmovisión de las mujeres artesanas y del grupo étnico, que pueden reforzar su permanencia, difusión y contribuir a la preservación de la tradición y la técnica artesanal, además de la autovaloración del trabajo que realizan las socias. En el deber ser de las mujeres rarámuri se encuentra la habilidad de



[Grissel Ruiz] (Chihuahua. 2018).

**Figura 1.** Comercialización de la producción de la cooperativa en feria artesanal.

la elaboración de su vestimenta, aprendida desde edades tempranas a través de sus madres y abuelas.

En trabajo etnográfico realizado por Aguilera (2011, cit. en Marceléño y Ariza, 2017, p. 195), destaca el simbolismo presente, por ejemplo, en el tejido de fajas, que son usadas y elaboradas principalmente por mujeres, donde se reflejan elementos de la cosmovisión, cuyo proceso creativo: “implica necesariamente un conocimiento cosmogónico y tecnológico que, al ser plasmados en el objeto creado, reproducen a la cultura en su conjunto”. Así los bordados y tejidos rarámuri contienen un sentido de uso práctico y estético con contenido simbólico. En la **Figura 2**, por ejemplo, se observa en las orillas de los olanes de la blusa y falda la forma en que representan los pinos de la Sierra, presentes en su entorno de origen y, en la faja, los caminos que recorren en sus comunidades. También su preferencia en cuanto al uso telas de colores brillantes y con grabados de flores y plantas, lo asocian a su entorno ambiental, en la sierra. Para la fundadora de la organización: “ha sido toda una experiencia cultural el trabajar con ellas, me he dado cuenta de cosas de su forma de vida que antes no tenía ni idea, me sorprendió saber que cada diseño y color tienen su significado propio” (Margarita, fundadora, mestiza, 58 años, comunicación personal, diciembre, 2018). A pesar de que han aprendido a usar máquinas de coser, para algunos componentes de la ropa u otros productos dirigida al mercado mestizo, defienden el continuar elaborando las prendas principalmente de forma manual, con aguja e hilo, porque para ellas existe una intensa relación entre los hilos (caminos), con la vida rarámuri (Marceléño y Ariza, 2017 p. 195).

Los significados y cosmovisión se hacen presentes en la elaboración de los productos textiles, es por ello que los acuerdos en cuanto a cómo y qué producir, es defendido por las socias artesanas, como señala la socia facilitadora mestiza: “la elección de diseños, colores o telas; que para nosotras (socias mestizas), nos parecerían tan sencillas, para ellas representan todo



[Grissel Ruiz] (Chihuahua, 2018)

**Figura 2.** Artesana rarámuri en el taller de la cooperativa.

un proceso de selección y votación, que realizan entre todas, aspectos como esos están intrínsecamente ligados a su concepción del mundo, a sus creencias e ideologías” (Marcela, facilitadora, mestiza, 45 años, comunicación personal, diciembre 2018).

Procesos asociados a la producción, en que se da la flexibilidad y consensos, en algún momento pueden surgir conflictos que son resueltos a través del diálogo intercultural, hasta llegar a consensos, respetando la creatividad de las socias y las demandas del mercado que con frecuencia se expresan en pedidos específicos.

“Todas escogemos como hacer la ropa, faldas o lo que pidan, pero también los colores, porque si a mí no me gusta, yo no lo hago, cuando llegué aquí ya sabía hacer ropa, pero ahora sé combinar más los colores y lo hago un poco más rápido, porque si nos piden las cosas con fechas para poder entregarlas, también nos ayudan las mestizas y aprendemos cosas nuevas y a hacer diferentes modelos pero si no nos gusta, yo sí lo digo” (Rosa, rarámuri, 37 años, comunicación personal, enero, 2019).

No obstante, al participar en mecanismos de mercado la producción artesanal contribuye al fenómeno de la apropiación del capital simbólico, a través del cual, de acuerdo a García

Canclini (1984), “el consumo abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto la lucha de las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus derechos” (p. 78). En este contexto, la conceptualización del atuendo rarámuri como producto que se dirige al mercado turístico, refuerza las dinámicas hegemónicas del poder y de la utilización de fuerza de trabajo y la creatividad, al tiempo que capitaliza el intercambio cultural de patrimonios.

La cooperativa tiene como objetivo el autoempleo de sus integrantes, a través de fabricación de textiles realizadas por mujeres rarámuri para su comercialización dentro del mercado mestizo regional. Este esquema tiene como punto de partida la producción y el comercio de bienes “la ropa como producto cultural”, con el fin de generar capital para quienes participan en esta opción laboral.

Si bien los sistemas de producción reafirman el dominio del sistema de poder colonial que permea en las comunidades de occidente, es innegable que, para poder sobrevivir en este contexto, se recurre a la inserción de instancias o espacios aprobados por la gubernamentalidad, y sumarse a las dinámicas económicas y laborales de las sociedades hegemónicas. Existen figuras asociativas, como la que se analiza, que han empleado grupos organizados de mujeres indígenas artesanas, que les permiten el fortalecimiento de lo colectivo y aún su empoderamiento y ejercicio de derechos, donde se crean y recrean relaciones más igualitarias intra géneros (específicamente al establecer relaciones con otras mujeres desde la reformulación de los paradigmas de género, etnia y clase) hacia la interculturalidad, conformándose en espacios intersticiales ante la lógica de la colonialidad. Rockwell, (2011, p. 27) señala la metáfora de los márgenes y los intersticios para referirse a expresiones y posibilidades de iniciativas colectivas de formas otras, de relaciones, en este caso interétnicas e intragenéricas. El análisis incluye entonces, como señala Rockwell (2011, p. 27), la convivencia, porque: “en lo cotidiano nos encontramos con la evidencia más sólida de los procesos estructurales, así como de los puntos de coerción que cierran salidas y los momentos de consenso que abren alternativas. La vida cotidiana es un espacio con rendijas, grietas, fisuras, junturas, y hasta fallas profundas. Es hacia estos intersticios donde hay que mirar para conocer y sopesar los procesos sociales que configuran a la realidad social”.

Es posible afirmar que la dinámica presente en la cooperativa permite equilibrar los dos polos: por un lado, el esquema de trabajo les garantiza a las mujeres rarámuri conservar gran parte de los elementos de su cultura, sin intervenir drásticamente en su forma de vida y en su sistema simbólico expresado en la producción artesanal. A esto se suma la flexibilidad de ejercer el derecho de continuar con sus prácticas rituales y responsabilidades en sus comunidades de origen: “cuando tenemos que salir a la sierra, les decimos y podemos ir, voy a mi pueblo a fiestas de la virgen. O cuando tengo que ir a revisar mis animales o a ayudar con la siembra del maíz”. (María, socia, rarámuri, 26 años, comunicación personal, enero, 2019). Por otro lado, permite mejorar sus condiciones de vida a través de los ingresos generados por su trabajo, del acceso a servicios como la educación y prestaciones sociales de salud y vivienda, aspectos que van más allá de solo garantizar el sustento de ellas y sus familias dentro del entorno urbano moderno. Al tiempo que les permite redefinir su papel como mujeres dentro del marco de su cultura.



“Todas tienen la oportunidad de ir a sus lugares de origen, sin dejar su trabajo tirado, se explicó cómo debe operar una cooperativa, admiramos lo que hacen y respetamos sus tiempos de cosecha o fiestas que realizan. Yo, por ejemplo, me he interesado mucho más de su cultura, ahora que estoy conviviendo y trabajando con ellas, me puse a estudiar más del pueblo rarámuri, ya hasta sé algunas palabras nuevas en rarámuri, se toma en cuenta su opinión. La presidenta que es María [socia rarámuri], hace bien su trabajo, sinceramente aquí todas opinamos y votamos” (Margarita, fundadora, mestiza, 58 años, comunicación personal, septiembre, 2018).

Un proceso importante ha sido la adaptación de las mujeres rarámuri a las dinámicas de trabajo de la cooperativa, en cuanto a horarios (seis horas diarias) y semana laboral de lunes a viernes. Han logrado también negociar al interior de la organización contar con permisos para atender compromisos en sus localidades de origen, así como acudir a juntas escolares o la atención médica de ellas o de sus hijas e hijos. Lo anterior denota que en la organización se toma en cuenta el trabajo de cuidado relacionado con sus asignaciones genéricas y otras actividades vinculadas con los usos y costumbres comunitarios como mujeres rarámuri (Figura 3).

Todas las mujeres integrantes de la cooperativa reciben un pago que se consideró justo por el trabajo que realizan, de acuerdo con las ganancias generadas, además de recibir otro tipo de prestaciones asociadas al ejercicio de derechos, que les permiten ampliar el espectro de su bienestar y las posibilidades de mejora en su calidad de vida, como es el caso del acceso a prestaciones que establece la legislación mexicana.

La construcción de la interculturalidad crítica en la organización artesanal es un proceso en construcción que se observa en la manera en que se construyen las relaciones sociales interculturales e intragenéricas, a pesar del contexto externo en el que se establece la interacción entre indígenas y mestizas. Si bien, la producción de capital reafirma la colonialidad que impera en las sociedades occidentales, y están presentes jerarquías ante diferencias de clase y acceso a oportunidades educativas que afectan a integrantes de pueblos originarios, existe la intencionalidad de superar tales diferencias en el espacio en las relaciones económicas y sociales entre las socias y el desarrollo de una convivencia de respeto a la diferencia, armónica y horizontal.

No obstante, en la dinámica que se ha establecido en la cooperativa aún existen formas de reproducción de manifestaciones del pensamiento colonizador que es necesario deconstruir, como el discurso histórico que aún permanece, como la idea de que los pueblos indígenas necesitan de la tutela de agentes externos para “progresar”. Este modelo puede ser superado en la cooperativa si se deconstruye esta postura, hacia procesos de desarrollo de la autonomía de las participantes rarámuri al interior de la organización, que releve los liderazgos de las mujeres mestizas.

En los testimonios de las mujeres mestizas se observa el propósito de la creación de un espacio que dignifique la condición laboral de las mujeres rarámuri que participan en la cooperativa. No obstante, el trabajo artesanal de las mujeres rarámuri fue mejor valorado económicamente y en sus componentes estéticos a través de mujeres mestizas, aspecto que pone en evidencia la permanencia de elementos de la hegemonía cultural y económica que sustenta la cultura dominante.



[Grissel Ruiz] (Chihuahua, 2019)

**Figura 3.** Entre costuras.

El esquema de trabajo en la cooperativa ha propiciado beneficios de forma horizontal entre las integrantes de la cooperativa, esta sigue adscrita al modelo económico propio de occidente, que exige un ritmo de producción determinado a fin de cumplir con las metas que establece el mercado, que obliga a las mujeres rarámuri a insertarse en un sistema sociocultural diferente a sus formas y ritmos tradicionales de intercambio y ritmos de trabajo. De acuerdo a Gramsci (1934), la hegemonía encuentra en la actividad económica su fundamento:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica (p. 42).

Además, Gramsci (1934) señala que la toma de conciencia sobre los intereses económicos representa la fase política de la ecuación, dando como resultado la formulación de una superestructura compleja, donde las diversas ideologías entran en confrontación (p. 36-37).

Para Fernández Lira (2015) las estructuras económicas que derivan de la hegemonía producen consecuencias que se pueden entender como un trueque de los intereses particulares de las partes involucradas, en donde se produce un fenómeno donde: La gente acepta el orden establecido como si, en el fondo, hubiera una secreta convicción que les hace pensar que las cosas son como tienen que ser. Así pues, para hablar de sometimiento al poder, no nos basta con pensar en el poder coercitivo. [...] puede ocurrir..., en la medida en que la población, en general, considera que el poder es legítimo (p. 61).

Las mujeres que integran la cooperativa, tanto las mestizas como las rarámuris, se encuentran inscritas en un sistema económico, político y cultural que, más allá de sus necesidades individuales, determina el modo en que se ejercen las relaciones laborales y económicas, aún y cuando la figura asociativa de cooperativa ofrezca oportunidades para construir relaciones más igualitarias. Estas relaciones toman matices particulares al tomar en cuenta diferencias de edad, escolaridad, posición económica, y estado civil. Por ejemplo, la edad de las integrantes es relevante, se pudo observar que las mujeres rarámuri más jóvenes se muestran más dispuestas a seguir instrucciones de las mujeres mayores.

La prevalencia de aspectos diferenciadores provenientes de aspectos culturales de las mujeres mestizas y rarámuri de la cooperativa, en su convivencia, a través de ponerlas en diálogo y negociación, han servido para fortalecer y enriquecer las relaciones laborales y afectivas, por llegar a acuerdos que constituyen procesos de resignificación identitaria entre las integrantes de ambas culturas, lo que permite identificar la construcción de procesos de interculturalidad.

## CONCLUSIONES

La experiencia de la cooperativa textil de mujeres rarámuri en Chihuahua se considera positiva, en función de la horizontalidad con la que se desarrolla la interacción social y económica y el diálogo de saberes que existe entre las mujeres indígenas y las mestizas, y los elementos con los que han conformado un colectivo que no se apega a la reproducción de formas hegemónicas de discriminación hacia integrantes de la etnia rarámuri en el contexto chihuahuense ciudadano. La adaptación de las jornadas laborales y las condiciones de producción de la cooperativa con respeto al sistema de creencias y tradiciones rarámuri, la libertad creativa, el pago igualitario a las socias, acorde a la producción y manifestaciones de sororidad entre sus integrantes, son elementos que se adscriben al marco filosófico de la interculturalidad crítica, ya que se presenta como un centro de trabajo digno para integrantes de la cultura Rarámuri que decidieron migrar a la ciudad en busca de mejores oportunidades y calidad de vida.

La cooperativa se adecúa al esquema de producción de capital y existe cierta jerarquización de funciones entre las socias para su funcionamiento. Esta dinámica reproduce elementos inherentes a las relaciones de poder verticales, en aspectos de administración y búsqueda de mercado, porque la figura de autoridad es asumida por una mujer mestiza, fundadora de la organización. Reconocer la labor que realizan las mujeres mestizas que facilitan los procesos en el proyecto de la cooperativa, es necesario, puesto que tienen el propósito de contribuir al desarrollo humano integral de las mujeres rarámuri, en un marco de respeto

y refuerzo de su cultura y la generación de ingresos, como un medio de sustento en el contexto mestizo.

Se logró el objetivo planteado puesto que se identificó que en la inserción urbana de mujeres rarámuri, existen ejemplos donde se han construido lazos entre integrantes de ambas culturas (mestiza y rarámuri) que, si bien no han roto con el poder que concentra la hegemonía cultural y económica, sí son intentos por lograr la superación de la ubicación subordinada de integrantes de la etnia rarámuri, a través de la construcción de relaciones democráticas y el establecimiento del diálogo intercultural entre las y los miembros de estas sociedades. No obstante, deconstruir ideologías que normalizan las desigualdades de género desde su propia cultura y en las relaciones de género en ambas culturas aún es un reto.

La labor de sensibilización de las culturas mestizas respecto a la reproducción de estereotipos y alteridades indígenas es una medida importante para deconstruir las relaciones de poder autoritarias y la construcción de la igualdad entre culturas.

También es importante propiciar la reflexión y puesta en práctica de la filosofía de la interculturalidad crítica en acciones dirigidas a la justicia social en las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara, y en la generación de alternativas de sustento que consideren el reconocimiento y el respeto de los fundamentos identitarios de los pueblos originarios.

Según el sociólogo portugués, Boaventura de Sousa Santos, es imperativo generar una conversación del mundo, en la que el sur también contribuya a la liberación del norte, y en la que haya un intercambio horizontal de saberes: reconocer antes de conocer (LABTV, 2013).

## REFERENCIAS

- Ayala-Carrillo R, y Zapata-Martelo E. 2015. Contribuciones de los estudios de género al desarrollo rural. Colegio de Postgraduados. Recuperado de: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/230184/Contribuciones\\_de\\_los\\_estudios\\_de\\_genero\\_al\\_desarrollo\\_rural\\_EBook.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/230184/Contribuciones_de_los_estudios_de_genero_al_desarrollo_rural_EBook.pdf)
- Azarcova B. 2012. La Sierra Tarahumara, el bosque y los pueblos originarios: estudio de caso de Chihuahua, México. Recuperado de: <http://www.fao.org/forestry/17194-0381f923a6bc236aa91ecf614d92e12e0.pdf>
- Bernabé Villodre MM. 2012. Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente. Revista Educativa Hekademos, 11 (año V). Recuperado de: <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/47898/081540.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bernal A. 2003. La educación entre la multiculturalidad y la interculturalidad. UNAV. 85(004), p.85-101. Recuperado de: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/8413/1/Estudios%20Ef.pdf>
- De Beauvoir S. 1949. El segundo sexo. Madrid, España: Cátedra. Recuperado de: <https://cursoshistoriavdemexico.files.wordpress.com/2018/09/beauvoir-simone-de-el-segundo-sexo.pdf>
- Castañeda P. 2010. Epistemología Feminista. In: Blázquez, N., F. Flores y M. Ríos (coord), Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. México: UNAM-CIICH. pp: 217-223.
- Cruz M. 2019. Las contradicciones sociales en la praxis interculturalidad crítica decolonial en el contexto del Cantón de Guaranda, provincia de Bolívar, Ecuador. (ed), Revista Santiago ISSN 2227-6513. Recuperado de: <https://santiago.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/view/5126>. pp: 757-778.
- CMDPH. 2019 Episodios de Desplazamiento Interno Forzado Masivo en México Informe 2019. Recuperado de: <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-episodios-desplazamiento-interno-forzado-masivo-en-mexico-informe-2019.pdf>
- Delgado G. 2010. Conocerte en la acción y el intercambio, La investigación: acción participativa. In: Blázquez, N., F. Flores y M. Ríos (coord), Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. México: UNAM-CIICH. pp:197-216.
- DOF (Diario Oficial de la Federación). 2018. Ley General de Sociedades Cooperativas. Recuperado de:

- [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/143\\_190118.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/143_190118.pdf)
- Dietz G. 2017. Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156>
- Estermann J. 2014. Colonialidad, descolonización e interculturalidad. *Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. Polis, Revista Latinoamericana. Volumen 13, No. 38. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30531773016>. p: 347-368.
- Fernández Lira C. 2015 Gramsci y Althusser. El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser. Epublibre.
- Gabrielová Z. 2007. Los rarámuri: un pueblo indígena en México. Brno. Recuperado de: [https://is.muni.cz/th/qzptc/Los\\_raramuri-un\\_pueblo\\_indigena\\_de\\_Mexico.pdf](https://is.muni.cz/th/qzptc/Los_raramuri-un_pueblo_indigena_de_Mexico.pdf).
- García Canclini N. 1984. Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. *Nueva sociedad*, 71(marzo-abril), 69-78. Recuperado de: <http://seminariocultura.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/90/2012/01/Garca-Canclini-Bourdieu-y-Gramsci.pdf>
- Garcés F. 2007. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y Epistémica. *In: Castro, S. y R. Grosfoguel (ed), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (127-167)*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>. pp: 217-242.
- Gramsci A. 1999. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. Puebla, México: Ediciones Era. Recuperado de: [https://ses.unam.mx/docencia/2018I/Gramsci1975\\_CuadernosDeLaCarcel.pdf](https://ses.unam.mx/docencia/2018I/Gramsci1975_CuadernosDeLaCarcel.pdf)
- Guendel Ludwig, 2011. Política social e interculturalidad: Un aporte para el cambio. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSP*, 9(1), 1-52. Recuperado de [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2077-21612011000100001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-21612011000100001&lng=es&tlng=es).
- INEGI. 2020. Cuéntame. Información por entidad: Chihuahua, población. Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. Recuperado de: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&ce=08>.
- Maldonado-Torres N. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *IV: Castro Gómez, S. y R. Grosfoguel (ed), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (127-167)*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Marceleño R, y Ariza S. 2017. El tejido textil tarahumara. Hilos, cobija y faja. *Chihuahua Hoy*, 15. <https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2017.15.7>
- Martínez B, y Hernández A. 2019. Identidades masculinas rarámuris ante la migración y la sobrevivencia. *Estudios demográficos y urbanos*, 34(2), 337-363. <https://doi.org/10.24201/edu.v34i2.1770>
- Martínez M. 2019. El otro del otro. Entre dos narrativas sobre la explotación forestal de la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México. *Revista De El Colegio De San Luis*, 9(19), 125-150. <https://doi.org/10.21696/rcl9192019974>
- Navarrete Turrent L. s.f. Los Rarámuri: cultura mística de la Sierra Tarahumara. Recuperado de: <http://itzel.lag.uia.mx/publico/publicaciones/acequias/acequias16/a16p44.html>
- Nivón Bolán E. 2013. Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad. *In: A. Grimson y K. Bidaseca (ed), Hegemonía cultural y políticas de la diferencia (23-45)*. Buenos Aires, Argentina: Clacso. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130513112051/HegemoniaCultural.pdf>
- Olivar Rojas AF. 2019. Políticas públicas, enfoque diferencial y epistemologías decoloniales: una vuelta de tuerca en la reivindicación de derechos de grupos minoritarios. *Centro Sur*, vol. 3 (núm. 1). Recuperado de: <http://www.centrosureditorial.com/index.php/revista/article/view/23/45>
- Olivera Bustamante M. 2004. Subordinación de género e interculturalidad, mujeres desplazadas en Chiapas. *Liminar R Estudios sociales y humanísticos*, vol. II(núm 1), 25-49.
- Quijano A. 2014. Colonialidad del poder y clasificación social. *In: D. Assis C., Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (285-327)*. Buenos Aires, Argentina: Clacso. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Quijano A. 1992. Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Rebollo M A. 2010. Perspectiva de género e interculturalidad en la Educación para el Desarrollo. En *Acsur-Las Segovias, Género en la educación para el desarrollo: Abriendo la mirada a la interculturalidad, pueblos indígenas, soberanía alimentaria y educación para la paz*. Bilbao, España: Universidad del País Vasco. Recu-

- perado de: [https://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/104/Abriendo\\_la\\_mirada.pdf?1488539252](https://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/104/Abriendo_la_mirada.pdf?1488539252)
- Real Academia Española. 2020. Oferta. Recuperado de: <https://dle.rae.es/oferta>
- Real Academia Española. 2021. Organigrama. Recuperado de: <https://dle.rae.es/organigrama>
- Restrepo E, y Rojas A. 2003. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca. Popoyán: Colombia.
- Rockwell E. 2011. Los niños en los intersticios de la cotidianeidad escolar ¿Resistencia, apropiación o subversión? *In*: G. Batallán, M. Neufeld (coords), *Discusiones sobre infancia y adolescencia. Niños y jóvenes, dentro y fuera de la escuela (27-71)*. Buenos Aires, Argentina: Biblos).
- Rockwell E. 2018. Temporalidad y cotidianeidad en las culturas escolares. *Cuadernos De antropología Social*, (47). <https://doi.org/10.34096/cas.i47.4945>
- Rodríguez López A. 2014. Elementos para una historia de los Rarámuri de la segunda mitad del Siglo XIX. *Revista de Historia Americana y Argentina*, Vol. 49(Nº 2).
- Ruiz J. 2015. Las entrevistas en profundidad y la biografía. *Revista San Gregorio*, 48-55. Recuperado de: <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/RSANG/issue/view/4/showToc>
- Sousa Santos, B. 2013, 27 de nov. Conferencia “Pensamiento y poderes: La construcción de horizontes civilizatorios”. *In*: LABTV. [Archivo de video]. Youtube. De <https://bit.ly/30VnUTK>
- Tubino F. 2005. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, Perú: Universidad Católica de Perú. Recuperado de: <http://www.oalagustinos.org/educ/LAINTERCULTURALIDADCR%C3%8DTICACOMOPROYECTO%C3%89TICO.pdf>
- Viaña J, Claros L, Estermann J, Fornet-Betancourt R, Garcés F, Quintanilla VH, y Ticona E. 2009. Interculturalidad crítica y descolonización: fundamentos para el debate. Bolivia: Convenio Andrés Bello. Recuperado de: [http://www.enlazandoculturas.cicbata.org/sites/default/files/MAPEP/david\\_mora.pdf](http://www.enlazandoculturas.cicbata.org/sites/default/files/MAPEP/david_mora.pdf)
- Villavicencio G. 2002. Pluriculturalidad e interculturalidad en el Ecuador: el reconocimiento constitucional de la justicia indígena. Coloquio Administración de Justicia Indígena, de Fundación El Universo, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/542/1/RAA-02-Villavicencio-Pluriculturalidad%20e%20interculturalidad%20en%20el%20Ecuador.pdf>
- Walsh C. 2007. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In*: Castro Gómez, S. y R. Grosfoguel (ed), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (47-62)*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Walsh C. 2014. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. Recuperado de: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi...>
- Zapata-Martelo E, y Ayala-Carrillo M. 2015. *Contribuciones de los estudios de género al desarrollo rural*. México: Colegio de Postgraduados. Recuperado de: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/230184/Contribuciones\\_de\\_los\\_estudios\\_de\\_genero\\_al\\_desarrollo\\_rural\\_EBook.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/230184/Contribuciones_de_los_estudios_de_genero_al_desarrollo_rural_EBook.pdf)