



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

CAMPUS MONTECILLO

POSTGRADO EN SOCIOECONOMÍA, ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA

DESARROLLO RURAL

MUJERES RARÁMURI EN ACTIVIDADES ARTESANALES EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA: MIGRACIÓN, RESIGNIFICACIÓN E INTERCULTURALIDAD

GRISSEL ALEJANDRA RUIZ SALAZAR

T E S I S
PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORA EN CIENCIAS

MONTECILLO, TEXCOCO, ESTADO DE MÉXICO, MÉXICO

2022



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

La presente tesis titulada: **Mujeres rarámuri en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua: migración, resignificación e interculturalidad**, realizada por la estudiante: **Grissel Alejandra Ruiz Salazar**, bajo la dirección del Consejo Particular indicado, ha sido aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS
SOCIOECONOMÍA, ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA
DESARROLLO RURAL

CONSEJO PARTICULAR

CONSEJERA

DRA. EMMA MARÍA ZAPATA MARTELO

ASESOR(A)

DRA. LAURA ELENA GARZA BUENO

ASESOR (A)

DRA. LUZ MARÍA PÉREZ HERNÁNDEZ

ASESOR (A)

DRA. GUADALUPE BEATRIZ MARTÍNEZ CORONA

ASESOR (A)

DRA. ANA MARÍA DE GUADALUPE ARRAS VOTA

Montecillo, Texcoco, Estado de México, México, julio de 2022

MUJERES RARÁMURI EN ACTIVIDADES ARTESANALES EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA: MIGRACIÓN, RESIGNIFICACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Grissel Alejandra Ruiz Salazar, D.C.
Colegio de Postgraduados, 2022

RESUMEN

El estudio presenta un análisis de las actividades artesanales realizadas en la ciudad de Chihuahua por mujeres de la etnia rarámuri desde tres perspectivas: contextos migratorios, resignificación en los espacios urbanos e interculturalidad. Primero se analizaron vertientes como la pobreza, exclusión, abuso, aspectos laborales y residenciales y relaciones multiculturales con base en la perspectiva de género. Se hicieron presentes logros significativos con relación a su bienestar personal y socioeconómico, difusión de su cultura y valoración de sus saberes, pero también la vivencia de discriminación y violencia. Posteriormente, como eje central se estudió la resignificación y adaptación de las mujeres rarámuri al entorno urbano, se revela como las costumbres y forma de vida urbana influyen en la identidad de mujeres migrantes rarámuri. Los testimonios manifiestan distintas modificaciones vivenciales procedentes del impacto migratorio, en sus creencias ideológicas, prácticas, costumbres, educación, la ritualidad religiosa y el matrimonio. Reportaron cambios en la mejora de su calidad de vida, pero también su interés en preservar sus rasgos culturales. Finalmente, se identificaron procesos de construcción de la interculturalidad crítica en procesos organizativos, toma de decisiones horizontales, intercambio de saberes, reconocimiento mutuo, fortalecimiento de capacidades, pero también se encontraron reductos de elementos colonizadores. La investigación parte de la metodología feminista, y se basó en los testimonios de 39 artesanas indígenas y tres mestizas, integrantes de una cooperativa textil ubicada en la ciudad de Chihuahua, al norte de México y su adaptación a las dinámicas socioeconómicas de la ciudad al participar colectivamente en la producción artesanal y su comercialización. Destaca la importancia de la deconstrucción de relaciones de poder autoritarias y buscar la construcción de la igualdad entre culturas.

Palabras clave: Mujeres indígenas, migración, deconstrucción, género, trabajo.

RARAMURI WOMEN IN HANDICRAFT ACTIVITIES IN THE CITY OF CHIHUAHUA: MIGRATION, RESIGNIFICATION AND INTERCULTURALITY

**Grissel Alejandra Ruiz Salazar, D.C.
Colegio de Postgraduados, 2022**

ABSTRACT

The study presents an analysis of the handicraft activities carried out in the city of Chihuahua by women of the raramuri ethnic group from three perspectives: migratory contexts, resignification in urban spaces and interculturality. First, aspects such as poverty, exclusion, abuse, labor residential aspects, and multicultural relations were analyzed from a gender perspective. Significant achievements were noted in relation to their personal and socioeconomic well-being, the dissemination of their culture and the valuing of their knowledge, but also the experience of discrimination and violence. Subsequently, as a central axis, the resignification and adaptation of raramuri women to the urban environment were studied, revealing how the customs and way of urban life influence the identity of raramuri migrant women. The testimonies show different experiential changes resulting from the impact of migration on their ideological beliefs, practices, customs, education, religious rituals, and marriage. They reported changes in the improvement of their quality of life, but also their interest in preserving their cultural traits. Finally, processes of building critical interculturality were identified in organizational processes, horizontal decision-making, exchange of knowledge, mutual recognition, and capacity building, but also strongholds of colonizing elements were found. The research is based on a feminist methodology and is based on the testimonies of 39 indigenous and three mestizo women artisans, members of a textile cooperative located in the city of Chihuahua, in northern Mexico, and their adaptation to the socioeconomic dynamics of the city by collectively participating in the production and marketing of handicrafts. It highlights the importance of deconstructing authoritarian power relations and seeking to build equality between cultures.

Keywords: Indigenous women, interculturality, resignification, gender, work.

DEDICATORIA

A mi familia, por haberme forjado como la persona que soy, por mostrarme su continuo apoyo y comprensión en todos los proyectos que emprendo. Sin su cariño nada de esto sería posible.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), sin su apoyo el presente trabajo hubiera sido imposible. También agradezco al Colegio de Postgraduados por permitir y generar las herramientas necesarias para llevar a cabo el proceso de investigación.

A las Cooperativa textil que me abrió sus puertas y me permitió ser parte de sus actividades. Gracias infinitas a las mujeres rarámuri y mestizas por depositar su confianza en mí y compartir sus voces, saberes, sentimientos, experiencias de vida y de trabajo.

Mi más sincero agradecimiento a la Doctora Emma Zapata Martelo pues su guía y consejo iluminaron los aspectos más importantes de mi investigación.

A la Doctora Beatriz Martínez Corona, por compartir conmigo su conocimiento y experiencia en torno a las comunidades rarámuri, sin duda su orientación enriqueció de manera muy especial mi trabajo.

Gracias a las catedráticas, Luz María Pérez Hernández, Ana María de Guadalupe Arras Vota, y Laura Elena Garza Bueno por su apoyo en la elaboración de los artículos, pero sobre todo por todo el conocimiento que han compartido conmigo a lo largo de mi formación académica.

Por último, pero no por ello menos importante, a mi familia y amigos. Su compañía en este proceso ha sido fundamental.

CONTENIDO

RESUMEN.....	iii
ABSTRACT.....	iv
DEDICATORIA	v
AGRADECIMIENTOS	vi
LISTA DE CUADROS	x
LISTA DE FIGURAS	xi
ABREVIATURAS	xii
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
REVISIÓN DE LA LITERATURA	4
Mujer, género y feminismos.....	4
Género	4
Las mujeres.....	6
Interseccionalidad y feminismo decolonial	7
Cultura e identidad.....	16
Concepto de cultura	16
Identidades: la complejidad del ser.....	20
Identidad social o colectiva	22
Identidad étnica y etnicidad	23
Identidad de género.....	25
Relaciones culturales: multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad.....	26
Feminismo crítico.....	32
Conocimiento situado	34
Rarámuris en el estado de Chihuahua.....	35
Una mirada a la cosmovisión de los (as) rarámuris y el papel de las mujeres dentro de la etnia.....	35
De la Sierra a la Ciudad: la migración del pueblo rarámuri	44
Procesos migratorios de mujeres y hombres rarámuri.....	51
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	54
Justificación	54
Preguntas de investigación.....	57

Objetivo general	58
Objetivos específicos.....	58
Hipótesis.....	59
Hipótesis general.....	61
Hipótesis específicas.....	61
Marco referencial.....	62
Población indígena.....	62
ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	64
Metodología.....	64
Técnicas de investigación.....	70
CAPÍTULO I. ENTRE LA SIERRA Y LA CIUDAD: ARTESANAS RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA Y SUS CONTEXTOS MIGRATORIOS	73
1.1 RESUMEN.....	73
1.2 ABSTRACT	73
1.3 INTRODUCCIÓN.....	74
1.3.1 Migración rural-urbana: factores de expulsión en la Sierra Tarahumara	74
1.4 METODOLOGÍA.....	81
1.4.1 Contexto de la investigación	81
1.5 RESULTADOS	83
1.5.1 Factores de expulsión de lugares de origen y patrones de desplazamiento	83
1.5.2 Residencia en lugares de destino	86
1.5.3 Condiciones laborales y discriminación	88
1.5.4 Discriminación y exclusión en espacios públicos	92
1.5.5 De migrantes a residentes: las rarámuri artesanas en la ciudad de Chihuahua	93
1.6 CONCLUSIONES	95
CAPÍTULO II. RESIGNIFICACIÓN CULTURAL: ADAPTACIÓN DE MUJERES RARÁMURI AL ENTORNO URBANO DE CHIHUAHUA CAPITAL.....	98
2.1 RESUMEN.....	98
2.2 ABSTRACT	99

2.3 INTRODUCCIÓN	99
2.3.1 Etnia rarámuri, sus características y costumbres	102
2.3.2 El papel de las mujeres rarámuri en su comunidad	107
2.3.3 Resignificación cultural: transformación e impacto migratorio	110
2.7 METODOLOGÍA	115
2.8 RESULTADOS	121
2.9 CONCLUSIONES	128
CAPÍTULO III. CONSTRUCCIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA EN	
UNA COOPERATIVA ARTESANAL DE MUJERES RARÁMURI Y MESTIZAS	
3.1 RESUMEN.....	134
3.2 ABSTRACT	134
3.3 INTRODUCCIÓN	135
3.3.1 Interculturalidad: ¿convivencia o inclusión dominante?	136
3.5 METODOLOGÍA	143
3.5.1 Relación histórica entre rarámuri y chabochi (o mestizos)	146
3.7 RESULTADOS	151
3.8 CONCLUSIONES	163
CONCLUSIONES GENERALES.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	173
ANEXOS.....	192

LISTA DE CUADROS

Cuadro 2.1. Población de 3 años y más hablante de lengua indígena (HLI) tarahumara por municipios urbanos	112
Cuadro 2.2. Tabla de información de las mujeres participantes	120

LISTA DE FIGURAS

Figura 2.1. Mapa de las comunidades indígenas en el estado de Chihuahua	119
Figura 3.1. Comercialización de la producción de la cooperativa en feria artesanal ..	154
Figura 3.2. Artesana rarámuri en el taller de la cooperativa	156
Figura 3.3. Entre costuras	160

ABREVIATURAS

ASyD Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo

CIMAS Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenibilidad

CMDPDH Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos

HLI Hablante de lengua indígena

IDH Índice de Desarrollo Humano

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía

LGBT+ Lesbianas, Gais, Bisexuales y Transgénero

ONU Organización de las Naciones Unidas

PIALLI Programa Institucional de Atención a las Lenguas y Literaturas Indígenas de Chihuahua

UNFPA Fondo de Población de las Naciones Unidas

RAE Real Academia Española

SEGOB Secretaría de Gobernación

INTRODUCCIÓN GENERAL

La investigación *Mujeres rarámuri en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua: migración, resignificación e interculturalidad* brinda un análisis detallado sobre el contexto migratorio de un grupo de mujeres indígenas y, documenta de qué manera incide este proceso en su configuración identitaria y cultural. Además, analiza la relación que existe entre las integrantes de dos culturas: indígena y mestiza.

Un aspecto muy significativo de este trabajo es su delimitación espacial, ya que toma como punto de partida una cooperativa de artesanas textiles, un caso de emprendimiento social exitoso, en la ciudad de Chihuahua. Este hecho le da matices muy interesantes a la investigación, pues permite desentrañar las relaciones de poder que existen entre ambas culturas, apelando a la interculturalidad crítica, pero también a la experiencia, y abriendo la posibilidad al análisis feminista.

Estos aspectos de la investigación brindan una serie de fundamentos que permiten comenzar con un reconocimiento de los mecanismos con los que operan los grupos hegemónicos sobre las alteridades, de acuerdo con los resultados de este análisis específico.

Una forma de aproximarse al estudio de las estructuras sociales occidentales es a partir de la conceptualización de algunos términos que convergen en la interacción que existe entre las y los miembros de las comunidades. Estas relaciones se sostienen en menor o mayor medida en ejercicios de poder y colonialidad, contruidos en función de los ideales de la modernidad.

En este sentido, es importante identificar los significados de términos como multiculturalidad, género y relaciones de poder, a fin de mostrar un panorama más claro sobre la forma en la que operan estos mecanismos, a partir de epistemologías decoloniales.

De tal forma, la investigación recupera los testimonios de 39 mujeres indígenas rarámuri migrantes, quienes trabajan en dos cooperativas textiles en la ciudad de Chihuahua. Las experiencias de estas mujeres desde una mirada de género, permite comprender la

problemática migratoria y resignificación cultural de esta comunidad étnica en Chihuahua, siendo sus testimonios el recurso principal en el desarrollo de la tesis, además de plantear la interculturalidad crítica como una opción epistemológica para la convivencia armónica entre indígenas y mestizos.

Se revisaron, en una primera instancia, las teorías que nos permiten entender los conceptos de mujer, género y feminismos, así como la forma en que estos conceptos se relacionan con los procesos de cultura e identidad y las subsecuentes relaciones que estos implican y la forma en que se ven determinadas por la migración de los pueblos rarámuri. Análisis que se puede consultar en la sección de revisión de la literatura.

En la siguiente sección de este trabajo se expone el objetivo general de la presente investigación, que es analizar las transformaciones que experimentan las mujeres rarámuri en sus identidades, la resignificación de su cosmovisión desde la perspectiva de género a partir de sus procesos migratorios y su participación en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua. Para mostrar lo anterior la investigación se ha abocado a identificar los factores socioculturales y económicos que inciden en dicha transformación, en conocer cómo participan las mujeres rarámuri en actividades artesanales en la Ciudad de Chihuahua y cómo es su relación con los (as) actores (as) sociales que la facilitan, todo ello desde la perspectiva de género e interculturalidad.

Posteriormente, se abordan los elementos metodológicos que guían el presente trabajo y que han servido para establecer los resultados de la investigación. Resultados que se muestran en los capítulos I, II y III, cada uno de ellos corresponde a un artículo académico: El artículo "Entre la sierra y la ciudad: artesanas rarámuri en la ciudad de Chihuahua y sus contextos migratorios", fue publicado en el año 2020, en la revista Frontera Norte; mientras que los textos "Resignificación cultural: adaptación de mujeres rarámuri al entorno urbano de Chihuahua Capital" y "Construcción de la interculturalidad crítica en una cooperativa artesanal de mujeres rarámuri y mestizas" se encuentran en proceso de dictamen para ser publicados en la revista Región y Sociedad y en la revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo (ASyD).

La elaboración de esta investigación se realizó en tres fases, de acuerdo con las temáticas planteadas a lo largo de la misma. La primera parte aborda el contexto migratorio de las artesanas rarámuri; la segunda, plantea la resignificación cultural como proceso de adaptación de las mujeres rarámuri migrantes; y el tercer apartado habla acerca de la interculturalidad crítica como alternativa epistemológica para la interacción entre las mujeres indígenas y las mestizas.

La investigación está basada en los testimonios y la observación de experiencias realizadas durante estancias con integrantes de una cooperativa textil de artesanas rarámuri, ubicada en la ciudad de Chihuahua, que es la concreción de una iniciativa de emprendimiento social de una mujer mestiza con mujeres raramuri.

Así, el producto de esta investigación se encuentra condensado en los tres artículos, por lo que, en este apartado, se replican los aspectos más importantes de dichos textos.

La última sección de la investigación corresponde a las conclusiones que se han establecido tras realizar las diferentes entrevistas a las mujeres rarámuri y el trabajo de campo en la cooperativa textil. En dicho apartado se exponen las opiniones y valoraciones personales con respecto a las condiciones laborales, la interacción social y económica, así como la relación de dichos elementos con la metodología feminista.

REVISIÓN DE LA LITERATURA

Mujer, género y feminismos

Género

Rocha-Sánchez (2009, p. 251-252), asegura que conceptualizar la identidad de género, no ha sido una tarea sencilla, puesto que el término se encuentra acompañado de una confusión conceptual, debido a que se trata de una construcción social interpretada y asumida desde la singularidad de cada individuo, por lo tanto, constituye una dimensión subjetiva. En 1977 Hawkesworth (cit. en Rocha-Sánchez, 2009, p. 252) aseguró que el término género, en principio, tiene al menos 25 usos diferentes, algunas ocasiones se utiliza como un atributo o característica de los individuos, en otras, como características de las relaciones interpersonales o también, como un tipo de organización social e incluso una especie de simbolismo o ideología de la sociedad.

El género es una categoría abstracta aplicable a la construcción de la masculinidad, la femineidad, la androginia y otras categorías sociobiológicas definidas en cada sociedad que permiten estudiar los roles, tipos de relaciones de poder y estratificación establecidas, más no estáticas, sino cambiantes con el tiempo y la cultura (Martín-Casares, 2006, p.68).

Otras autoras como West y Zimmerman (1987), Crawford y Chaffin (1997), Cala y De La Mata (2006), y Rebollo (2010), concuerdan en que el género no se refiere a una propiedad de los individuos, sino algo que las personas hacemos y, por tanto, hablar de género es hablar del sistema de significados que organizan las interacciones y gobiernan el acceso y control del poder y los recursos.

Mozón (2017) afirma que los estudios feministas posibilitan "...nuevas lecturas de la realidad a partir de las categorías analíticas del paradigma feminista" que permite cuestionar la hegemonía y el canon:

Desde esa perspectiva, el feminismo y las feministas han trastocado los territorios epistémicos a partir de preguntas básicas como ¿dónde están las mujeres? y, cada vez más, ¿cuáles mujeres?, que remiten a un diagnóstico de

sus condiciones y situaciones vitales ¿Por qué están y cómo están?, que refiere a la complejidad de estructuras y relaciones de poder que ha sostenido el orden patriarcal y la condición de subordinación de género/clase/raza/etnia. Finalmente, ¿qué hacer para cambiar esa situación? que, sin duda, proyecta el compromiso de unir explicación teórica con acción política para contribuir a cambiar una realidad lacerante para la mayoría de mujeres en el mundo. (p.80)

De antemano, se sabrá que en el contexto del presente estudio en algún momento se encontrarán interpretaciones culturales de las categorías hombre y mujer, y que resulta habitual que las diferencias entre hombres y mujeres se definan como un conjunto de pares contrarios que proceden de las construcciones sociales en cada cultura. Al respecto, Martínez-Corona y Díaz-Cervantes (2005, p. 32) señalan que el valor teórico de la categoría social de género es su capacidad para identificar y expresar el significado social que se impone a la definición de hombres y mujeres en cada cultura, de modo que un aspecto central en el análisis de género, es el cuestionar el significado de ser hombre o ser mujer y las posiciones jerárquicas que se establecen entre los géneros en determinada cultura, considerando además otras categorías, tales como clase, generación, edad, etnia, raza, casta, entre otras.

Una de las pioneras en usar el concepto de género como una categoría social fue Gayle Rubin (1975), cuando en su ensayo *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*, aparece la noción de “sistema sexo/género”, aludiendo a la manera en que las diferencias biológicas se llegan a transformar en diferencias sociales, y se constituyen en la base de la dominación de los hombres sobre las mujeres. Asimismo, De Laurentis (1991) menciona que el sistema sexo/género es un sistema de representación que asigna significados como la identidad, prestigio, estatus social y valor, a diversos ordenadores sociales.

Alfaro (1999), conceptualizó ambos términos por separado sosteniendo que el sexo se refiere a que entre mujeres y hombres nos diferenciamos en primera instancia porque tenemos características fisiológicas y sexuales con las que nacemos que son naturales y no se modifican (al menos no naturalmente). Luego el género lo conceptualizó como

un conjunto de características y normas sociales, económicas, políticas, culturales, fisiológicas, jurídicas, asignadas a cada sexo diferencialmente.

Así, Alfaro (1999) hizo énfasis en que la construcción de género se interrelaciona con otras condiciones objetivas y subjetivas en la vida de cada persona: su cultura, la etnia a la que pertenece, su clase social, su edad, su pertenencia a una comunidad religiosa, su planteamiento político, la historia de su comunidad y su historia familiar.

En el presente estudio se entenderá el concepto de género como una herramienta desde la cual es posible analizar la asignación de significados, jerarquías culturales, y las categorías sociobiológicas de lo masculino-femenino. De acuerdo a lo anterior será posible estudiar la forma en que las mujeres rarámuri resignifican su identidad tras la migración y su posterior integración a procesos productivos. Es posible apuntar a que el estar inmersas en dichos proyectos les brinda prestigio, es decir, las reubica jerárquicamente en la sociedad, tanto en sus comunidades de origen como en el espacio urbano, al tiempo que les permite replantear sus interacciones, enfrentándolas a la representación que de ellas se espera desde el patriarcado y la interseccionalidad, ya sea desde la clase, la raza o el género.

Las mujeres

Según Moore (1991) el concepto de mujer no puede, al construirse como categoría analítica, aplicarse universalmente al basar su construcción, por ejemplo, en las diferencias biológicas de los sexos, pues no aporta ningún dato acerca de su significado social. Así, entonces que cada sociedad, en su historia, construye de manera diferente el hecho de ser mujer, es decir, le da un significado distinto, esto con base en simbologías culturales complejas.

Marcela Lagarde (2011), define a las mujeres a partir de su situación, su condición (situación) y su subjetividad; donde la situación de las mujeres se entiende como las circunstancias históricas particulares que expresan la existencia concreta de las mujeres a partir de sus condiciones reales de vida: la sociedad donde nacen, viven y mueren, el acceso a bienes materiales y simbólicos, la lengua, la religión, los conocimientos, la relaciones con otras mujeres, con los hombres y con el poder, entre otros. La condición

de la mujer se refiere a un fenómeno histórico como una serie de características que definen el lugar que ocupan en las relaciones económicas y sociales. La subjetividad de las mujeres es entendida, en cambio, como la especificidad de cada mujer que se desprende tanto de las formas de ser y de estar en el mundo y aprenderlo: consciente e inconscientemente. Se organiza en torno a la forma de percibir, sentir, racionalizar y accionar sobre la realidad.

A partir de dichas reflexiones, es justo entonces entrar a un campo epistemológico más complejo y preguntarse ¿dónde están las mujeres? y, particularmente, ¿cuáles mujeres?, que se sujetan a una definición de sus vidas en los contextos en los que se desenvuelven. Luego, ¿Por qué están y cómo están?, qué resulta de la construcción compleja e histórica de relaciones de poder, esas estructuras que sostienen el orden patriarcal, la subordinación en cuanto a su género/etnia/clase/raza. Cuestionando lo anterior, concluir con ¿qué hacer para cambiar sus situaciones? Claramente, debiera concebir un compromiso para enlazar la parte teórica con una tarea también política y de esta manera aportar al cambio de la realidad que las mujeres viven, en la mayoría de los casos, alrededor del mundo.

Con este contexto, se tomará el concepto de mujeres desde la perspectiva de género, a partir del análisis de las situaciones de quienes contribuyen a esta investigación, desentrañando las relaciones de poder y su rol.

El tema de las mujeres es de particular interés en la presente investigación ya que se centra en el significado del ser mujer de las rarámuris participantes en proyectos productivos artesanales y su repercusión sobre sus identidades a lo largo de los procesos que atraviesan desde la migración hasta su adaptación laboral, en la ciudad, y su residencia en ésta. Bajo ese contexto y desde su visión subjetiva, pero también desde su situación que podría llegar a transformar su condición social.

Interseccionalidad y feminismo decolonial

En la actualidad, las sociedades occidentales están sustentadas en un ejercicio de dominación de los grupos hegemónicos sobre las alteridades. Este mecanismo se ha reproducido a lo largo de los años, a través de distintos esquemas sociales e ideológicos

que parten de la relación binaria entre dominantes y dominados. Esta influencia ha permeado en la manera en la que las y los miembros de las comunidades desarrollan su pensamiento, relaciones interpersonales y en general, sus formas de vida.

El poder, entendido desde la óptica de los “operadores de dominación” que propone Francisco Ávila-Fuenmayor (2006), retomando una interpretación de Michel Foucault, y que se enmarca en aquello que “todo lo envuelve, lo mimetiza, lo reduce, hasta la propia ciencia, convirtiéndose en una especie de paradigma que todo lo engulle y que se encarga de tender un manto para silenciar los saberes que no interesan que se coloquen en la vanguardia o abran paso para que se establezcan y consoliden como conocimiento científico y universal” (p. 221).

Aunque esta acepción está ligada al concepto del saber, es importante tener en cuenta que esta es la forma en la que el poder manifiesta su dominación sobre las alteridades, violentando el desarrollo de las subjetividades. Los grupos hegemónicos se han encargado de definirse en función de la otredad, hecho que ha dejado en desventaja a los sectores marginados de la sociedad, como es el caso de las y los indígenas, la comunidad LGBT+, los negros, los judíos y las mujeres, entre otros, según la época y el lugar.

En este sentido, teorías como la interseccionalidad y el reconocimiento de la colonialidad, permiten identificar cuáles son los mecanismos de los que se valen los actores dominantes para ejercer el poder. En el caso de la interseccionalidad, es posible reconocer los patrones de exclusión y marginación que se cometen según el sexo, la raza y la clase social de grupos sociales determinados; mientras que la colonialidad visibiliza la imposición de ideologías dominantes, las cuales derivan en el condicionamiento de las formas de vida.

Las reflexiones teóricas acerca de la interseccionalidad tuvieron su origen en los años setenta y ochenta, por parte de las feministas afroamericanas estadounidenses, particularmente, Kimberlé Crenshaw, quien en 1989 en su publicación titulada *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, hace una crítica

desde el “feminismo negro” y pone en cuestión “la tendencia a tratar la raza y el género como categorías de experiencia y análisis mutuamente excluyentes” (Crenshaw, 1998).

Mediante juicios de universalidad, el feminismo negro demostró que el movimiento feminista occidental demandaba únicamente los intereses de las mujeres pertenecientes al grupo de blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media, lo que llevó a la marginación de las necesidades y exigencias de mujeres afrodescendientes, pobres e inmigrantes. Fue entonces que la observación feminista de la interseccionalidad denunció el sesgo del feminismo blanco supremacista, que originaba la idea de una identidad en común, e invisibilizó a las mujeres de color y que no pertenecían a la clase social dominante.

Asimismo, Crenshaw (1998) destacó las dos modalidades en que opera la interseccionalidad, la primera a nivel estructural que alude a la superposición de sistemas de discriminación, como de género, de raza, edad y clase social, que tiene consecuencias particulares en la vida de las personas y los grupos sociales. Y la segunda, la interseccionalidad política que reconoce cómo las estrategias políticas que sólo se centran de manera desigual en los niveles sociales hegemónicos y marginan aquellas personas y/o grupos en situación de exclusión, de esta manera circularía un sistema de poder donde deja de lado la heterogeneidad por dentro de los grupos sociales existentes.

Por otro lado, Collins (1990) puso sobre la mesa la existencia de una llamada *matriz de dominación*, donde el poder es organizado a nivel global y que, además, se manifiesta localmente dependiendo de la construcción social e histórica en particular. De acuerdo con esta autora la interacción entre sistemas de opresión está organizada por cuatro dominios: estructural, hegemónico, disciplinario e interpersonal. El dominio estructural menciona los factores que establecen las relaciones y el acceso al poder en una sociedad, como la política, la religión y la economía. El dominio disciplinario está comisionado para tratar la opresión derivada del dominio anterior, es decir, a través de la creación de instituciones civiles, burocráticas, estatales y religiosas. El dominio hegemónico aprueba socialmente la opresión que se vive, ligando los dominios anteriores y creando la reproducción disimulada en la intersubjetividad individual y

colectiva a través de ideologías, prejuicios, discursos, creencias, cultura y valores. El dominio interpersonal hace referencias a las relaciones intersubjetivas que comprenden las trayectorias de los individuos.

Para Curiel (2014), la interseccionalidad permite visibilizar las diferentes formas de dominación, pero no logra identificar el origen de las opresiones, como la raza y el género, como elementos constitutivos del sistema moderno/colonial de género. En cambio, la matriz de dominación permitiría visibilizar y conectar para entender cómo interactúan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo.

De esta manera, con el legado del feminismo negro y más aún con las aportaciones de Collins (1990), la matriz de dominación y los sistemas de opresión, se derivaron otras reflexiones de la interseccionalidad y el feminismo, en diferentes vertientes y con puntos de vista desde otras disciplinas, entonces Lugones (2016) denominó al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, "*la colonialidad del género*", y a la posibilidad de vencer la colonialidad del género "*feminismo descolonial*".

En este sentido, Quijano (1992), habla de la *colonialidad del poder*, menciona que está estructurado en relaciones de dominación/explotación/conflicto entre actores sociales que se disputan el control de lo que llamó "los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana" (Lugones, 2016), siendo estos el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad, así como sus recursos y productos. Por *colonialidad*, Quijano se refiere a la clasificación de las poblaciones del mundo en términos de razas, es decir, las relaciones entre colonizadores y colonizados; el arreglo de un nuevo sistema de explotación que modula la construcción de todas las formas de control del trabajo, siendo la hegemonía del capital el centro de todo. Se destaca, de igual manera, que, aunque la colonialidad está estrechamente relacionada con el colonialismo, estos no son lo mismo, pues en el colonialismo no necesariamente requiere la existencia de relaciones racistas de poder (Lugones, 2016).

De acuerdo con Aníbal Quijano (2014), "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” (p. 286).

En este sentido, Nelson Maldonado (2007) retoma los planteamientos de Quijano y explica que la colonialidad del poder “ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. 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).

Asimismo, el poder capitalista, con enfoque eurocéntrico y global se organiza, además alrededor de la colonialidad del poder, otro eje importante: la modernidad. Al respecto de esta última, Dussel (1993) propuso la existencia de dos conceptos de modernidad, donde ambos son de naturaleza eurocéntrica, sin embargo, el primero además es nacido en las provincias y regionalmente, y menciona que “*La Modernidad*” es una emancipación, una “*salida*” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (p. 73).

El segundo concepto, menciona Dussel (1993), unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual y tiene connotaciones históricas, espacio-temporales de la realidad vivida en Europa durante el siglo XVII y siglos previos, el cual refiere “Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad (moderna) son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa”. Sin embargo, tomando en cuenta la conquista de occidente y las reflexiones derivadas de ella, Quijano entendió la modernidad como la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada.

Otro tipo de colonialidad derivada de la modernidad de tipo occidental eurocéntrica, referida por Lander (2000), es la colonialidad del saber donde un tipo de razonamiento de origen técnico-científico, así como epistemológico, se posiciona como un único

modelo válido de creación de conocimiento. Así también, la colonialidad del saber, agrega Walsh (2008), es el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Donde entonces, se infravaloran y se excluyen los conocimientos de las llamadas poblaciones subalternizadas, la colonialidad del ser.

Al respecto, Curiel (2014) llama a dicha subalternidad como “el otro”, en tanto no es el hombre, heterosexual, padre, católico, letrado, con privilegios de raza y clase y, ahora también, muchas mujeres con estos privilegios. Es esa otredad la que debe ser estudiada, investigada, explorada, desarrollada e intervenida.

En el texto *Habitar la frontera*, Walter D. Mignolo (2015) utiliza el término colonialidad, y lo define como “la matriz (u orden) colonial del poder” (p. 33). Este planteamiento se deriva del Renacimiento europeo y los primeros albores de la modernidad, a partir del descubrimiento de América: “[este fue] el primer paso en la invención de las tradiciones no europeas que la modernidad debía ocuparse de sustituir por la conversión, la civilización y, más adelante, el desarrollo” (p. 33).

En este contexto, aparecen las primeras manifestaciones del ejercicio del poder (en América) entre conquistadores y conquistados, fundamentos que construyeron las sociedades latinoamericanas actuales, a partir del sometimiento de los grupos minoritarios, o también conocidos como “los vencidos”.

Al respecto, Catherine Walsh (2006) detalla como la colonialidad del poder estableció la razón eurocéntrica como la única forma de entender el conocimiento, a partir de “un sistema de clasificación de superior a inferior de seres, saberes, y visiones, modos y prácticas de vida, a partir de las ideas de “raza”, “género” y “naturaleza”, y como parte de un proyecto civilizatorio, eurocéntrico y cristiano cuyo eje -o corazón- ha sido -y todavía es- el capital” (p. 7).

No obstante, es importante reconocer la diferencia entre colonialismo y colonialidad para tener claras las dimensiones del problema. De acuerdo con Quijano (2014, p. 255), el primero se refiere a una estructura de dominación y explotación, en la que un grupo

ostenta el control de los recursos de trabajo, y producción de otro, a partir de un territorio determinado; mientras que la colonialidad apela a la intersubjetividad del mundo, condicionando los esquemas sociales, más allá de los mecanismos de producción.

Así, la colonialidad ha impregnado nuestro día a día: existe una serie de retóricas que tejen nuestra condición de sujetos, a partir del ideal de progreso y “dignidad humana” de la modernidad, es decir, las formas en las que concebimos la salud, la comunicación, la enseñanza y el aprendizaje, etcétera, los cuales son supuestos implantados. Básicamente, nuestra identidad cultural está definida por la colonialidad: la relación de poder que existe de los grupos hegemónicos sobre las subjetividades.

De tal manera, para Mignolo (2015), “la modernidad es un discurso que interpreta el devenir histórico en beneficio de los propios narradores de ese relato, [y] surgió junto con la lógica de la colonialidad: la destrucción en nombre de la salvación del nuevo orden, sea el cristiano del siglo XVI o el del desarrollo de finales del siglo XX e inicios del XXI” (p. 35).

Es así como de esta relación entre modernidad-colonialismo-capitalismo se crea un patrón mundial de poder. Recordamos entonces que una de las aportaciones de Lugones (2016), es que no sólo la raza ha sido determinante de la configuración de la colonialidad del poder, sino también el género y, con ello, el heterosexualismo. Para lo anterior, la misma autora retomó la crítica al feminismo hegemónico hecha por parte de las mujeres afrodescendientes, chicanas, mujeres latinoamericanas, entre otras.

Con estos antecedentes, es posible desarrollar conciencia en torno a la forma en la que opera la retórica del poder, lo que ha permitido el surgimiento de nuevos mecanismos epistemológicos para mirar desde distintos enfoques la colonialidad. Tal es el caso de la decolonialidad.

Curiel (2014), explica la decolonialidad a partir de la comprensión de que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados nación en la periferia; al contrario, lo que ha

ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, la cual ha sido posible gracias a instituciones del capital global.

La decolonialidad, según Grosfoguel y Mignolo (2008), se refiere a un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Ese enfrentamiento no es sólo resistencia sino re-existencia. Pensar descolonialmente, habitar el giro descolonial, trabajar en la opción descolonial, significa entonces embarcarse en un proceso de desprendimiento de las bases eurocentradas del conocimiento y de pensar haciendo conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad.

En el prólogo del libro *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad / decolonialidad del saber, el sentir y el creer*, Pedro Pablo Gómez (2015) asegura que la decolonialidad debe entenderse “como sentir, pensar, hacer y creer fronterizos, como el posicionamiento crítico en y desde la frontera de los clasificados, los vencidos y las víctimas de la modernidad/colonialidad” (p. 8).

Asimismo, María Lugones (2018) plantea su concepción de la decolonialidad y afirma:

Cuando pienso en decolonialidad pienso en la riqueza conceptual de desvelar lo encubierto, en el proceso mismo de desentrañar, en lo que vehicula la historia oral, no sólo lo ancestral, sino también las resistencias a la modernidad y a las colonialidades desde maneras no modernas de ver el mundo. Resistencias creadas desde respuestas de oposición a las imposiciones concretas de la modernidad. (p. 88).

No obstante, tal como lo menciona Verónica López (2007), más allá de “cercenar la herencia europea”, es importante realizar una “constante reelaboración e incorporación de ésta a la par de las herencias nativas, asumiendo para ambos el mismo estatus de posibilidad epistemológica” (p. 10) y, citando a Quijano, asegura que la ruta de la decolonización es “...conformar un horizonte cultural enteramente nuevo, compuesto por la reelaboración permanente de los elementos simbólicos de origen europeo y nativo” (p. 10).

En este orden de ideas, Boaventura de Sousa Santos (2013) manifiesta que existe la necesidad de desaprender los conocimientos del norte, para poder reaprender los del sur, es decir, descolonizar el conocimiento y con ello, celebrar la diversidad. Necesitamos generar una conversación del mundo, en la que el sur también contribuya a la liberación del norte, en la que haya un intercambio horizontal de saberes: reconocer antes de conocer (LABTV, 2013).

Espinosa (2013), denominó al feminismo decolonial como un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. Asimismo, para la autora, este movimiento se dirige a constatar y problematizar los principales cimientos del feminismo, así como a ampliar conceptos y teorías al respecto.

Curiel (2014), menciona que una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea.

Por lo tanto, la propuesta decolonial para Curiel (2014), sugiere un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, como se mencionó antes, así como el progreso y la gestión democrática imperial. La propuesta amplía sus márgenes al sugerir que tal desprendimiento debe tomar en cuenta a los conocimientos en lo relativo a cómo y por qué se producen: En primera instancia, planteó: “El reconocimiento y la legitimación de saberes subalternizados “otros” con la intención de visualizar las experiencias de “los otros”, por lo general en colectivo, derivando categorías, conceptos y teorías, con la gran importancia de que tienen la posibilidad de generalizar sin universalizar.

Lugones (2016) habla de que trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la *diferencia colonial*, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad.

La *diferencia colonial*, así conceptualizada por Mignolo (2012) para “la ubicación tanto física como imaginaria donde la colonialidad del poder está en funcionamiento en la confrontación entre dos tipos de historias locales desplegadas en diferentes espacios y tiempos alrededor del planeta”. A partir de estas reflexiones elaboraremos sobre cultura e identidad, conceptos fundamentales para el trabajo que se presenta.

Cultura e identidad

Concepto de cultura

Una de las primeras formulaciones del concepto antropológico de cultura se registró en la obra *La ciencia de la cultura* de Edward B. Tylor (1977), al designar desde una acepción moderna, al conjunto de valores, de creencias, de símbolos, de técnicas, de modos de pensar que definen a cada sociedad (en Sotelo, 2015, p. 2). Con este concepto, Tylor considera que la cultura está sujeta a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes, cuyo punto de partida sería la “cultura primitiva” caracterizada por el animismo y el horizonte mítico (Giménez-Montiel, 2016, p. 17). Asimismo, Tylor agrega que la cultura de cada sociedad está basada en las costumbres, es decir, la cultura comprende las actividades expresivas de hábitos sociales y los productos intelectuales o materiales de estas actividades (Giménez-Montiel, 2005, p. 42).

Según Giménez-Montiel (2016), existen tres fases sucesivas que atraviesan la elaboración del concepto de cultura: la fase concreta, la fase abstracta y la fase simbólica, “caracterizadas respectivamente por otros tantos conceptos claves como costumbres, modelos y significados” (2016, p. 18). El concepto de cultura refiere a “la forma de vida de cualquier sociedad”, en la que todas las condiciones y situaciones creadas por el hombre (sic), conforman el marco en el que se desarrolla su vida (Sotelo, 2015: 2). Aquí, recae la concepción de Tylor acerca de cultura y costumbres, y con ello la fase concreta.

Aunque cabe destacar que las afirmaciones realizadas por Sotelo se apegan a un paradigma que contempla al hombre (entendiendo hombre como perteneciente al género

masculino) como centro del universo. Al respecto Monzón (2017) señala que la exclusión de las mujeres debilita el conocimiento de la cultura humana, al tiempo que se “desautorizan sus visiones y saberes del mundo”, sin tomar en cuenta que “la experiencia humana tiene impactos diferenciados para mujeres, hombres y para una diversidad de identidades de género que se entrecruzan con las condiciones históricas, sexuales, sociorraciales, étnicas, etarias, de discapacidades y de otros ejes de opresión, discriminación y exclusión” (p. 79).

Para la fase abstracta, la concepción de cultura fijó el punto de interés ya no costumbres sino en el comportamiento, de tal suerte que para generar el concepto de cultura se tomó como punto de partida los modelos o patrones de conducta, conformados por los valores aceptados socialmente. Entendiendo a la sociedad como la reunión de varias personas que adoptan pautas de conducta y conforman un grupo organizado desde el cual trabajan para cumplir objetivos (Linton, 1983).

Para 1973, la fase simbólica surgió con Geertz, quien en su obra *La interpretación de las culturas* propone esencialmente un concepto semiótico o simbólico de cultura, es decir, la manifestación de la cultura por medio de formas y significados, la expresión simbólica de la experiencia compartida entre las personas y esa capacidad humana al simbolizar y abstraer dichas experiencias (Geertz, 1992).

De esta manera, siguiendo a Weber quien considera al hombre (sic) como un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, propone que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Así, la cultura, entendida de manera concreta o abstracta se puede entender como el principal atributo de la especie humana. Todos tenemos cultura, y por tanto en esencia somos cultos; aunque haya diferencias de grados en cuanto al conjunto y tipo de conocimientos que unas y otras personas, unos y otros pueblos puedan albergar (Acuña-Delgado, 2001).

Sin embargo, Thompson (2002), cuestiona la propuesta de Geertz, pues menciona que éste no considera bien el conflicto social y los problemas del poder, al entenderlos

únicamente como formas simbólicas constituyentes de la cultura. Reflexiona los fenómenos culturales como formas simbólicas en contextos estructurados y el análisis de la cultura implica extraer estos contextos estructurados socialmente, además de interpretar las formas simbólicas.

De acuerdo con Gilberto Giménez (2007), la cultura es “el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (p. 39). De tal manera, la culturalidad se puede definir como “la dimensión que incluye todos los procesos que ‘producen significado’; [...] un conjunto restringido de procedimientos bien delimitados” (Pinxten y Verstraete, 2004, p. 15), es decir, los elementos que construyen la dimensión simbólica de una comunidad.

Además, la cultura porta las huellas de las condiciones sociales de su producción y de la propia interpretación realizada por sujetos también dentro en ese contexto sociohistórico con sus propios recursos culturales, que les permiten valorar e interpretar la cultura de los otros grupos o sujetos y, posiblemente, refutarlos, lo que puede ocasionar conflictos. Lo importante en la reflexión de Thompson, es que el contexto organiza espacio y tiempo que se convierten en los factores que componen las prácticas y las interacciones entre las y los actores.

Para otros autores, como Beuchot (2005), la cultura puede ser interpretada, de manera muy amplia, como el cultivo de todo aquello que nos ayuda a situarnos en la realidad del entorno, tanto natural como social. En este aspecto, Bolívar-Echeverría (2010) considera que la sociedad no puede prescindir de la cultura, pues la historia de los pueblos se materializa en ella y es la cultura la que acompaña a la sociedad que la produce a través de su evolución y desarrollo.

Para algunos autores, el problema moderno de tal definición puede ejemplificarse con la vieja discusión entre Lévi-Strauss y Jean Paul Sartre. El primero sostenía que existen estructuras, códigos y normas que condicionan la forma en que los individuos se relacionan en sociedad y que éstos no pueden prescindir de ellas, como lo documenta

Martínez (2015, p. 191). Para Levi-Strauss los individuos son secundarios, pues la condición humana radica en la habilidad de éstos de reproducir las formas simbólicas necesarias para que la estructura prevalezca.

Para Sartre, en cambio, las estructuras no podrían existir sin la actividad creadora del ser humano: su habilidad para crear mundo, por tanto, si existe una esencia humana, radica en la libertad del individuo para transformar leyes y estructuras y adaptarlas a sus necesidades de contexto histórico. Estos enfoques, estructuralista y existencialista, profundizaron en la idea de que la cultura se rige por el significado que el ser humano da de su realidad y su propia lógica.

Bolívar-Echeverría (2010, p. 40) reflexiona sobre lo que llamó “*dimensión cultural*” como una de las tantas dimensiones habidas en la existencia social, menciona que esta “con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”. En tal caso, las deducciones del autor se inclinan más por la propuesta existencialista de Jean Paul Sartre, sin embargo, las estructuras mencionadas por Levi-Strauss siguen siendo objeto de debate en el mundo moderno.

El caso de Giménez-Montiel (2005, p. 31), quien considera que:

tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias sociales, el concepto de cultura forma parte de una familia de conceptos totalizantes estrechamente emparentados entre sí por su finalidad común, que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se recubren total o parcialmente: ideología, mentalidades, representaciones sociales, imaginario social, doxa, hegemonía, entre otros.

En este sentido, el autor concibe la palabra cultura de dos maneras posibles: refiriéndose a la acción de cultivar y a lo que ya fue cultivado, siendo estas interpretadas subjetivamente como manifestaciones sociales, mentalidades, buen gusto, acervo de conocimientos, entre otros.

La definición de cultura ha sido bastante compleja desde su debate inicial. Lo cierto es que sigue existiendo una evolución conceptual hasta nuestros días, pues no podemos dejar de lado, con lo ya expuesto, que en las sociedades antiguas y modernas la identidad colectiva va de la mano de la cultura, en sus formas, sus creencias y sus símbolos, y pasando de generación en generación. La permanencia de la “dimensión cultural”, ya referida por Bolívar-Echeverría, se logra aún en la variedad de contextos de las sociedades con el paso del tiempo y mediante las formas identitarias que estas asumen.

No obstante, partiendo de la definición de cultura que plantean autores como Giménez Montiel, Edward B. Taylor y Mauricio Beuchot, entre otros, es posible condensar que la cultura corresponde a todo aquello que se relaciona con la configuración individual y colectiva de la realidad del ser humano, a partir de la construcción de estructuras simbólicas que determinan a las sociedades y a sus miembros, a través de ideologías, costumbres, tradiciones, espacios físicos, relaciones humanas, etcétera.

Identities: la complejidad del ser

Como menciona Giménez (2016, p. 23), cuando se habla de identidad se refiere a un concepto complejo, donde coinciden gran parte de las categorías centrales de la sociología, como la cultura, normas, valores, estatus, socialización, educación, roles, clase social, territorio/región, etnicidad, género, medios, entre otras.

Frosh (1999, p. 413) señala que: “Para desarrollar sus identidades, la gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo. Por consiguiente, las contradicciones y disposiciones del entorno sociocultural tienen que ejercer un profundo impacto sobre el proceso de construcción de la identidad”. De esta manera se ha reconocido que la identidad y la cultura forman un eje importante, al tiempo que se moldea a partir de los recursos culturales al alcance del (la) sujeto (a) cuando éste (a) se encuentra dentro de redes sociales y grupos donde interactúa en el contexto social general en el que se desenvuelve.

Autores como Bartolomé (1997, p. 42) refieren que la identidad “es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser sino formas del ser”.

Esto, si existe una realidad social que ha sido construida mediante la interacción y toma de decisiones que reajustan a las personas. Así, como señala Rocha-Sánchez (2009), la identidad se construye en procesos históricos-sociales cambiantes y ligados a contextos específicos. Cada persona desarrolla un sentido personal de sí misma en función de sus experiencias, de su historia, de sus características y de sus percepciones, así como en función de sus interacciones y de los valores y normas que rigen su cultura.

Desde la perspectiva de la psicología, Erickson (1968) menciona que la identidad es una afirmación que revela la propia identidad, tanto personal como cultural de los individuos. Asimismo, propuso que la identidad se daba como resultado de tres procesos: biológico, psicológico y social. De esta manera, el desarrollo de la identidad resulta ser un arduo trabajo que inicia en la infancia, recobra gran importancia en la adolescencia y continúa a lo largo de la vida.

Desde un punto de vista sociológico, Parsons (1968) puntualiza a la identidad como un conjunto de significados encontrados en una personalidad individual y que este conjunto determina la manera de actuar y dar sentido a dichas acciones, sin embargo, se hace hincapié en que no existe arbitrariedad personal en esos significados, sino que estos nacen de la interacción del sistema social con una interiorización de valores, símbolos culturales y normas que se comparten en dichas interacciones. Por lo anterior, la autodefinición de una o un sujeto se deriva de todos los aspectos que cultural y socialmente internaliza en torno a su *yo*, y no solamente de sus relaciones habituales, de cómo se observa y/o cómo actúa.

Alberti (1999, p. 106), coincide en la “corriente del interaccionismo simbólico, la cual considera que la identidad nunca puede considerarse adquirida de manera definitiva; por el contrario, su característica más importante es el dinamismo”.

La identidad constituye entonces una construcción personal pues comprende el reconocimiento de la peculiaridad y la exclusividad que permiten a un (a) individuo (a) saberse como único (a), pero al mismo tiempo, es también una construcción social, en tanto acumula los atributos que una sociedad utiliza para determinar categorías de

personas (identidad de género, identidad étnica, etcétera), de manera que un (a) sujeto (a) puede identificarse con determinado grupo y diferenciarse de otro (a).

Identidad social o colectiva

Para Giménez (2016) la identidad individual puede definirse como “un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”. No obstante, se ha discutido anteriormente que la autoidentificación también implica el reconocimiento de los (las) demás para que el (la) sujeto (a) se sienta perteneciente a la sociedad. Así, la identidad individual apela a lo único, y simultáneamente, a lo que se comparte socialmente entre grupos o colectividades.

De esta manera, desde un punto de vista sociocultural, la “*identidad social o colectiva*” comenzó a tomar auge y esta postula que la identidad se deriva de la pertenencia a grupos. En este sentido, autores como Hall (1996, p. 20), definen la identidad en función de las subjetividades y relaciones sociales de los sujetos, entendiendo entonces que la identidad “es el punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse”, a lo que puede ser interpretado como una articulación y no simplemente como un proceso unilateral.

Así mismo, Oehmichen (2005) menciona que se pertenece a un grupo cuando se comparte algo de las “*representaciones sociales*”, es decir, para pertenecer a una colectividad, se deben compartir valores, códigos y reglas, la convivencia implica, además, que tiene que haber cooperación y solidaridad entre los integrantes del grupo. Así que la identidad de un grupo autodefinido se acompaña por elementos culturales que pueden ser: formas de pensar, de vestir, de comer o de actuar, por lo que también se pueden llamar “*identidades culturales*”.

La pertenencia social se acompaña del desempeño de algún rol dentro de la colectividad considerada, pero sobre todo mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión (Giménez, 1997, p. 13).

Así entonces, la identidad social o colectiva es producto de la formación de redes sociales que son conservadas y estables en un mediano y largo plazo por algún organismo o entidad la cual define sus límites. De esta manera se estipula el simbolismo y sentido de la identidad social en el grupo de sujetos que se identifican con ella, y como menciona Castells (2001) que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder.

De esta forma, la hegemonía ejerce su poder dominante sobre los distintos grupos sociales, a partir del condicionamiento ideológico y cultural, desde la perspectiva histórica y colonial. Es imperativo reconocer que las y los individuos permanecen inmersos en un entorno construido a partir de relaciones binarias, en donde la colonialidad incide en la forma en la que se desarrollan las identidades.

Identidad étnica y etnicidad

Durante años se relacionó la identidad étnica con un conjunto de atributos objetivos que, al igual que el viejo concepto de cultura, definían la existencia o no de una identidad. Sobre la base de atributos como la lengua, la ropa, los caracteres físicos, se podía definir a un “*otro*” como perteneciente a un determinado grupo social (Bello, 2004).

Consecuentemente, la *identidad étnica*, Giménez (1994, p 170) la define como “una especificación de la identidad social y consiste en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los “grupos étnicos”. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social dentro de sociedades más amplias y envolventes”.

Fredrik Barth (1976), revolucionó el estudio de las identidades étnicas al afirmar que:

hay que concentrarse no tanto en los contenidos culturales constitutivos de esa identidad, pues varían con el tiempo y a través de los intercambios con otros grupos sociales, sino en la conservación de sus límites o fronteras, pues la persistencia de los grupos étnicos en contacto con otros, implica a su vez, no solamente las señales de identificación, sino la estructura de interacción que permite el mantenimiento de las diferencias culturales.

En este sentido, las identidades étnicas se pueden entender como una compilación cultural valorizada desde el interior, por medio de la cual los (as) sujetos (as) sociales se reconocen entre sí y delimitan sus fronteras, así se diferencian de los demás sujetos en un espacio específico y socialmente estructurado.

Desde un enfoque constructivista, la identidad de un grupo étnico es un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en la confrontación con el alterno, entonces nos encontramos en presencia de la etnicidad: concebida como un fenómeno de comportamiento, como la identidad en acción, resultante de una conciencia para sí (Carrasco, 2003), es decir, la etnicidad presenta en realidad una manifestación de la identidad étnica. En la medida en que las relaciones interétnicas se hacen más intensas y frecuentes, la etnicidad será más visible como resultado de la diferencia (Bartolomé, 2006).

Regularmente, el concepto de etnicidad llega a confundirse con los conceptos de cultura e identidad, pero este se trata de un concepto que sugiere la cimentación de lo étnico. Agrega Bello (2004, p. 45), “La etnicidad es un producto de relaciones sociales asimétricas, es también la base de las estrategias de los movimientos étnicos, el núcleo de producción de sentidos que politiza a las identidades, otorgándoles un carácter de disputa por el poder”. Así, indudablemente que la identidad étnica y la cultura se ven implícitas en la etnicidad, como también lo señala Baud (1996), pues la etnicidad tiene una relación directa con la identidad étnica, puesto que en la vida diaria los sujetos confirman su identidad a partir de los contrastes y características demostrables.

La etnicidad está relacionada con la política de la delimitación de la colectividad, con la división del mundo entre un grupo y otro, generalmente mediante determinados mitos

sobre un origen común y/o un destino común, y está sujeta a unos procesos constantes de lucha y negociación. Así mismo, tienen como objetivo promover la colectividad o perpetuar sus privilegios mediante acceso a los poderes del estado y la sociedad civil (Bastida-Rodríguez *et al.*, 2010).

Identidad de género

Lograr una definición propia de identidad de género no ha sido sencillo, en primer lugar, ya que el concepto de género ha sido objeto de discusión en las últimas décadas. Haraway (1995) sugiere que el debate con la categoría género reside en que este enfoca su discusión académica en la existencia ontológica de la “*identidad de género*”. La autora explica que la causa de ello reside en la insistencia epistemológica y política de excluir a las mujeres de la categoría naturaleza, y en su lugar colocarlas como objetos sociales construidos en el entorno cultural, y que incluso se autoconstruyen de acuerdo con la evolución histórica.

Crawford (2006), propuso un modelo sociocultural de cómo se hace género, y para ello propuso tres visiones o perspectivas para analizarlo. La primera perspectiva es sociocultural, es decir, el género es un sistema de organización en el cual los hombres poseen mayor poder y privilegios. Asimismo, es respaldado por una serie de creencias que justifica y conserva dicha organización social. Mientras que la segunda perspectiva es relacional, el género es considerado un *proceso dinámico de representación* del “ser mujer” o “ser hombre” en situaciones cotidianas, es decir, las diferencias en sus comportamientos e interacciones a partir de sus *ideologías de género*. La construcción simbólica de las relaciones, su comprensión y legitimación retoman un valor importante para las ideologías de género a nivel social. En este caso las prácticas y los discursos, son propuestos como los recursos sobre los que se cimientan las relaciones de género.

Finalmente, la tercera perspectiva corresponde a la individual, donde el género es un semblante de la identidad y de las actitudes del sujeto. Aquí, el género se convierte en un conjunto de intereses, expectativas y creencias que se relacionan a patrones más o menos aceptables de lo que significa ser un hombre masculino o una mujer femenina en una cultura específica.

Por lo anterior, existe una relación entre la identidad y género, esto debido a que la identidad de género se transforma, a final de cuentas, en una práctica propia del rol de género y éste último conforma la expresión de la identidad de los (as) sujetos (as).

La existencia de una autocategorización como mujer o como hombre, de acuerdo con lo culturalmente aprendido, y la construcción de la identidad de género a nivel individual, no se producen sino hasta que existe una interacción con situaciones y eventos que lleva a aprender roles, conductas y estereotipos, desarrollándose en el sujeto un sentido de masculinidad y/o feminidad. En las sociedades organizadas genéricamente todas las personas tienen una identidad de género, cada quien es, siente y sabe que es hombre, mujer, u otra categoría asignada por la sociedad y/o autoasignada.

Según Alberti (1999, p. 107), “no hay identidad de género si ésta no se inscribe en una normatividad identitaria más amplia que es la que proporciona la etnia o la cultura”.

Esta perspectiva significa la pauta para encontrar los modelos de identificación que siguen las mujeres rarámuri durante los procesos de migración e incorporación en la ciudad; así como también ayudará a comprender sus identidades a partir del conocimiento de los grupos a los que pertenecen, más específicamente, por sus similitudes y sus diferencias.

Piedra Guillen (2004) señala que el género “es el campo primario dentro del cual se articula el poder” (p. 133) y las relaciones sociales, relaciones que por lo general se encuentran marcadas por las desigualdades, sobre todo en lo tocante a la división del trabajo, las tareas relacionadas con la procreación y crianza, la distribución y acceso a recursos materiales y simbólicos.

Relaciones culturales: multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad

Las esferas del desenvolvimiento de las relaciones entre culturas, tema de especial interés en el presente estudio, son importantes para su identificación, en la medida en que la interculturalidad es diferente de la multiculturalidad y la pluriculturalidad.

Walsh (2005), define a la multiculturalidad como un término meramente descriptivo. Se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. En este sentido, la tolerancia del otro es considerada central. Jakubowicz (1984), señala que el multiculturalismo ofrece a las comunidades étnicas la tarea de conservar y desarrollar sus diferentes culturas mediante la ayuda gubernamental, pero no se implica en la lucha contra las medidas políticas discriminatorias que afectan a los individuos o clases de personas. De esta forma, la desigualdad social se oculta, es decir, una cultura de las muchas existentes, mantiene su dominación sobre las demás, al conservar, al mismo tiempo, intactas las estructuras que privilegian a algunos sobre todos los demás.

De acuerdo con Fernando Garcés (2009, p.24), la multiculturalidad se define como “la simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio sin hacer referencia a sus mutuas relaciones”, quien conversando con las propuestas de Catherine Walsh, 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. 24).

Wieviorka (2003), agrega que el multiculturalismo no está implicado en eventuales procesos de intercambio o de diálogo entre las culturas que él reconoce, es decir, el multiculturalismo, no fomenta un proceso de interculturalidad eventual. En cambio, existe una distancia eurocentrista que respeta las culturas locales, sin acercarse de forma específica a alguna e interactuar con ella. Esto es, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, donde, según Zizek (1998), el sujeto multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada.

Se observa otro fenómeno de las relaciones entre culturas, la pluriculturalidad, que es vista desde la óptica de la cultura dominante, como lo señala Walsh (2005) pues esta forma refleja la convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blancos-mestizos. Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, sin embargo, es importante destacar el hecho de que las culturas “*subalternas*”, según la cultura central, enriquecen al país, pero éstas no son tomadas en cuenta por las instituciones en el poder en el diseño de programas basados en dichas culturas, sino que, pueden ser

incluidas en programas gubernamentales pero diseñados bajo las condiciones, necesidades, y tomando en cuenta los usos y costumbres de solamente la cultura dominante.

La interculturalidad, a diferencia de las anteriores, promueve la comunicación entre diferentes culturas, el encuentro cultural para contrastar y aprender mutuamente, la toma de conciencia de la diferencia para resolver conflictos (Bernabé, 2012). Walsh (2005), entiende a la interculturalidad como un fenómeno que busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder.

Es decir, su importancia radica en la necesidad de pactar los derechos de las culturas indígenas, afros y otros excluidos, involucrando proyectos sociales, jurídicos y políticos, favoreciendo el acceso a la igualdad en los procesos de intercambio, prácticas y encuentro entre los sujetos que constituyen las diferentes culturas.

Dentro de la perspectiva y lucha sociopolítica actual, la atención está centrada en intervenir en los campos de marginalización y subalternización, menciona Walsh (2005), y el campo del conocimiento es uno de ellos. La construcción de una nueva iniciativa indígena con relación al problema del saber, lo que la autora denominó *política epistémica*, en torno a la interculturalidad, la cual está dirigida a enfrentar y transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no moderno y local, al frente de la universalidad y no temporalidad del conocimiento occidental.

UNFPA (2012, p. 24), menciona que, en términos del desarrollo de un enfoque intercultural en un ámbito global, la preocupación por la interculturalidad va asociada a la importancia que ha adquirido la diversidad y las cuestiones relativas a la identidad. Al respecto, Estermann (2014, p. 357) concuerda y toma en cuenta a la interculturalidad como una herramienta crítica y emancipadora, y señala que esta tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género.

Para Aurora Bernal (2003, p. 97), lo “intercultural es el adjetivo que designa las acciones de interacción entre individuos de diversas culturas”; y sostiene que uno de los planteamientos de la interculturalidad es “que la convivencia entre personas de diversas culturas se resuelve si se establecen relaciones interpersonales. Convivir implica intercambiar y compartir entre personas”.

Catherine Walsh (2008) explica la teoría de la interculturalidad, entendida desde la resistencia frente a la colonialidad. Al respecto, la investigadora señala que “Desde su significación en el seno del movimiento indígena ecuatoriano y como principio ideológico del proyecto político de este movimiento, la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad” (p. 140-141).

En este sentido, Walsh afirma que, más allá de reconocer o incluir lo diferente dentro de la estructura social establecida, el objetivo de la interculturalidad es:

implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. (p. 141)

Asimismo, en otra de sus investigaciones, Catherine Walsh (2018), hace alusión a que “la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir [...] No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder más, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes de y desde la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas” (p. 35).

Por otra parte, para Rosario Ayala y Emma Zapata, la interculturalidad implica “el contacto e intercambio entre culturas, en términos equitativos; en condiciones de igualdad” (2017: 18), el cual debe establecerse no solo desde términos étnicos, sino también “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).

Así pues, la interculturalidad es una lucha en proceso, sin embargo, este concepto ha tratado de ser adoptado por las mismas instituciones del poder hegemónico para suponer que, a través de mecanismos de inclusión, se está cerrando la brecha de desigualdad, situación que está lejos de la realidad.

Sobre este tema, Fidel Tubino Mongilardi (2005, p. 2), considera que la interculturalidad actual en América Latina “es, pues, una oferta ético-política de democracia inclusiva de la diversidad alternativa al carácter occidentalizante de la modernización social”. Con esto, el pensador peruano apunta a la influencia del pensamiento moderno de occidente sobre los pueblos latinoamericanos, en donde los actores hegemónicos ofrecen a los otros, es decir, a los dominados, la oportunidad de insertarse y pertenecer (no coexistir) a la estructura ya definida bajo la conceptualización de pueblo o sociedad.

Ayala-Carrillo y Zapata- Martelo (2017, p. 18) mencionan que “al reconocer las diferencias de cada grupo, valorar sus particularidades y sus conocimientos, se pretende romper con la historia hegemónica y reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales un convivir de respeto y legitimidad”. De tal manera que, y siguiendo los planteamientos del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (2012, p. 24), el enfoque intercultural está orientado al reconocimiento de la coexistencia de diversidades culturales en las sociedades actuales, las cuales deben convivir con una base de respeto a sus diferentes cosmovisiones, derechos humanos, y derechos como pueblos.

Como en todas las relaciones, incluso en las interculturales existen los conflictos. Sin embargo, como señalan Martínez-Corona y Hernández-Flores (2012, p. 50):

en la medida en que se pongan sobre la mesa las necesidades, intereses, percepciones y valores de los distintos grupos culturales, y que los actores estén convencidos de emprender un diálogo que se rija bajo los lineamientos que prescribe la interculturalidad, será posible que incluso las visiones más encontradas puedan reconocerse, comprenderse y confluir en proyectos de largo plazo que beneficien a todos.

Asimismo, desde la perspectiva de género, Estermann (2014, p. 359) refiere que no existe un verdadero diálogo intercultural sino se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia y androcentrismo). De acuerdo con, Ayala-Carrillo y Zapata-Martelo (2017, p. 18-19) “el reconocimiento de la interculturalidad debe basarse en la deconstrucción de pensamientos colonizadores y patriarcales, ya que, de no ser así, se corre el riesgo de proponer acciones que reproduzcan y legitimen los conocimientos hegemónicos”.

Ante este panorama, se han consolidado alternativas epistemológicas que propician el desprendimiento de esta perspectiva colonialista de la realidad social de los grupos que coexisten en América Latina. Una de estas propuestas es la interculturalidad crítica, a la que

se la entiende como una herramienta más de emancipación que visibiliza y denuncia la situación real de desigualdad, de opresión y aspira a subvertirla en todos sus niveles y formas para crear –al menos como proyecto político de transición– un mínimo de paridad de condiciones entre los hoy subalternos y oprimidos, y los dominantes, para abrir la ruta de un nuevo proyecto social. (Viaña et al., 2009, p. 8)

De esta forma, la interculturalidad crítica propone forzosamente procesos de decolonización, y, según Josef Estermann (2009), “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” (Viaña et al., p. 65).

Todo lo anterior resulta de particular interés para el presente trabajo, ya que se retomará a la interculturalidad y la perspectiva de género en la interacción y desenvolvimiento de las mujeres rarámuri en el contexto de la vida mestiza, y resulta esencial para visualizar el estado de armonización, resolución de conflictos, intercambios culturales y demás situaciones individuales y relacionales desde que ellas migraron a la ciudad.

Feminismo crítico

La Teoría Crítica, heredera de la dialéctica marxista, se desarrolló primeramente por la Escuela de Frankfurt, y se forjó como tarea fundamental la lucha contra el positivismo. Como argumenta González (2002), su forma ideológica era más elevada y profunda sobre el capitalismo avanzado; como la actitud teórica e ideológica cuyo único fin, en el marco de la sociedad actual, es servir de instancia legitimadora al modo de producción y a la ordenación social vigente. Del mismo modo, el cometido esencial de la Teoría Crítica debía consistir en desenmascarar tal función legitimadora, liberando aquellas fuerzas cuyo interés objetivo reside en la transformación de las estructuras sociales vigentes, en la construcción de un mundo donde el sujeto conozca la posibilidad real de autodeterminación libre y consciente.

Cabe aclarar que las aportaciones de la Teoría Crítica desde la Escuela de Frankfurt hasta Habermas resultan en una invaluable y larga discusión, por lo que aquí se rescatan los puntos más importantes como preámbulo al feminismo crítico.

Jürgen Habermas (1966, como se citó en González, 2012) propuso en su teoría la categoría de *autorreflexión*, la cual ocupa una posición central en cuanto procedimiento (y actitud vital) que sitúa a la conciencia en la posibilidad de emancipación frente al condicionamiento objetivador que sobre ella quiere imponer el mundo externo. Según Habermas, los seres humanos, no sólo se reproducen mediante actividades teleológicas orientada a un fin, sino también mediante procesos cooperativos de interacción que les permiten establecer fines comunes y coordinarse para llevarlos a la práctica. La conciencia individual no se forma en la relación del individuo con un mundo exterior, natural o social, que se le presenta como objeto, sino a través de la intersubjetividad, de

la interacción comunicativa con otras y otros sujetos conscientes en el contexto institucional de una sociedad, contexto en el que los individuos se desenvuelven en actitud participante y no sólo objetivante.

El objetivo de las teorías y pensamientos críticos, según Carosio (2017) es explorar las vertientes del cambio social en sus proyectos y propuestas, se trata de un pensamiento propositivo que aspira a reinventar las emancipaciones sociales, busca prefigurar nuevos mundos posibles, así como quebrar consensos establecidos que, casi siempre, son conservadores. González y Rosenmann (2010), señalan que el pensamiento crítico social posee tres principales desafíos: el impedimento para que el sistema hegemónico actual resuelva los problemas mínimos de una mayoría de la sociedad, la destrucción de los recursos naturales y el peligro de una guerra mundial.

Carosio (2017), reflexiona sobre los retos actuales que enfrenta el pensamiento crítico y concluye que se trata de la necesidad de pensar desde nuestras realidades, nuestras propias vidas en América Latina y el Caribe, para transformarlas en vidas buenas en sociedades más justas. Un pensamiento crítico que desafíe los poderes hegemónicos y visibilice los saberes sometidos y las memorias silenciadas. En este contexto y recordando la liberación y emancipación mencionada en primera instancia por Habermas, décadas antes, Carosio (2017) también indica que la emancipación es más que la alternativa al poder establecido, es la construcción de sujetos, de hegemonía y de relaciones sociales que no sean enajenantes. Por ello, la creación de los referentes de sentido para la emancipación es esencial para superar las formas tradicionales de dominación.

Durante la década de los noventa, el pensamiento crítico latinoamericano fue ampliando su mirada y descubrió el feminismo, favorecido por convenios internacionales que impulsaron líneas de investigación sobre temas de género, así como por la creación de los estudios feministas al interior de las universidades, promovidos por académicas militantes del feminismo y por la emergencia de nuevos movimientos sociales de mujeres que resistían las políticas neoliberales (Carosio, 2017).

Para el pensamiento crítico desde el feminismo y haciendo referencia a la misma emancipación, Valdivieso (2007, p. 8) señala que:

Recuperar la historia de las excluidas del relato tradicional fue considerado, en años recientes por el movimiento de mujeres, una necesidad para su reconocimiento como sujetas políticas. Acceder al pasado para comprender el presente, hacer visible lo invisible, han sido los principios orientadores de las investigaciones. La realización de esa tarea ha favorecido la recuperación de la memoria colectiva femenina y ha dimensionado el papel que cumple ésta en la elaboración de las construcciones sociales.

Así, el uso de planteamientos con perspectiva de género en investigaciones formales de diversa índole, brinda la oportunidad de replantear las condiciones de las y los individuos, en función de un análisis horizontal en términos sociales y culturales, y a partir del punto de vista femenino.

De esta forma, los planteamientos feministas dentro de un estudio social permiten desentrañar las relaciones de poder que consolidan la estructura del sistema occidental, visibilizando el problema de género que atañe a los diferentes sectores sociales, de acuerdo con el giro de cada investigación.

Por eso es importante mirar desde esta perspectiva, es decir, desde las subjetividades de cada mujer rarámuri migrante, para conocer sus experiencias en lo individual, los contextos que favorezcan o retengan su emancipación y sus estructuras y la transformación de éstas, no objetivadas, no silenciadas, no invisibilizadas. El reconocimiento de sus verdades y la exploración de sus identidades en el contexto que les toca vivir.

Conocimiento situado

Para desarrollar esta investigación, es fundamental presentar la categoría de conocimiento situado, la cual, de acuerdo a Ramón Cortés (2017), enmarca el reconocimiento y la delimitación de las condiciones particulares de quien realiza la

investigación, a fin de detectar la mirada subjetiva de el/la investigador/investigadora y evitar una perspectiva totalizadora.

Al respecto, teniendo en consideración que esta investigación parte del enfoque de género, y tomando en cuenta que “nadie escapa a la clase, a lo sexual, al género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2014, p. 376), es importante hablar a grandes rasgos acerca de mí, para situar el conocimiento y comprender mi perspectiva y contexto en el momento en el que realicé este trabajo de investigación.

Soy una mujer cisgénero, heterosexual, originaria de la ciudad de Chihuahua. Soy mestiza y, aunque no formo parte de la comunidad rarámuri, existe la interacción con las y los integrantes de esta etnia, debido al contexto sociocultural de la región.

Soy administradora, con maestría en Ciencias de la Productividad, y a lo largo de mi carrera profesional he trabajado con diversos grupos de mujeres. Sin embargo, mi acercamiento al feminismo fue debido a un enfrentamiento ideológico con un hombre dentro del ámbito académico, quien me negó la posibilidad de desarrollar un proyecto de investigación con enfoque de género para mi comunidad. El apoyo de una docente me permitió replantear mi propia concepción del feminismo, y adentrarme a los estudios de género. Posteriormente, tuve la oportunidad de conocer el proyecto de la cooperativa textil que se aborda en esta investigación.

Estas experiencias me han permitido identificar poco a poco la influencia del heteropatriarcado y la colonialidad dentro de los procesos de desarrollo humano por los que he transitado. Después de un largo proceso ideológico y emocional, puedo decir que actualmente me considero feminista y soy defensora de la comunidad LGBT+.

Rarámuris en el estado de Chihuahua

Una mirada a la cosmovisión de los (as) rarámuris y el papel de las mujeres dentro de la etnia

De acuerdo con Carlo Bonfiglioli (2008), la cosmovisión se puede entender como el conjunto de normas estructurantes desde la cual se producen las diferentes

concepciones de la naturaleza y las relaciones entre los distintos tipos de objetos y de seres, en un contexto de distintas dimensiones temporales y espaciales, generando en los involucrados una identidad propia de su papel y lugar en el universo, dando forma a la visión de sí mismos/as y de sus entornos tanto comunitarios como universales. Al igual que otras etnias americanas originarias cuyas actividades principales son la siembra, caza y pastoreo, la etnia rarámuri tiene una cosmología encaminada a la veneración de la naturaleza y a las fuerzas de creación y destrucción superiores (conocidos como Dios y el diablo de manera informal), además del mestizaje de su cultura originaria con la religión católica de forma que guardan las distintas festividades de esta, asimismo de varias de sus tradiciones originarias muy a pesar del mestizaje cultural.

Para Sánchez (2010), “la cosmovisión se puede describir como los lentes, modelo o mapa desde el punto de vista del cual las personas perciben la realidad”. Más adelante señala que una de sus características es que se aprende del ambiente en el que la persona crece, durante su proceso de interculturización. Desde el nacimiento se inicia con el aprendizaje del idioma, costumbres, pero también de las suposiciones, premisas y conceptos básicos de la madre y padre, familiares y comunidad. Otra característica es que la cosmovisión se absorbe antes de que la persona pueda analizarla y evaluarla, es decir, las suposiciones de la cosmovisión se asumen sin un razonamiento previo. Es importante considerar que se debe diferenciar entre religión y cosmovisión, si bien es cierto que se relacionan entre sí, existen diferencias significativas; la religión comprende conceptualizaciones y supuestos relacionados con seres sobrenaturales y rituales, mientras que la cosmovisión consiste en las suposiciones y conceptualizaciones centrales referentes a la vida sobre las cuales las personas basan su comportamiento, según lo explicado por Sánchez (2010).

Como ya se ha expuesto, cosmovisión es la visión o perspectiva sobre el universo, la tierra y la vida que las personas adquieren desde su niñez, que se rige por la cultura y que va delimitando su propia identidad como parte de la sociedad a la que pertenece. Hablar de la cosmología rarámuri es adentrarnos a un vasto y extenso tema que varía entre la misma comunidad y que entre la sociedad mestiza no está tan socializado. Al respecto Saucedo (2015), señala que se trata de un conocimiento que en términos

generales aparenta ser escueto, difuso y poco elaborado (especialmente si se les compara, por ejemplo, con el de algunos pueblos indígenas de tradición mesoamericana), sin embargo, para esta investigación se retomaran aspectos relevantes que nos acercaran a la cultura de la Sierra Tarahumara, pero enfocándonos en particular al rol de las mujeres rarámuri.

Desde la visión cosmogónica de los (as) rarámuri, el alma desempeña un papel esencial en la vida rarámuri, ocupando su pensamiento permanentemente en la medida en que casi todo lo que ocurre obedece al estado en que se encuentra el alma o almas que el cuerpo de la persona como hogar y receptáculos del alma, sin embargo para este grupo social, no solo las personas poseen alma (*isiga*); también la tienen el resto de seres vivos (animales y plantas), por lo que no es un distintivo humano (Delgado, 2007). Uno de los ejes principales de la cosmogonía rarámuri es que se dice que el tres y el cuatro son los marcadores que identifican al hombre de la mujer y corresponden al número de almas que se les asigna. Según De Tagle (2017) hace referencia a la leyenda en la cual se cree *que* “Dios, al crear al hombre, le sopló tres veces para darle así las tres almas que todo varón indígena posee. Mientras que, a la mujer indígena, por ser “hueca de su vientre”, le sopló cuatro veces, para darle un alma más y permitirle así poder tener hijos”.

De Tagle (2017) explica que actualmente las relaciones dentro de la sociedad rarámuri son simétricas, esto quiere decir que son recíprocas y de cooperatividad. También apunta que su sentido de ética es muy particular respecto a las deidades, plantas, además de extenderse hacía las relaciones interpersonales, familiares y comunitarias.

Sobre las formas de como la reciprocidad opera actualmente al interior de la sociedad rarámuri destaca, en el ámbito de la familia nuclear, y mediando la relación entre padres e hijos, la reciprocidad balanceada, pues existe una tendencia a valorar y respetar la individualidad y la función que según el sexo y la edad se desempeñe. Además de un alto sentido de respeto hacia el lugar y la jerarquía de cada integrante de la familia (De Tagle, 2017).

Aunque se menciona que la estructura de las relaciones en la sociedad rarámuri se basan en la reciprocidad, destacan algunos aspectos que revelan que en la mayoría de las

comunidades en México existe un sesgo de desigualdad hacia las mujeres, por ejemplo, no siempre pueden aspirar a posiciones de poder por las actividades de crianza y del hogar que se les atañe comúnmente.

Varias de las tradiciones originarias de la sociedad rarámuri son encaminadas al relato de historias ancestrales de su etnia, los mitos creadores tanto del universo como del hombre y los animales, la vida de los diferentes seres de la región, sucesos históricos relevantes, la búsqueda de una conexión con fuerzas naturales que van más allá de su capacidad y comprensión (a través del uso de plantas como el peyote en rituales), danzas, ritos y sus distintos significados además de las figuras de los chamanes como sanadores y tejedores de maleficios es una constante para ellos, esto representando a la faceta más originaria de su etnia. Así como la observación de las nuevas tradiciones de la religión católica traída por los españoles durante la conquista y debido a las prédicas jesuitas en la región hace más de 150 años, propiciando un mestizaje cultural adoptando nuevas festividades y tradiciones tales como la semana santa, que son observadas con especial cuidado entre los miembros de la etnia debido a la profunda y muy arraigada espiritualidad y respeto por los símbolos religiosos que, originarios o adquiridos por la etnia a través del transcurso del tiempo, demuestran ser ahora parte de su cultura (SEGOB, 2020).

Como lo menciona Acuña (2007, p. 41):

El género constituye un criterio universal para la asignación de papeles sociales y en todas las sociedades se dan dos circunstancias inequívocas: en primer lugar, que los dos sexos poseen diferentes papeles procreadores y reproductores que pueden ser o no alterados en el futuro; en segundo lugar, que en función de las necesidades y demandas culturales puede cambiar el componente de género que posee la asignación de la mayoría de los papeles económicos, políticos o religiosos.

Es decir, los roles sociales se encuentran definidos tanto por las necesidades de la comunidad, como por la visión de la comunidad respecto de lo que considera como

socialmente aceptable o inaceptable, por lo mismo hemos de analizar previamente el método de organización social de este pueblo originario.

Datos infográficos proporcionados por SEGOB (2020), nos mencionan que la unidad social básica es la familia nuclear formada por el padre, la madre y los hijos (a quienes nunca regañan, asignan responsabilidades desde muy pequeños y dan la libertad de decidir sobre sí mismos indistintamente a su sexo). El inicio de la vida familiar tiene su origen cuando la pareja recién casada va a vivir a casa de los padres de la mujer y en cuanto les es posible tener (por requisitos de edad y capacidades de la familia misma) casa y tierra se establecen por separado, dando lugar a un nuevo núcleo familiar.

Naturalmente a esto se procede con el nacimiento de los y las hijos (as), en el idioma rarámuri se usa la palabra *Tereque* para referirse a la niña y *Towí* para el niño. Como se indicó anteriormente a los hijos (as) nunca se les reprenden ni se les castigan físicamente, y desde muy pequeños (as) les dejan la responsabilidad del cuidado de algunos animales o tierras y sobre todo de decidir por ellos (as) mismos (as), dado que su cultura les dicta que indistintamente a su género deben aprender a ser autosuficientes.

En el nacimiento no hay una distinción para el niño o la niña: todos son *muchí*, término genérico empleado para él o la recién nacido (a), que recibe las mismas atenciones de la madre y demás familiares, así lo explica Acuña (2007) y menciona que sus interlocutoras mostraron mayor preferencia por los hombres, indicaron que esto se debe a que ellos: “tienen más posibilidades de ganarse la vida en el futuro y generan menos problemas que las mujeres (apreciaciones que son muy discutibles)”. Posteriormente se le asigna un nombre a *muchí*, durante la *tesgüinada* celebrada por el bautismo del rito católico. Antes o después se realiza el ritual más significativo de todos, el *morema* o bautismo de fuego, *el desarrollo es el mismo*, “independientemente del sexo de los anfitriones, con la diferencia de que el niño será distinguido por el número 3 y la niña por el 4, marcadores simbólicos que acompañarán a él o ella durante toda la vida”.

La distinción de géneros se da a partir de los seis años de vida, a partir de esta edad la joven mujer rarámuri nunca expone su cuerpo; aún después de estar casada, no se quita la ropa frente al marido e incluso hace la consumación del vínculo matrimonial vestida.

Dicha reserva frente a las prácticas sexuales se hace de lado en las reuniones sociales de las jóvenes conocidas como “tesgüinadas”, debido al uso de la bebida alcohólica de maíz fermentado, donde la población joven puede comenzar la comunicación y contacto con miembros del género opuesto y cuya práctica es una forma socialmente aceptable de iniciación libre en la vida adulta plena (Delgado, 2007).

Las tesgüinadas, son uno de los espacios más importantes para la interacción y comunicación entre los diversos miembros de varias familias en una o más regiones, estas se celebran durante todo el ciclo agrícola (desde la siembra hasta la cosecha) y las ceremonias ligadas a ellas, así como en los trabajos de construcción de la vivienda y de cercas, concertación de futuros matrimonios, informe de los nacimientos y decesos suscitados entre los miembros de las distintas rancherías de las comunidades, así como intercambio de información que es de relevancia vital para la vida comunitaria de la etnia indígena rarámuri. Por ende, estas reuniones son de importancia vital para la sociedad rarámuri, siendo el principal modo de intercambio de información entre los miembros de la comunidad. Además de estas reuniones, los habitantes de las rancherías que pertenecen a un pueblo se reúnen de manera consuetudinaria durante los domingos y los días de fiesta.

En cuanto a la organización política de los pueblos rarámuris, estos se encuentran organizados en poblados que administran un determinado número de rancherías, dentro de estos espacios geográficos encontramos como elementos centrales a la iglesia, la escuela, la tienda de asistencia social y la clínica médica. Administrando el pueblo se halla un gobernador o *síriame*, quien administra las reuniones semanales de los domingos y da un sermón o *nawésari*, actúa como la figura de un juez y mediador en los conflictos suscitados en las comunidades, es el principal organizador de las fiestas del pueblo y es el representante de la comunidad que administra ante las autoridades, para el correcto cumplimiento de sus funciones este se vale de un segundo y tercer gobernador, quienes funcionan como consejeros y lo suplen en su ausencia.

Asimismo, como autoridades auxiliares el gobernador designa a uno o dos generales por comunidad que actúan como mensajeros entre las comunidades y son apoyados en su tarea por subordinados denominados como capitanes. En cuanto a las figuras menores

está el denominado alguacil quien es el encargado de distribuir los bastones de mando a los gobernadores y de guardarlos en la iglesia, siendo un símbolo de la autoridad y funciones de estas como un deber divino y que por lo mismo su correcto cumplimiento es primordial. Además, también se encuentra un mayor que concreta matrimonios y aconseja en caso de dificultades sociales y situaciones de emergencia, un maestro que es el encargado de rezar en tarahumara durante el culto religioso dominical. Esta estructura de mandos, autoridades y auxiliares se modifica entre las diferentes comunidades de acuerdo con las necesidades y condiciones de la misma, ya que estas no tienen un número definido para los distintos cargos.

Para describir el rol de las mujeres rarámuri en su comunidad podemos comenzar de manera cronológica con el nacimiento y terminando con la muerte, atravesando por los instantes más característicos del desarrollo, tanto en el ciclo vital biológico como el ciclo vital social, los mismos que manifiestos por ritos de transición entre las distintas etapas, muestran considerables cambios en los diferentes roles y funciones que son asignados en razón del género y mismos que cada fase exige en el desempeño de la vida social.

Iniciando por el nacimiento nos damos cuenta que no hay una diferencia relevante entre sexos biológicos de los neonatos, incluso se les nombra con el mismo término, *muchí*. Los nombres de los neonatos son decididos durante una tesgüinada, por las y los adultos de la comunidad, los padres y los miembros de la organización política de las comunidades.

Durante los primeros años no existe mucha diferencia entre los ritos y ceremonias de inicio en la vida social de los *muchí* que, a los pocos días de nacer, pasan a ser llamados *tewé* (si es niña) o *towí* (si se trata de un niño). En estos primeros años de vida, una vez que los infantes comienzan a caminar, tanto *tewé* como *towí* pasarán la mayor parte del tiempo ocupados con sus juegos infantiles (muchos de los cuales, como cualquier otro juego, son una especie de entrenamiento para la vida adulta). Entre todos ellos destaca uno "las casitas", juego de simulación de la vida adulta en donde se emulan las tareas y obligaciones del hogar del padre y la madre respectivamente. A partir de los cuatro o cinco años comienzan a ayudar en las tareas domésticas y del campo que los padres les encargan y lo hacen muchas veces de manera lúdica, inventando e imaginando

escenarios dedicados primordialmente a la diversión, al tiempo que realizan las tareas que por sus tempranas edades les son encomendadas tales como el acarreo leña y agua, o pastorear a los rebaños de ganado caprino, ovino y bovino y la alimentación y cuidado de otros animales domésticos (generalmente ganado menor como el aviar y animales de compañía como perros).

Como ya se había mencionado, la primera distinción de género surge a los siete años, pero tiene que ver más bien con aspectos relacionados con la corporeidad (Delgado, 2007), y no es hasta los diez u once años, que las labores realizadas por los infantes se encuentran más diferenciadas, cumpliendo con las tareas que le serán asignadas después del matrimonio de acuerdo con su género, si bien ambos pueden acarrear leña será *towí*, o sea el niño, quien use la herramienta para cortarla; ambos pueden cosechar y desgranar maíz, sin embargo la niña o *tewé*, será quien se encargue de la preparación de las tortillas y los alimentos; en cuanto a las labores del campo las niñas se encargarán de arrear y pastorear a los rebaños de ganado, mientras que los niños acompañarán más al padre a la milpa para hacer y apoyar con las distintas labores relacionadas con esta, como arar, sembrar, deshierbar, etcétera.

En ambos casos, tanto niños como niñas, poseen un amplio margen de acción para realizar lo que consideren hacer o realizar las obligaciones concernientes al núcleo familiar (cosecha, elaboración de alimentos, pastoreo o actividades de diversión y ocio), siendo que los padres no buscan una coacción física o verbal, dando lugar a la consideración de los infantes como seres pensantes y por lo tanto personas conscientes de sus acciones u omisiones.

Como menciona Bonfiglioli (2008), la consideración social entre géneros no está delimitada puntualmente por el factor de la edad, sino que esta se determina por el estado civil de los individuos, ¿a qué nos referimos con esto? Sencillamente, a que una joven puede ser llamada y tratada como *tewé* hasta los veinte o treinta años si aún no se ha casado, siendo la celebración del matrimonio, el motivo para cambiar a un nuevo estatus social. Las causas por las cuales el matrimonio se puede dar de manera tardía en comparación con otras etnias son socialmente aceptadas y se delimitan en varios aspectos desde el económico (en búsqueda de empleo y adquisición de bienes) hasta

relacionadas con el núcleo familiar (como visita y cuidado de familiares enfermos, por ejemplo).

Acuña (2007), señala que el matrimonio se celebra una vez que se ha determinado por la comunidad que ambos individuos están preparados para la realización de las labores que son necesarias para la subsistencia, asegurando que tanto la mujer como el hombre saben hacer prácticamente todo aquello que puede asegurar su supervivencia, tanto como individuo y como matrimonio, en caso de quedar solos por tiempo prolongado e indeterminado. Dichas capacidades hacen que *tewé* y *towí* cambien de estatus y pasen a ser considerados *mukí* y *rejói*, lo cual supondrá acceder a los compromisos y responsabilidades (y por supuesto observación de estas mismas obligaciones) de las personas adultas, con pleno goce de las diferentes atribuciones que esto acarrea.

Entre dichas atribuciones, las principales son que la *mukí* o mujer ya esposa, podrá ser madre y asistir a las *tesgüinadas* con su marido; el hombre ya marido *rejói*, podrá acceder a los cargos de autoridad de la comunidad (capitán, general, mayora, *siríame*, etcétera), y como nueva familia podrán organizar *yúmarí* (ritual de curación y acción de gracias) y participar de *tenanches* (fiestas), ofreciendo animales en sacrificio y *tesgüino* en las fiestas.

La función reproductiva de la *mukí* es esencial en el matrimonio; tanto es así, que la esterilidad en la pareja es motivo justificado de divorcio. La propiedad de la tierra, de los animales y enseres no se ajusta a un mismo esquema en la sociedad rarámuri; aunque en teoría toda persona adulta debe poseer suficiente tierra para satisfacer sus necesidades y todos los niños y niñas heredan por igual del padre y la madre, esto cambia según la comunidad de que se trate (Pintado, 2004).

No obstante, es práctica habitual que, aunque tras el matrimonio *mukí* y *rejói* compartan sus bienes, cada cual posea el derecho de propiedad sobre lo suyo, que seguirá acompañándole en caso de divorcio, procediéndose entonces a la separación de bienes. Como vemos aquí las obligaciones si bien pueden continuar siendo las mismas pueden presentar algunas variaciones respecto al género, vemos que las atribuciones o derechos en la vida política se dan casi exclusivamente para el hombre después del

matrimonio en comparación a diversas disposiciones legales observables en la historia pasada sobre todo con el alcance de la mayoría de edad y derecho para votar relegado en ese entonces solamente para los hombres, que para 1910 se obtenía a los 21 años si se era soltero y a los 18 si el individuo era casado (Bonfiglioli, 2008). Lo anterior es otro claro ejemplo de que, aunque se habla de relaciones recíprocas entre las mujeres y hombres rarámuri, no hay una igualdad de derechos.

Como ya se ha mencionado, tradicionalmente la figura de la mujer, se dedica de manera casi exclusiva a las diversas tareas del hogar, tales como la crianza y el cuidado de los hijos, la cocina y preparación de alimentos, el acarreo de agua, el lavado y arreglo de ropa, la manufactura textil, la cestería y la cerámica. Los hombres, por su parte, además de la preparación y mantenimiento de las milpas se ocupan de la construcción de la casa, de los silos para almacenar grano, de la recolección y acarreo de leña, la captura de animales salvajes y la elaboración de herramientas agrícolas (arado) e instrumentos musicales (violines), tareas que tienen mucho que ver con el empleo del hacha (Delgado, 2007). En este sentido, las mujeres rarámuri siguen sufriendo la opresión del patriarcado ancestral de su cultura, a pesar de contar con una mayor independencia económica, gracias a los bienes heredados por la madre y el padre, de tener cierta libertad para realizar actividades asignadas para los hombres en caso de ausencia, de contar con una amplia sabiduría en relación a su cosmovisión y de muchos otros aspectos que las diferencian de otras comunidades.

De la Sierra a la Ciudad: la migración del pueblo rarámuri

La migración de las y los integrantes de las comunidades rurales a las ciudades es una problemática que ha tenido diversos matices en el desarrollo socioeconómico de México, y en general de América Latina. Al respecto, Lourdes Arizpe (1978, p. 9), explica que la migración campo-ciudad se ha presentado como un “fenómeno distintivo de los países de regiones de capitalismo periférico en la segunda mitad del siglo XX”.

De acuerdo con esta autora, el desplazamiento de las comunidades campesinas cristaliza los cambios económicos, sociales y culturales que propició la modernidad durante el siglo XX. Entre estos factores, enlista la expansión del sistema capitalista, la

industrialización, la urbanización y la transculturación, aspectos que son característicos de la época.

Por su parte, la investigadora Patricia Arias (2013), acota este suceso a una temporalidad específica. En su texto *Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico: discusiones y estudios recientes*, la autora explica que “en las nuevas regiones migratorias la intensificación de la migración y el cambio en el patrón migratorio se han acelerado desde 1990, es decir, en apenas dos décadas” (p. 102).

Este hecho está íntimamente ligado con el concepto del progreso que se instaló en los entornos urbanos, a partir de la adopción del modelo neoliberal.

Antes de entrar de lleno al tema que corresponde, es prudente acotar que en la sierra madre occidental, entre los estados de Chihuahua, Durango y Sonora, se ubica la Sierra Tarahumara, más del noventa por ciento de la población rarámuri se encuentra asentada en el estado de Chihuahua, (INEGI, 2020). La etnia rarámuri, (como ellos (as) se identifican a sí mismos (as)) menciona que la palabra rarámuri (pronunciando la primera erre como ere ya que en su dialecto no existe la pronunciación de la erre fuerte) significa corredores a pie; proviene de las raíces: rara que significa pie o planta y muri que significa correr. Para ellos la palabra en sí misma es el término propio para referirse a las personas o a los humanos, aunque a los mestizos y personas ajenas en general se les denomina con el término *chabochi*, que significa aquellos que tienen barbas, y a aquellas etnias que conviven con ellos y comparten su cultura se les conoce como *napurega rarámuri*. El nombre proviene de una leyenda de su creación, donde se menciona que Dios creó a los rarámuris en ese entonces sin nombre y el diablo creó a los mestizos o *chabochis*, que después de perder una competencia con estos últimos, Dios, enojado con ellos, los condenó a ser pobres y a correr, de ahí el nombre de pies corredores o pies alados, según la versión de la leyenda que se trate. Sin embargo, esto, aunado al inhóspito medio donde habitan los (as) tarahumaras, impone la existencia de familias pequeñas, sus parcelas difícilmente pueden mantener a más de cuatro o cinco miembros de la familia, en la que el individuo a los 14 años de edad, es considerado ya un adulto por el resto del grupo, y debe buscar nuevas oportunidades. Los habitantes de la comunidad rarámuri

generalmente conviven en un medio social que no les favorece y son víctimas, pues en algunas situaciones son despojados de sus hogares y propiedades.

Según Deeds (2000), después de la independencia de México, para mediados del siglo XIX, en los territorios de la sierra Tarahumara el número de ocupantes mestizos y criollos aumentó, ello causó aún más el rechazo del pueblo tarámuri hacia los foráneos.

La llamada Ley de Colonización de 1825 se vio aún más fortalecida con lo anterior y permitió la compra de las tierras comunales de los antiguos de pueblos de misión en la Alta y Baja tarahumara por todos los rancheros mestizos. Además, otra reglamentación similar de 1833 garantizó a los habitantes originarios de la Sierra, mestizos o indígenas, la adquisición de parcelas familiares. Por todo ello muchos indígenas optaron por desplazarse hacia lugares más inhóspitos, alejándose del influjo de los blancos y asegurando así su autonomía (Sariego-Rodríguez, 2002, p. 87).

Durante el gobierno del presidente Porfirio Díaz, se hicieron evidentes los intereses de Estados Unidos de América por las minas chihuahuenses, la industria forestal y por el ferrocarril en Chihuahua, todo al interior de los territorios de la Tarahumara. Sin embargo, la etnia trató de sobrevivir aislada, en tierras miserables, frecuentemente migrando a tomar trabajos temporales a las nuevas empresas (Deeds, 2000).

El 3 de noviembre de 1906 se promulgó la Ley para el Mejoramiento y Cultura de la Raza Tarahumara, mejor conocida como Ley Creel, expedida por el Gobernador del estado de Chihuahua Enrique Creel, en la cual, según (Valdivia, 2013, p. 45) “La Ley fue un intento de encontrar una salida negociada entre la tendencia liberal y la visión heredada de la época colonial, que subraya la condición de “debilidad y minoría de edad” de los indígenas, defendiendo la necesidad de promover mecanismos de tutela, protección, segregación y control para lograr la “integración del indio” a la nación”. De acuerdo con este texto, el objetivo era incorporar a las y los tarámuri a la lógica capitalista de producción y mercado, convirtiéndolos/as sobre todo en mano de obra barata.

Los objetivos de la revolución agraria trajeron solo algunos pequeños beneficios para la etnia, ya que muchas de las áreas forestales de las montañas del oeste de Chihuahua fueron eventualmente asignadas en ejido, y los y las mestizos (as) se beneficiaron de

esto, expandiendo su población más rápidamente y tendiendo a controlar la política local (Deeds, 2001).

Sariego-Rodríguez (2002) refiere que con el inicio de la Revolución se puso fin a la Ley Creel, cuando el gobierno villista, en 1914, decretó la expulsión de los jesuitas extranjeros y aunado al ambiente bélico impidió el desarrollo de la tarea misionera. Así mismo, entre 1950 y 1970, la desconfianza del rarámuri ante el mestizo se manifestaba en reiteradas quejas y protestas por robo, discriminación, estafa, acoso sexual, venta de alcohol y otros agravios propios de un contexto de caciquismo y explotación racial.

Es decir, durante los períodos largos de la evangelización, la colonización y después de la independencia y la revolución hasta la actualidad, el pueblo rarámuri ha sido objeto de presión por parte de la sociedad mestiza, en la tenencia de las tierras y otros aspectos sociales, y han sido entonces desplazados (as) cada vez más. Esto ha sido motivo de un rechazo permanente del pueblo rarámuri hacia el contacto con las y los mestizos (as).

Esta situación adquiere dimensiones adicionales por la carencia de una adecuada infraestructura para los servicios de salud y educación, en la proliferación de enfermedades y desnutrición infantil, en las muy limitadas alternativas para fortalecer la economía doméstica, en la escasa disponibilidad de electricidad, agua potable, y vías de comunicación, que se agravan con frecuencia por el impacto de los caprichos del clima y las prolongadas sequías.

Como muestran las siguientes estadísticas, la dispersión poblacional, aunada a las dificultades para acceder a dichos asentamientos, ha limitado la infraestructura y el acceso a los servicios por parte de este grupo étnico: 90.6% no cuenta con servicios de salud, 78.9% carece de agua entubada, 96.6% no tiene drenaje, 91.6% no posee energía eléctrica y 80.5% de las viviendas tienen piso de tierra. Además, el acceso a la educación formal, escolarizada, es muy deficiente. Datos sobre la escolaridad de los rarámuri indican que 43% son analfabetos, 52.7% tienen algún grado de educación básica y 14.2% son monolingües (Hernández Flores, 2019). Si bien, como lo vimos, más del 90% de esta etnia habita en la zona de la sierra tarahumara también se les encuentra en grupos más pequeños (que generalmente son provenientes de un mismo núcleo

familiar). Las condiciones de pobreza que prevalecen en las localidades de origen de la población rarámuri migrante, sumadas a la intensificación de la violencia vinculada al crimen organizado y a las limitantes que enfrentan las familias rarámuris para abastecer su propio consumo.

Para Morales (2011) el desplazamiento migratorio de los rarámuri se intensificó en las últimas décadas del siglo pasado. Su observación se basa en estudios sobre la migración rarámuri (Servín, 2001), en donde reporta que la principal causa del movimiento a la ciudad de Chihuahua tiene que ver con aspectos económicos, también menciona educación, salud o conflictos personales.

A principios del 2020, El Herald de Chihuahua señaló un aumento de la migración rarámuri a las principales ciudades del estado, haciendo énfasis a la conformación de los asentamientos tarahumaras que se han instalado en las zonas urbanas de la entidad: “en la capital del estado se ubican un total de mil 211 rarámuri, siendo el asentamiento El Oasis el que cuenta con mayor población alcanzando casi las 400 personas” (Saucedo, 2020, párr. 6).

Si bien el desplazamiento de los pueblos es un fenómeno que se ha presentado de forma permanente en todas las congregaciones humanas, en la actualidad, la migración es un fenómeno con características muy específicas, pero, sobre todo, con causas puntuales.

Además de las sequías, el empobrecimiento del suelo y la escasez de la tierra cultivable en los lugares de origen, están en la raíz de este fenómeno. En un estudio realizado por Rincón Gallardo (2011) para la Universidad Veracruzana, durante el periodo del Neoindigenismo (1982-2000) y en el marco del discurso hegemónico participacionista, se exhibe cómo las autoridades gubernamentales de la región implementaron estrategias de explotación de la tierra, que contribuyeron al deterioro de la calidad de vida del entorno rural. Como respuesta, las y los indígenas rarámuri se vieron forzados a abandonar sus tierras, no sin antes buscar la defensa de su territorio a través de la violencia, situación que no contribuyó de forma positiva a la comunidad.

El fenómeno migratorio de las últimas décadas está ligado a aspectos relacionados con los resultados de la modernidad, como es el caso de la expansión del sistema capitalista, y con ello, la industrialización.

Estos conceptos están conectados a una dinámica socioeconómica binaria, que se sostiene a partir de relaciones de poder, que benefician a algunos y perjudican a otros. En este caso, tras la implementación de distintos procesos de producción del capital, como lo son por ejemplo la apertura de negocios en las comunidades del campo, que han afectado directamente a las y los habitantes de dichos espacios.

Al respecto, Ericka Patricia Cárdenas (2014), explica que en el campo mexicano se presentan cuatro problemáticas principales que han propiciado la migración desde la zona rural a las ciudades: “ha disminuido la proporción del ingreso y los productos agrícolas en la economía campesina; la población rural ha experimentado procesos de envejecimiento; la extensión de la propiedad agraria ha disminuido, hay más jóvenes sin tierra; y el mundo rural se ha empobrecido” (párr. 4).

Este deterioro integral del campo tiene sus causas en la sobreexplotación de los recursos, además de la enorme brecha de desigualdad económica y social que prevalece en los países subdesarrollados. En este sentido, y ante la vulnerabilidad del contexto de quienes viven en estas regiones, aparecen otras problemáticas, como es la influencia (u omisión) de distintos actores de poder. Así, la violencia, el narcotráfico, el despojo de tierras, la carencia de servicios básicos, además de la falta de sistemas dignos de educación y salud, entre otros, son situaciones que se agudizan, sumándose a las causas del desplazamiento de los nativos.

En el caso particular de la población rarámuri, Martínez-Corona y Hernández-Flores (2019), documentan que:

las condiciones de pobreza que prevalecen en las localidades de origen de la población rarámuri migrante, aunadas a la intensificación de la violencia vinculada al crimen organizado y a las limitantes que enfrentan las familias rarámuris para abastecer su propio consumo, han propiciado procesos migratorios de carácter definitivo hacia las zonas urbanas de Chihuahua,

Ciudad Juárez y Creel; y de tipo temporal a los campos agrícolas de Sonora, Baja California, Sinaloa, Durango y Chihuahua. (párr. 12)

Por su parte, Marco Vinicio Morales (2013), precisa que “estudios sobre la migración rarámuri señalan que la principal causa del movimiento a la ciudad de Chihuahua tiene que ver con aspectos económicos, aunque también se pueden distinguir otros como educación, salud o conflictos personales. Las sequías, el empobrecimiento del suelo y la escasez de la tierra cultivable en los lugares de origen, son factores que generan situaciones de pobreza y obligan a los rarámuri a desplazarse a otras regiones para conseguir recursos con los cuales solventar su existencia” (párr. 1).

Recientemente fue Adriana Saucedo (2020), quien documentó para El Herald de Chihuahua que “con la esperanza de huir del hambre, la violencia, falta de empleo y carencia de oportunidades para salir adelante, los rarámuri abandonan sus hogares ubicados en la Sierra de Chihuahua, y buscan en ciudades conurbadas una mejor calidad de vida” (párr. 1).

Quienes deciden migrar a la ciudad capital se involucran en labores relacionadas con la albañilería, peonaje en ranchos, en el caso de los hombres, “mientras que las mujeres en el servicio doméstico y en menor medida en la venta de artesanías”, según Morales (2011), sin embargo, en estos últimos años, la elaboración y venta de productos artesanales (ropa, calzado, etcétera) ha tenido cierto auge a nivel local, nacional e incluso internacional. En este sentido, muchas mujeres rarámuri prefieren participar en colectivas dedicadas a la elaboración de productos artesanales o bien, conforman sus propios grupos o redes de producción que les genere una fuente de ingresos segura. Más adelante se compartirán algunas experiencias del proceso de migración de mujeres trabajadoras en este sector.

El rezago educativo, económico y la baja calidad en las condiciones de salud en las comunidades indígenas produce un fenómeno de migración que culmina en la integración de la mano de obra indígena a los mercados agrícolas, como fuerza de trabajo flexible, segmentada por etnia, género y edad, situación que ha sido ampliamente documentada en México. En el caso rarámuri se pueden apreciar ciertas

particularidades, entre las que destaca el establecimiento de relaciones laborales y de convivencia con grupos sociales como los menonitas, los mestizos o “*chabochis*”, y otros grupos étnicos con los que comparten el espacio migratorio, dando lugar a una mano de obra malbaratada y mal pagada que es aceptada por la falta de oportunidades en las comunidades (Martínez y Hernández, 2011).

Procesos migratorios de mujeres y hombres rarámuri

Si bien las causas que propician el fenómeno de la migración en México se relacionan entre sí, son las particularidades de los pueblos las que determinan las características específicas de los desplazamientos. Ningún pueblo tendrá un proceso migratorio igual al de otro, ya que deben considerarse aspectos simbólicos y sociales, es decir, su entramado cultural. En este sentido, Arizpe menciona que, “si bien la correlación de flujos migratorios masivos campo-ciudad con el desarrollo económico de tipo capitalista es ya una verdad [...], sus modalidades culturales, familiares, ideológicas y políticas las dan las condiciones históricas particulares de cada país” (Arizpe, 1978, p. 30), y al respecto, apunta que la única forma de identificar estas diferencias resulta a partir de la investigación y el análisis de grupos específicos de migrantes.

De tal forma, de acuerdo con la investigación de los procesos migratorios de las mujeres artesanas rarámuris, algunas de las diferencias que se pueden detectar, en comparación con otras comunidades migrantes mestizas, es la forma en la que se insertan en el entorno urbano. Los asentamientos tarahumaras fungen un papel fundamental en este sentido, ya que una gran parte de las y los indígenas rarámuri migrantes en la ciudad de Chihuahua llegan a estos asentamientos, en donde ellas y ellos tienen la posibilidad de reproducir y conservar, en gran parte, los rasgos que componen el núcleo central de las representaciones simbólicas de su cultura, mientras que, al mismo tiempo, comienzan a adaptarse al entorno citadino, a través de la transformación de las características periféricas de su identidad cultural.

Este proceso es particular de la migración rarámuri, y aunque no se descarta que se reproduzca en otros contextos étnicos similares, los rasgos específicos de esta comunidad son exclusivos de ella.

A esta diferenciación se le pueden añadir otras consideraciones, como es el caso del contexto geográfico y económico, no obstante, se parte del mismo argumento: las condiciones específicas de la región son las que determinan sus características distintivas y particulares.

Las mujeres y hombres rarámuri podrían experimentar disposiciones comunes durante su proceso migratorio, “su impacto y la manera en que la experiencia migratoria es vivenciada están claramente diferenciadas por el género” (Martínez y Hernández, 2019). En este apartado abordaremos algunos cambios o modificaciones que experimentan tanto hombres como mujeres durante el proceso de migración, pero, delineando los contrastes. La mayoría de las mujeres rarámuri que se desplazan a la ciudad se vuelven más independientes y se convierten en proveedoras de bienes materiales para sus familias, sin embargo, Muñoz (2014) indica que “el hecho de que las mujeres rarámuri se responsabilicen de la producción material no es diferente a lo que sucede en el contexto de las localidades de origen, ni genera conflictos porque la tesis del varón como responsable único de la reproducción material, no corresponde al caso de la etnia rarámuri”.

En tal sentido, la posición dominante del varón aparece manifiestamente en las formas pero aunque dentro de la estructura tradicional de autoridad no esté presente la mujer, sí puede hacerse manifiesta, como ocurre en diversas situaciones tales como a la hora de desempeñar cargos de responsabilidad pública en estructuras que crea el Estado nacional (para gobierno de las comunidades como para disipaciones generales lo que podemos determinar cómo situaciones de derecho heteronormativas y auto normativas); así, podemos ver de manera activa a mujeres rarámuri participando como protagonistas activas, desempeñando cargos en la Presidencia Seccional de un ejido, o en el Consejo Supremo Indígena, instituciones que han de dialogar continuamente con la sociedad mestiza (Acuña Delgado, 2007).

Sin embargo, es menester mencionar y hacer notar que, las diferencias en el grado de escolaridad y de alfabetización entre hombres y mujeres, que prevalecen en las comunidades no sólo denotan inequidad en el acceso a las oportunidades, sino que se convierten, además, en una de las principales limitantes para el desarrollo de las mujeres,

por tanto con unas oportunidades melladas es difícil su adaptación a las condiciones actuales, tanto laborales como educativas, por ende fuera de las comunidades deben atarse al trabajo doméstico mal pagado y muchas veces lleno de irregularidades en cuanto a condiciones laborales y de observancia de derechos mínimos establecidos. A todo esto, habría que agregar la existencia de la violencia doméstica, el machismo y el alcoholismo, que documenta Norma Luz González (2016), han reforzado el modelo patriarcal que predomina actualmente entre las y los integrantes de este grupo étnico, todo ello hace que las mujeres rarámuri se encuentren en un estado en extremo vulnerado por las diversas condiciones de su día a día.

La movilidad geográfica supone el intercambio no sólo de tecnologías, bienes materiales y mercancías, sino también de ideas, normas, símbolos y diversas expresiones del espacio donde se nace y se vive; de esta manera, la migración repercute en múltiples aspectos de la vida social y cotidiana, tales como: la estructura familiar, las relaciones interpersonales, los roles de género, las actividades productivas, los modos de vida y las identidades (Rea, 2007). Entre los principales rasgos de la identidad, que se refuerzan a partir de la integración a los circuitos migratorios, se encuentran los mandatos de género, que en el caso de los hombres establecen la obligación de proveer económicamente al hogar, responsabilidad que en las localidades de origen es compartida por ambos cónyuges. Para muchos varones, el ingreso que generan como jornaleros les permite acatar los mandatos de género vinculados a su rol como proveedores, mismo que en el contexto de explotación, pobreza y vulnerabilidad de la Sierra Tarahumara resulta difícil de cumplir.

En el trabajo en los campos agrícolas se fortalecen y reproducen también estereotipos y roles de género. En las huertas de manzana, por ejemplo, las mujeres se encuentran al margen de las actividades que demandan una mayor fortaleza física; tal es el caso de las labores de la temporada de pizca, una de las más largas y mejor retribuidas del proceso productivo, en donde existe una marcada preferencia por la contratación de varones, sobre todo durante las primeras semanas, cuando la cosecha no es voluminosa. Además, la carencia de servicios de guardería y las restricciones a la contratación de mujeres en ciertas épocas del año, propician que en muchas ocasiones ellas deban

quedarse al cuidado de los hijos y garantizan la alimentación de las y los integrantes del grupo doméstico, mientras el esposo se encuentra en los campos agrícolas. Incluso en los casos donde las mujeres viajan con su grupo doméstico extenso con el objetivo de vender su fuerza de trabajo como jornaleras. El cuidado de niños y niñas queda a cargo de otras mujeres parientes o vecinas de su comunidad (Martínez y Hernández, 2019).

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Justificación

Actualmente, los (as) rarámuri son el grupo étnico mayoritario del estado de Chihuahua. De las 109, 378 personas que hablan alguna lengua indígena 85, 316 pertenecen a esta etnia, según datos del INEGI (2010), se estima que en la actualidad pudieran superar los 100, 000. Las políticas remanentes del neoindigenismo (1982), caracterizado por la creación de grandes empresas y la pérdida sustantiva de recursos por la explotación intensiva del bosque por parte de la población blanca y mestiza; y la consiguiente migración rural y urbana de la población rarámuri, así como por el ecoturismo sin participación indígena, la expansión de la narco economía y la cultura de la violencia (Sariego-Rodríguez, 2002), han contribuido a un incremento incesante de los desplazamientos de este grupo indígena hacia las ciudades. Del total de población rarámuri que decide emigrar de la Sierra Tarahumara, el 96% se queda en municipios del estado de Chihuahua y sólo el 4 % se dirige hacia otros estados (Salas-Santos, 2016; Fernández y Herrera, 2010).

Se calcula que, en la Ciudad de Chihuahua, para el año 2015, habitaban un promedio de 1, 000 familias de origen rarámuri, aproximadamente un estimado de 5, 000 personas (ATA, 2016). Así, los (as) que llegan a la ciudad de Chihuahua, lo hacen valiéndose de redes familiares que les facilitan asentarse en tres posibles lugares: domicilios particulares, vecindades y núcleos residenciales colectivos. Existen diferentes actores sociales que promueven otros tipos de asentamiento, como son instituciones de gobierno, religiosas, asociaciones civiles y, en menor medida, particulares filantrópicos (Fernández y Herrera, 2010).

La migración hacia la ciudad ha traído como consecuencia cambios muy importantes en su forma de vida, entre ellos, en su modo de asentarse territorialmente, en sus actividades productivas y en su interacción con las y los no indígenas (Herrera, 2010).

En este sentido, la distancia cultural entre los (as) rarámuri y mestizos (as) se hace evidente con el choque cultural que se genera cuando los grupos étnicos migran a la ciudad. La mayor parte de las mujeres indígenas que emigran a las ciudades no hablan o hablan muy poco el castellano lo que las ubica en una posición de desventaja en el ámbito laboral y social; en cambio los hombres, acostumbrados a buscar trabajo temporal en las ciudades y a convivir con los mestizos (as), suelen hablarlo con cierta soltura. Esta circunstancia constituye uno de los principales factores de vulnerabilidad de las mujeres rarámuri, quienes, al llegar a las ciudades, no sólo ven reducidas sus posibilidades de empleo debido a su condición étnica y lingüística, sino que además se ven excluidas del sistema legal y justicia, educativo y de salud pública (Martínez-Corona y Hernández-Flores, 2012).

González-Rodríguez (2016), menciona que en el proceso migratorio las mujeres experimentan una integración social muy débil, creando comunidades separadas del resto de la sociedad con condiciones de vida sumamente precarias, teniendo que recurrir, como una forma de capital cultural, al *Kórima*, que significa “*comparte conmigo*”, una práctica tradicional del pueblo rarámuri que mantiene el equilibrio entre los (as) que poseen más recursos y los que menos tienen, donde compartir es una acción cotidiana y recíproca; sin embargo, en las calles y demás espacios públicos de la ciudad esto es poco o nada comprendido por la mayoría mestiza que miran esta práctica como mendigar.

Debido a las necesidades del subsistir, derivadas de lo anterior, al parecer han contribuido de manera importante a que un sector de las mujeres rarámuri en la ciudad rompan con muchas tradiciones de su etnia, sobre todo en lo relacionado a su desempeño en labores exclusivas del hogar, por lo que se han dispuesto a conseguir diferentes trabajos temporales que el pueblo mestizo pueda brindarles. En el proceso, se cree que las mujeres indígenas deben combinar las actividades laborales y el cuidado de sus hijos e hijas, lo que llega a traducirse en un rápido desempleo. Esto las obliga a

pronto formarse como sujetas flexibles a todas las formas de trabajo, por el desconocimiento de otras formas para subsistir económicamente en la ciudad.

En ocasiones, las mujeres rarámuri con mejores recursos recurren a la obtención de materia prima para la elaboración de artesanías propias de su etnia para venderlas y obtener el beneficio económico, sin embargo, éste se ve reducido por el “regateo”, el desconocimiento a la hora de poner precio justo a su trabajo, el intermediarismo y la competencia desleal.

A nivel gubernamental e institucional, los programas sociales y de desarrollo productivo dirigidos a las poblaciones indígenas en las ciudades, canalizan sus apoyos y recursos a través de la participación de artesanos (as), pero el problema más grande es que estas altas esferas no toman en cuenta el trabajo y la burocracia que determina la gestión, situación que reduce la oportunidad de las etnias para lograr obtener los apoyos, debido, principalmente, por el desconocimiento de los procesos, el analfabetismo y grados de escolaridad que las mujeres y hombres indígenas no poseen.

En este sentido, como respuesta a lo anterior durante el último año en la ciudad de Chihuahua, el gobierno estatal promueve, a través de la Secretaría de Innovación y Desarrollo Económico, la reestructuración del organismo descentralizado Fomento y Desarrollo Artesanal del Estado de Chihuahua (FODARCH), donde en vez de ser sólo un espacio comercializador de las artesanías de los grupos étnicos del estado, ahora acompañará a las y los artesanos para que tengan más mercado para sus productos así como la innovación en sus técnicas (Gobierno del Estado de Chihuahua, 2017). Sin embargo, el acompañamiento para con los artesanos y artesanas que viven en la ciudad se ha mostrado generalizado y responde mayormente al apoyo en la economía y parcialmente a otras necesidades. En el caso particular de las mujeres rarámuri artesanas, el proceso migratorio es un proceso más complejo de lo que parece, donde se derivan cambios pronunciados e importantes durante el período adaptativo: en su cosmovisión, las normas sociales y valores, las relaciones interculturales y de género, el desarrollo de nuevas capacidades y hasta de su propia identidad.

En este contexto, existen en la ciudad de Chihuahua mujeres rarámuri inmersas en proyectos productivos grupales como iniciativa emprendedora y basada en un modelo de negocios con un acompañamiento mestizo, particular y profundizado, en donde el principal objetivo es contribuir al desarrollo humano y de capacidades como un medio de subsistencia para las mujeres rarámuri que residen en el contexto socio-cultural mestizo, mediante el aprovechamiento de sus habilidades en la creación de productos artesanales típicos de su cultura, lo que además coadyuva en la difusión, en la readaptación de culturas nativas del estado y el fortalecimiento de los lazos con sus ancestros (as).

Estos antecedentes demuestran la importancia de generar conocimiento desde la perspectiva de género respecto al impacto que tienen los procesos de migración en las mujeres que integran esta etnia, no solo para documentar la resignificación e interculturalidad a las que se someten las rarámuri, sino también para brindar herramientas que contribuyan en un futuro a articular herramientas y programas de acompañamiento que atiendan sus necesidades y garanticen la protección y el pleno desarrollo de sus capacidades.

Preguntas de investigación

Por todo lo anterior, los procesos de cambio que experimentan las mujeres rarámuri a partir del fenómeno de la migración desde sus lugares de origen hacia las zonas urbanas, las forzadas interacciones interculturales y la resignificación en su cosmovisión, en los comportamientos, en el desarrollo de capacidades, su identidad y su autopercepción generadas de estas experiencias, de suma relevancia desde la perspectiva de género, por lo que motivan a plantear las siguientes preguntas de investigación:

De manera general,

¿Cómo a partir de los procesos migratorios hacia espacios urbanos y mestizos de mujeres rarámuri y su participación en actividades artesanales y creación de relaciones laborales en una cooperativa artesanal en la ciudad de Chihuahua, se producen procesos de resignificación de su cosmovisión, identidades de género, étnica y colectiva desde una perspectiva de género e interculturalidad crítica, en el contexto sociocultural de la vida mestiza?

¿Existen procesos de resignificación de la cosmovisión e identidades dinámicas en las mujeres rarámuri a partir del fenómeno de migración, las relaciones interculturales y su participación en actividades artesanales en el contexto sociocultural de la vida mestiza?

De manera específica,

1. *¿Ocurre una transformación de las identidades de género, étnica y colectiva de las mujeres rarámuri que migran a la ciudad y participan en actividades artesanales y cuáles son los factores socioculturales y económicos que inciden en dicha transformación?*
2. *¿Existe una resignificación de la cosmovisión de las mujeres rarámuri, desde la migración hasta la actualidad en el contexto de la vida mestiza, qué transformaciones se dan y cuáles son sus efectos?*
3. *¿Qué papel juega el acompañamiento mestizo en los procesos de inclusión social y laboral de las mujeres rarámuri que participan en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua y cómo son estas relaciones en términos de la interculturalidad crítica?*

Objetivo general

Analizar la existencia de procesos de resignificación de la cosmovisión e identidades dinámicas en las mujeres rarámuri pertenecientes a una cooperativa artesanal a partir del fenómeno de migración, las relaciones interculturales y su participación en actividades artesanales en el contexto sociocultural de la vida mestiza, desde una perspectiva de género, étnica y colectiva e interculturalidad crítica.

Objetivos específicos.

1. Explicar si existen transformaciones en las identidades de género, etnia y colectiva de las mujeres rarámuri que participan en actividades artesanales en la

ciudad de Chihuahua, e identificar factores socioculturales y económicos que inciden en dichos cambios, a partir de considerar aspectos residenciales, laborales y de relaciones multiculturales a fin de evidenciar la discriminación que sufren al migrar al contexto urbano.

2. Identificar procesos de resignificación de la cosmovisión de las mujeres rarámuri en donde se modifiquen identidades, creencias, prácticas y costumbres en aspectos como la ritualidad religiosa, la educación, la familia y el matrimonio, desde la migración hasta la adaptación al contexto sociocultural mestizo donde se desenvuelven.

3. Describir la participación de las mujeres rarámuri en actividades artesanales en la Ciudad de Chihuahua desde la perspectiva de género y la construcción de relaciones desde la interculturalidad crítica, y sus efectos en sus comunidades y en el espacio urbano con el acompañamiento mestizo en los procesos de inclusión social y laboral de las mujeres rarámuri.

4. Generar conocimiento sobre las realidades de las mujeres rarámuri migrantes establecidas en la ciudad de Chihuahua y los procesos de transformación identitarias, de sus cosmovisiones y prácticas, útil en las intervenciones sociales y de programas gubernamentales dirigidas la construcción de igualdad de género, la inclusión social y la eliminación de todas las formas de discriminación

Hipótesis

Si bien la formulación de hipótesis no es común para un estudio cualitativo, su aplicación no impide una aproximación adecuada o la obtención de resultados precisos en torno a un tema de investigación de carácter social.

En este sentido, de acuerdo a la epistemología falsacionista de Karl Popper, interpretada por Marradi, Archenti y Piovani (2012), “el conocimiento no comienza por una observación atórica cuya repetición permite una generalización inductiva, sino por la postulación de una conjetura o hipótesis que pretende describir o explicar algún aspecto

de la realidad y a partir de la cual se derivan –deductivamente– enunciados observacionales que permitirán su contrastación empírica” (p.15).

La aplicación del método hipotético-deductivo no interfiere con la búsqueda de la reconstrucción de la realidad, sino que brinda otro camino para obtener el mismo fin. En el caso de esta investigación, el análisis de los factores planteados durante el trabajo de estudio permitió reconocer y documentar los procesos que viven las mujeres participantes, ampliando la mirada sobre sus problemáticas y reconociendo sus experiencias y visibilizando el proceso de adaptación que viven durante sus migraciones.

Asimismo, es importante reconocer que “el impacto de las ideas de Popper en las ciencias sociales fue importante: ellas fueron tomadas como base epistemológica por parte de la sociología académica norteamericana” (p. 15), con lo que se justifica la posibilidad de emplear esta metodología, la cual incluso sigue siendo utilizada en distintas investigaciones sociales.

Ajustarse a una metodología específica implica ventajas y desventajas. El método científico propuesto por Popper también ha sido rechazado por otros/as teóricos/as, debido a que en ocasiones puede llegar a ser ritualista, ante la imposición de una hipótesis. Es por eso que se debe poner especial atención en el curso que adopta la investigación, sin forzar el proceso a planteamientos unilaterales o específicos. En este caso, el método sirve como una guía, pero no debe apropiarse del trabajo de estudio.

La aplicación de un método científico en una investigación permite un acercamiento preciso y adecuado respecto a un problema específico. Para Andrés Rodríguez y Alipio Pérez (2017), los métodos de investigación contribuyen “a la búsqueda y el perfeccionamiento del conocimiento acerca de la realidad”, por lo que brindan distintas alternativas para el acercamiento al objeto en cuestión. De acuerdo con estos autores, una investigación está conformada por cuatro fases principales: la precisión del problema (planteamiento), la red de indagaciones (marco teórico), el ajuste o conformación del sistema teórico, conceptual o metodológico (aspectos metodológicos) y la constatación práctica (resultados) (p. 184). Sin importar la metodología seleccionada, esta ruta guía

la investigación y establece un parámetro para explorar todas las facetas del objeto/problema.

En este sentido, estas consideraciones epistemológicas no solo le dan validez y formalidad a este tipo de estudios, sino que también brindan la posibilidad de aproximarse de manera objetiva al análisis y la resolución de problemas de distintas disciplinas, siendo una herramienta indispensable en el ámbito académico.

Hipótesis general

Las experiencias vividas por las mujeres rarámuri durante los procesos migratorios, ante situaciones de pobreza, exclusión, abuso asociada a la discriminación y exclusión sufrida al migrar al espacio urbano, donde se adaptan al participar en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua a partir de los procesos organizativos y el establecimiento de relaciones interculturales en el contexto sociocultural de la vida mestiza, han contribuido a la resignificación de elementos de sus identidades de género, etnia y como colectivo, y a la construcción de procesos de interculturalidad crítica con mujeres mestizas, que respetan elementos de su cosmovisión e identidad rarámuri.

Hipótesis específicas

1. Tras la migración se producen transformaciones en las identidades de género, étnica y colectiva de las mujeres rarámuri que participan en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua debido a los factores socioculturales y económicos que inciden en la misma, aunque pueden ser sometidas a un ejercicio de discriminación en aspectos residenciales, laborales y de relaciones sociales.

2. A partir de los procesos de migración-adaptación que implican el vivir/laborar en la gran ciudad, surge un proceso de resignificación de la cosmovisión e identidades de las mujeres rarámuri que participan en las

actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua, que se benefician no solo como un medio de subsistencia, sino que también promueven su desarrollo humano y de capacidades.

3. La construcción de la interculturalidad como herramienta crítica dota a las mujeres rarámuri con la capacidad de cuestionar su papel como mujeres tanto en sus comunidades de origen como en los espacios urbanos que habitan tras la migración, permitiéndoles adoptar nuevas herramientas para gestionar sus recursos y relaciones.

Marco referencial

Población indígena

En el Estado de Chihuahua están incluidos una gran variedad de pueblos indígenas que conforman la extensa cultura e historia de la entidad. En el año 2016 alrededor de 110 mil personas indígenas habitan en él, de las cuales el 90 por ciento son tarahumaras o “rarámuri” siendo estos el grupo étnico mayoritario, comparten territorio con los tepehuanos u “ódami” con el 8 por ciento, el 1 son guarojíos o “makurawe” y el 1 restante corresponde al pueblo pima u “o'oba” (Gobierno del Estado de Chihuahua, 2016).

En los municipios Guachochi, Guadalupe y Calvo están presentes los más altos porcentajes de población indígena ubicados en la Región Serrana y fuera de ella, destacan los territorios de los municipios de Juárez, Cuauhtémoc y Chihuahua, donde particularmente se han asentado. Pues, como bien señalan Martínez Corona y Hernández Flores (2012), los grupos domésticos rarámuri emigran a las grandes ciudades o a los campos de cultivo en busca de empleo, migración que puede ser permanente o temporal.

Canales et. al. (2015) indican que:

Desde sus orígenes nómadas y seminómadas los indígenas tarahumaras han conservado prácticamente siempre la costumbre de migrar, por razones de comercio o “truecar” y han migrado más allá de las circunscripciones geográficas y limitaciones jurídicas que trajeron consigo las composiciones

sociales mestizas. La concepción de territorialidad para ellos fue sumamente amplia, por eso podían desplazarse con libertad, a menos que sus incursiones violaran el territorio de otros pueblos o naciones hostiles.

Pero como señalan Canales et. al. (2015) en los últimos años dichos procesos migratorios se han convertido en una necesidad, y las zonas urbanas antes mencionadas se han convertido en la primera opción debido a las posibilidades que representan. Sin embargo, las zonas urbanas no se encuentran preparadas para recibir a las comunidades que migran y atender sus necesidades de desarrollo integral, y menos aún, para ofrecer una inclusión socio-económica digna.

Al respecto de las condiciones laborales que se ofrecen a los migrantes rarámuri en los asentamientos urbanos, en el prólogo para el libro *El reto de la interculturalidad y de la equidad de género ante la migración jornalera rarámuri, relaciones sociales y exclusión de una región frutícola*, San Román apunta que: “la contratación es informal, empresas y patrones no firman ningún tipo de contrato, por lo que en términos legales el vínculo laboral no existe, no generan antigüedad laboral, ni derecho a las mínimas prestaciones y los patrones no asumen responsabilidad legal frente a los riesgos asociados al trabajo. Los servicios como comida, albergue, guarderías y consultas médicas son concesiones que se otorgan de manera voluntaria y la mayoría de las veces tienen un costo”. San Román indica que estas pésimas condiciones laborales y las carencias a las que se ven sometidas los migrantes rarámuri contribuyen a fortalecer los procesos de discriminación y exclusión social.

Lo que lleva a pensar que la migración desde de la Alta y Baja Tarahumara hacía los complejos urbanos no representa un verdadero alivio a las necesidades que se buscan subsanar. Como retratan Martínez-Corona y Hernández-Flores (2012), los pueblos rarámuri emigran principalmente por “el hambre”, pues al estar sujetos a la actividad agrícola como principal fuente de ingresos y recursos, sus oportunidades se ven limitadas, en virtud de que, en años recientes, la deforestación, la erosión de la tierra y la escasez de lluvia han dado pie al surgimiento de hambrunas en algunos de los municipios indígenas, los autores señalan que:

A lo largo de las entrevistas a los jornaleros rarámuris la palabra “hambre” es recurrente cuando se indaga acerca de las causas que suscitan la migración. El hambre como categoría analítica, nos permite hacernos una idea de las extremas condiciones de marginación que privan en la Tarahumara, condiciones que rebasan la esfera de la dotación de servicios básicos, infraestructura, salud y educación y que suponen una incapacidad de los grupos domésticos para cubrir la más vital de las necesidades (94-95).

Situación que ha dado pie a un alto índice de mortalidad infantil. Según los datos recabados por Martínez Corona y Hernández Flores (2012), para 2006 el municipio Batopilas poseía la tasa de supervivencia infantil más baja de todo el país, seguida por las comunidades de Uruachi y Urique: “La mayor parte de las mujeres entrevistadas reveló haber perdido uno o más hijos menores de cinco años debido a enfermedades cuya sintomatología coincide con la de enfermedades gastrointestinales, en vías respiratorias y desnutrición, todas ellas enfermedades que en un contexto urbano no representan un peligro para la vida” (96-97). Cabe señalar, que el problema de desnutrición crónica no sólo afecta a los niños y niñas, sino que también en gran medida a las mujeres embarazadas y lactantes.

Por su parte, Canales et al. (2015) señalan que entre los factores que motivan a los pueblos rarámuri a migrar se encuentran: la violencia y los crímenes ligados al narcotráfico, los círculos de desigualdad y pobreza, la falta de oferta educativa y la falta de acceso a los servicios de salud.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Metodología

Dentro de las relaciones de poder que permean a las sociedades occidentales, una de las mayores brechas de desigualdad se encuentra en la segregación de las mujeres, siendo este uno de los grupos más vulnerables y más expuestos a la dominación de la hegemonía (representada por las fuerzas masculinas). En este sentido, durante los últimos años los estudios decoloniales han detonado el surgimiento de nuevos

mecanismos epistemológicos que permiten que los estudios sociales entablen una aproximación más adecuada a la situación real que viven las mujeres en el mundo.

Joan Scott (2015) asegura que las aportaciones de la perspectiva de género y la teoría feminista se consolidan como una herramienta tanto teórica como metodológica, desde las cuales es posible establecer que las diferencias sociales y desigualdades que existen entre hombres y mujeres se encuentran sustentadas en las diferencias biológicas, regidas sobre las que se construyen sistemas simbólicos y de significados de lo que se considera debiera ser lo masculino y lo femenino, y desde donde se articulan las relaciones de poder:

El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica (Scott, 2015, p. 266).

Por ello Scott (2015) apunta a que seguir una metodología feminista implica la creación de una nueva historia, desde la que se incluya y de cuenta de la experiencia de las mujeres, hecho que solo será posible si se desarrolla el género como categoría de análisis, que se puede estudiar desde tres categorías: raza, clase y género, que corresponden a los ejes desde los que se organiza la desigualdad.

Esta investigación se desarrollará mediante una propuesta epistemológica basada en el enfoque del feminismo crítico, haciendo hincapié en el feminismo decolonial y la interculturalidad en los procesos migratorios. Para ello, se muestran las aportaciones transcendentales de los enfoques, los cuales han incorporado propuestas epistémicas y el estudio de las relaciones de poder.

Las teorías feministas se han manifestado por su manera de reflexionar y criticar los procesos de los orígenes patriarcales y la manera de cómo está establecida la ciencia históricamente. Para Harding (1998) las investigadoras feministas vienen sosteniendo que las teorías tradicionales han sido aplicadas de manera tal que hacen difícil comprender la participación de las mujeres en la vida social, así como entender que las

actividades masculinas están determinadas por el género. Beiras et al. (2017) comentan que, a pesar de existir divergencias con relación a la existencia o no de una metodología feminista, comprendemos que existen metodologías que se preocupan en ampliar las formas de hacer ciencia, desde una perspectiva ética y política, teniendo varias formas diferenciadas de estudiar particularidades, micro contextos, experiencias sociales y personales, en consonancia con teorías feministas.

Si tomamos en cuenta los argumentos de Vázquez y Zapata (2000), en donde se afirma que la metodología feminista reconoce el proceso intersubjetivo a través del cual él (la) investigador(a) se coloca en una doble posición, está a la vez fuera y dentro, esta visión lo (la) posibilita a captar la multiplicidad cultural, la diversidad y la complejidad de los sujetos desde una perspectiva personal que tiene que hacer explícita, por lo tanto se puede afirmar que sí existe con objetividad una metodología feminista, en donde se puede decir que una investigación puede ser estudiada desde y a partir del punto de vista de las mujeres.

Así, el uso de planteamientos con perspectiva de género en investigaciones formales de diversa índole, brinda la oportunidad de replantear las condiciones de las y los individuos, en función de un análisis horizontal en términos sociales y culturales, y a partir del punto de vista femenino. Al respecto, Rufino Díaz Cervantes y María Esther Méndez Cadena establecen que:

En el ámbito académico y del activismo feminista también la interpretación y aplicación del discurso aludido es un tanto heterogéneo, aunque mantiene una tendencia a considerar que lo que está en el centro de este es el cuestionamiento y formulación de propuestas alternativas a la significación y ejercicio del poder. Algunos aportes de los estudios del empoderamiento femenino plantean que ese punto de vista debe partir de tomar en cuenta los contextos socioeconómicos, políticos, culturales en los que viven las mujeres. (p. 221-222)

De esta forma, los planteamientos feministas dentro de un estudio social permiten desentrañar las relaciones de poder que consolidan la estructura del sistema occidental,

visibilizando el problema de género que atañe a los diferentes sectores sociales, de acuerdo con el giro de cada investigación.

En este contexto, la epistemología feminista aparece como un mecanismo metodológico que permite lograr este objetivo, pues critica los métodos científicos tradicionales que excluyen las perspectivas femeninas de la búsqueda del conocimiento, y que poseen un anclaje neutral, sin atender otras voces más allá de la genérica y predominante visión masculina. En este sentido, mi investigación toma como punto de partida el planteamiento de la investigadora Catalina Trebisacce (2016), quien en su ensayo “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”, apela al conocimiento basado en las experiencias para abrirle paso a la visión femenina en la ciencia:

La experiencia fue convocada para que pudiera hablar de aquello para lo cual la ciencia neutral no tenía ni palabras ni protocolo de experimentación. Y esta ausencia de un lenguaje y de un método disponible para visibilizar estas realidades-otras, fue bien interpretada (y denunciada) como la existencia y el despliegue de un poder. Un poder de mordaza. Poder que desprecia, deslegitima, subestima y, finalmente, no ve sujetos subalternos; ni sus historias, ni sus condiciones específicas de existencia. (párr. 11)

Así, el punto de vista de la teoría feminista es la voz de las mujeres que cuestiona las bases del conocimiento androcéntrico:

el objetivo fundante de la epistemología feminista es desestabilizar la “gran” teoría que subsume, en una única explicación, los cuestionamientos previamente señalados, en tanto y siguiendo a Barrett y Phillips ‘las feministas se han vuelto muy suspicaces respecto a los discursos teóricos que se declaran neutros mientras hablan desde una perspectiva masculina...’ (Hasse, Ketterer y Arellano, 2010, p. 55).

Para descubrir el sentido de la vida y apreciar nuestras realidades utilizamos el pensamiento, y este resulta ser crítico cuando incita a la reflexión colectiva en una *praxis* que pretenda cambiar al mundo mediante alternativas que lleven a la cimentación de

sociedades más libres, justas e igualitarias. Al ser crítico, el primer objetivo del pensamiento resulta en la emancipación humana.

De acuerdo con Carosio (2017) durante la década de los noventa, el pensamiento crítico latinoamericano fue ampliando su mirada y descubrió el feminismo, favorecido por convenios internacionales que impulsaron líneas de investigación sobre temas de género, principalmente. Lo que para De Sousa Santos (2010) llevó a reconocer el “potencial epistemológico transformador del pensamiento feminista”, advirtiendo que la perspectiva androcéntrica occidental desde hace siglos ha impuesto un pensamiento totalizador y universal que ha dejado de lado a parte de la humanidad, atentando contra la diversidad e ignorando la experiencia de las mujeres, es decir, silenció sus voces y sus vidas.

De ahí la importancia de la epistemología feminista que ha posibilitado entender cómo las concepciones y prácticas dominantes de atribución, adquisición y justificación del conocimiento, desde la selección de los problemas, los conceptos útiles y las hipótesis, hasta el diseño de la investigación, la recolección e interpretación de los datos o los estándares de evidencia, perjudican sistemáticamente a las mujeres y a otros grupos subordinados y generan un círculo vicioso de desigualdades, retoma Carosio (2017).

En este sentido, entonces el pensamiento feminista muestra un potencial para cambiar las miradas y los enfoques teóricos, así como para retomar temas esenciales en la realidad que viven las mujeres en las sociedades del mundo y su organización material, esto mediante la construcción de instrumentos que, en lugar de describir, permitan explicar los contextos.

Según Monzón (2017), los estudios de género y migración han ido avanzando, a nivel teórico-metodológico, porque se plantean investigaciones interdisciplinarias que complementan el enfoque socio-demográfico con los recursos analíticos de la sociología y la antropología, y con las categorías propuestas desde el feminismo. De ahí se ha partido para mirar a las mujeres más como sujetas sociales, económicas y políticas en los procesos migratorios, mismos que consisten en ubicar a las mujeres desde sus lugares de origen, el tránsito, el destino y algunas veces el retorno, si es el caso. Como

lo menciona Martínez-Pizarro (2003), en estos estudios se pretende diversificar los focos de análisis que tienden a destacar “la heterogeneidad de los procesos migratorios antes que su generalidad”, es decir, las experiencias particulares de cada mujer en el proceso de migración serán diferentes y es por ello que éstas requieren enfoques interdisciplinarios para su análisis.

Desde la perspectiva de la teoría feminista y al ampliar hacia los demás enfoques tanto de análisis como de interpretación de la información obtenida se tienen en mente identificar las contribuciones tanto conceptuales como metodológicas que se deriven del presente estudio en el aspecto migratorio, y entrever la complejidad de los roles de las mujeres, así como las transformaciones que estas experimentan en el contexto del proceso migratorio. De esta manera, se pretende valorar el impacto de dichos procesos migratorios en la condición de las mujeres, y reviste importancia el análisis de los aspectos subjetivos, sociales, culturales y simbólicos, de manera general.

Monzón (2017), señala que algunos de los retos en los estudios migratorios con perspectiva de género son que se construyan las propuestas metodológicas más adecuadas para comprender el impacto de la migración sobre los procesos de autonomía y subordinación de las mujeres de diversa condición; también, que se amplíe la mirada a todo el proceso migratorio.

Por todo lo anterior, es importante obtener una comprensión amplia del contexto de las mujeres rarámuri, considerando procesos sociales, culturales, políticos, históricos y económicos, y tomando en cuenta vivencias, pláticas y opiniones en donde lo primordial es la obtención de información subjetiva que Haraway (1995) conceptualiza como “*la objetividad feminista*”. Asimismo, se considera necesario el análisis de las relaciones interculturales para abordar la situación de las mujeres migrantes rarámuri que están integradas en proyectos productivos en la Ciudad de Chihuahua, pues concede herramientas de carácter multidimensional para visualizar la fusión de las diferentes estructuras sociales, en las trayectorias y experiencias de vida de las mujeres. La interculturalidad busca hacer consciente el hecho de que la sociedad es dinámica y cambiante debido a las interacciones continuas entre diferentes grupos de personas, asimismo señala que la mayoría de las sociedades modernas son fruto del mestizaje

cultural que durante siglos se ha vivido y experimentado. Del mismo modo, hace el análisis de cómo el etnocentrismo llega a ser un elemento de la exclusión social y un modelo de relación entre culturas fundado en el dominio y la supremacía.

El entendimiento de la interculturalidad implica cuestionar y argumentar no sólo la relación entre grupos, sus prácticas, cultura o pensamientos, sino también la incorporación de las y los que han sido excluidos de las estructuras educativas y dominantes, por la conservación de prácticas o programas racializados y exclusionistas. Por ello, se hace imperante la necesidad de transformar dichas estructuras que aún en la actualidad presentan prácticas y categorizan dentro de un orden moderno que resulta racial y colonial. El enfoque decolonial demostró los resultados de la colonialidad de poder, a lo que De Sousa (2010) definió como “*pensamiento abismal*” al resultado de la violencia epistémica, a partir de racialización de las personas. Así mismo, interesa mencionar las contribuciones de los feminismos decoloniales, ya que estos analizan cómo el control del cuerpo, la sexualidad y la subjetividad femenina son también una consecuencia de la colonialidad de poder.

Dado lo anterior, se emplearon técnicas que permitiesen dar voz a las mujeres rarámuri migrantes y sus múltiples experiencias vividas, sus habilidades para subsistir, la forma en que se adaptan a la ciudad y el entorno en que su identidad se ve transformada de forma particular, en menor o mayor medida. Para ello se realizó trabajo de campo, que incluyó acompañarlas en sus actividades artesanales cotidianas donde se empleó la observación y la observación participante, *que implica que implica tener en cuenta la existencia del observador, su subjetividad y reciprocidad en el acto de observar*, así como la herramienta de la entrevista en profundidad y la entrevista semi estructurada.

Técnicas de investigación

Se emplearon los métodos cualitativo, exploratorio e interpretativo los cuales pretenden describir las experiencias de vida de las mujeres en cuestión, así mismo sus conductas y proceder en los contextos en los que viven, proporcionando datos descriptivos en las propias palabras de las mujeres que se estudian y tomando en cuenta la observación y los aspectos éticos que deben atenderse para aprender, analizar e interpretar la

conducta de las mismas. El método fue apoyado mediante diversas técnicas como la observación participante, la entrevista a profundidad, la entrevista semiestructurada y la historia de vida.

Para la observación participante se acompañó a las participantes en el estudio en sus talleres de trabajo, ferias, exposiciones y eventos en general con relación al proyecto productivo donde se desempeñan las mujeres rarámuri. De acuerdo al Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible (CIMAS) (2009), dentro de su manual de metodologías participativas, señala que la observación participante más que una técnica sistematizada “se trata de una actitud” que estuvo presente a lo largo de todo el proceso de investigación. Consiste, simplemente, en no dejar escapar detalles, aunque puedan parecer insignificantes, que pueden aparecer en cualquier momento, ya sea en reuniones, talleres, contactos informales. Conviene tomar algunas notas sencillas relativas al lugar, las personas, los hechos y las circunstancias observadas, así como recoger frases textuales sobre el tema o el territorio oídas en cualquier circunstancia. Todas esas anotaciones, añadidas a los resultados de las entrevistas y la anterior recogida de datos e informaciones, complementan, de manera muy enriquecedora, la visión general de la realidad social que intentamos conocer. Para Pérez *et al.* (2001) las metodologías participativas tienen una gran ventaja frente a las metodologías tradicionales de investigación. La tensión inicial “dificulta la generación de un clima de confianza que permita acceder a la información sin distorsiones importantes”. Sin embargo, si la situación de conflicto no es de alta intensidad, la implementación de metodologías participativas va generando, precisamente, un clima de confianza entre las y los investigadores y las y los diferentes pobladores de la región, situación que no se presenta, por lo general, cuando se utilizan herramientas no participativas de investigación.

Vargas-Jiménez (2012) considera que la entrevista en la investigación cualitativa continúa practicándose mano a mano con el método de la observación participante, ambas técnicas fueron empleadas en el estudio realizado con 39 mujeres artesanas (3 mujeres mestizas y 36 rarámuri. Se recabaron 22 entrevistas en profundidad y 17 entrevistas semi estructuradas.

Para ello se diseñaron y probaron guías de entrevista tanto semiestructuradas como en profundidad, las cuales fueron respondidas por las participantes de la organización artesanal (mujeres rarámuri y mestizas), así como a otros actores sociales involucrados (as) como son las personas de mayor impacto en su red de relaciones familiares y de amistad. Las entrevistas a profundidad fueron aplicadas, como se mencionó a 3 mujeres mestizas y 16 mujeres rarámuri participantes. Ozonas, L., y Pérez, A. (2004) afirman que estas entrevistas deben desarrollarse en reiterados encuentros, cara a cara entre los/las investigadores/ras y las entrevistadas, donde se sigue el modelo de conversación entre iguales que tiende a superar el mero intercambio formal de preguntas y respuestas, lo cual valió para que la persona entrevistada pudiera expresar interiormente sus experiencias, de tal manera que la interacción entre ambas partes fuera más personal y profunda. Lo anterior con el objetivo de traducir la cotidianidad en palabras, gestos, símbolos, anécdotas, relatos, y constituye una expresión de la permanente interacción entre la historia personal y la historia social (Puyana, Y. y J. Barreto, 1994).

Los resultados de la investigación se presentan en la forma de tres artículos. El primero de ellos, “Entre la sierra y la ciudad: artesanas rarámuri en la ciudad de Chihuahua y sus contextos migratorios”, publicado en el año 2020, en la revista Frontera Norte; el segundo artículo “Resignificación cultural: adaptación de mujeres rarámuri al entorno urbano de Chihuahua Capital” se encuentra en proceso de revisión por la revista Región y Sociedad y, el artículo “Construcción de la interculturalidad crítica en una cooperativa artesanal de mujeres rarámuri y mestizas” ha sido aprobado y se encuentran en proceso de edición en la revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo (ASyD). Cada uno de los artículos corresponde a los objetivos de investigación que contemplan los ejes analíticos de la investigación: migración, resignificación de la cosmovisión e interculturalidad crítica.

CAPÍTULO I. ENTRE LA SIERRA Y LA CIUDAD: ARTESANAS RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA Y SUS CONTEXTOS MIGRATORIOS

1.1 RESUMEN

Este artículo presenta otra perspectiva de la migración indígena, que ocurre no sólo con fines económicos y de subsistencia, sino que es parte de la expansión del desarrollo y difusión de las culturas nativas. Para ello, con base en el marco interpretativo de los estudios de género en la migración, se analizan los contextos migratorios de 32 mujeres rarámuri, considerando aspectos residenciales, laborales y de relaciones multiculturales, en los que se hacen presentes logros importantes, pero también se evidencia la discriminación. Según sus trayectorias, ellas enfrentaron situaciones de pobreza, exclusión, abuso y desigualdad en las tres vertientes analizadas, pero también experimentaron cambios relacionados con su bienestar socioeconómico y personal, debido a que se incorporaron a actividades artesanales formales, lo que les ha permitido contribuir al fortalecimiento y difusión de su cultura, valorar sus saberes y generar ingresos.

Palabras clave: mujeres, rarámuri, migración indígena difusión de culturas nativas, contextos migratorios, Chihuahua

1.2 ABSTRACT

This article shows another perspective on indigenous migration, which occurs not only for economic and subsistence purposes but as part of the expansion of the development and dissemination of native cultures. Based on the interpretative framework of gender studies in migration, the migratory contexts of 32 Rarámuri women are analyzed, as well as their residential, labor, and multicultural relations, where important achievements are present, but discrimination is also evidenced. According to their trajectories, they faced situations of poverty, discrimination, abuse, and inequality in the three aspects analyzed. Nonetheless, they also experienced changes related to their socio-economic and personal well-being because of their incorporation

into formal artisan activities, which has allowed them to contribute to the strengthening and diffusion of their culture, value their knowledge and generate income.

Keywords: Rarámuri women, indigenous migration, diffusion of native cultures, migratory contexts, Chihuahua

1.3 INTRODUCCIÓN

1.3.1 Migración rural-urbana: factores de expulsión en la Sierra Tarahumara

Los patrones migratorios predominantes en los desplazamientos indígenas son de tipo rural-urbano y rural-rural. Se documenta que, en Latinoamérica, durante el periodo 1960-1980, la migración fue mayormente de tipo rural-urbana y femenina (Arizpe, 1980). Sin embargo, en la década de los años ochenta ocurrió una diversificación de la migración en lo rural-rural e internacional, así como en la participación predominantemente de hombres en ambos casos (Arizpe, 1990).

Singer (1998) amplía la visión de Arizpe y se refiere a que la incidencia de los factores de expulsión determina las áreas de origen de los desplazamientos migratorios, y señala que los factores de atracción son los responsables de fijar el destino. Dicho de otra manera, los principales sitios de atracción para las personas migrantes son las ciudades en las que existe demanda de fuerza de trabajo.

En el caso de la población rarámuri, desde los largos períodos de la evangelización, la colonización y posteriormente la Independencia y la Revolución Mexicana, hasta la actualidad, las y los integrantes de esta etnia originaria de la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua, al norte de México, han sido objeto de presión por parte de la sociedad mestiza, en la tenencia de la tierra y otros aspectos sociales.

En la Sierra Tarahumara aún se perciben políticas remanentes del neoindigenismo de 1982, caracterizado por la creación de grandes empresas y con ello, de la pérdida de recursos debido a la explotación intensiva del bosque por parte de la población blanca y mestiza, así como del ecoturismo sin participación indígena, la expansión de la

narcoeconomía y la cultura de la violencia (Sariago, 2002). Al respecto, Ayala, Zapata y Cortés (2017) reflexionan que el capitalismo cimentado en la violencia y en el despojo de la naturaleza, utiliza a los seres humanos y sus modos de vida para alcanzar su expansión a través del extractivismo y la acumulación continua, constituyéndose como factores de expulsión con los que se incrementan los desplazamientos de este grupo étnico hacia las ciudades.

También contribuyen y generan situaciones de pobreza las sequías, el empobrecimiento del suelo y la escasez de tierra cultivable (Morales, 2013). En consecuencia, Saucedo, Gardea, Sánchez, Mojica y Ramírez (2012, p. 83) explican que en la Sierra Tarahumara “se percibe la inseguridad alimentaria como el poco acceso a la alimentación en cantidad, calidad y variedad”. Los y las rarámuri viven al día: “temen que la cosecha no alcance, irán a dormir con hambre; para que la comida alcance para todos, comerán solo una vez al día. Por falta de dinero o alimentos, dejarán de comer por todo un día uno de cada dos adultos y uno de cada tres niños” (Saucedo et al., 2012, p. 84).

Fernández y Herrera (2010) estiman que 96 por ciento de la población rarámuri que deja la Sierra, lo hace para ir en busca de mejores condiciones de vida, llega a distintos municipios del estado de Chihuahua, y el resto emigra a otras entidades de la república.

1.3.1.1 Temporalidad en los desplazamientos del pueblo rarámuri

Según los datos de Cordourier (2010) en una comparación internacional, algunos municipios de la Sierra Tarahumara como Batopilas, Carichí, Morelos, Balleza, Urique y Uruachi, se encuentran entre los 20 municipios con población mayormente indígena del país cuyos índices de atraso, rezago social y desigualdad, son muy similares a países subdesarrollados en África. Por ejemplo, Batopilas registró un Índice de Desarrollo Humano (IDH) de 0.3010, mientras que Níger, el país africano con peores condiciones de vida y desarrollo humano, tuvo un IDH de 0.3300 (Cordourier, 2010).

La marginación que viven las y los rarámuri de la Sierra Tarahumara ha obligado a hombres y mujeres a migrar principalmente a otros municipios del estado, como Chihuahua, Juárez, Cuauhtémoc y Delicias. El primer empleo lo tienen en campos agrícolas a las afueras de las ciudades (Brouzés, 1998; Martínez y Hernández, 2012), y

después se dedican al trabajo informal en las zonas urbanas. Como refieren Arizpe (1978), Martínez y Hernández (2014) y de Grammont (2015), las y los migrantes rural-urbanos en América Latina no encuentran acomodo en la estructura ocupacional industrial, y por ello tienden a dedicarse a trabajos de escasa productividad y bajos ingresos, generalmente en los servicios, la producción artesanal y el pequeño comercio ambulante.

La temporalidad y el tipo de establecimiento en los lugares de destino están determinados por las actividades económicas. Se reconocen diferentes desplazamientos entre los hombres y mujeres migrantes del pueblo rarámuri; concretamente, Martínez y Hernández (2012) mencionan que la migración temporal se relaciona con las actividades agrícolas que desempeñan las y los jornaleros en épocas de cosecha en la industria agroalimentaria, de ahí que se trate de una migración rural-rural. Mientras que los flujos migratorios dependen de la estacionalidad y del ciclo agrícola de los cultivos en los lugares de destino; al concluir el trabajo temporal las y los rarámuri retornan a sus lugares de origen para ocuparse de sus viviendas y de sus tierras, desplazamiento que se conoce como pendular.

La población jornalera que se mueve por distintos territorios siguiendo los ciclos agrícolas y las cosechas se conoce como golondrina, y el movimiento está asociado a la búsqueda de continuidad laboral. Algunos de estos traslados se vuelven permanentes o semipermanentes, en el sentido de que su temporalidad es indeterminada. Por último, las migraciones permanentes e integradas han sido las más reconocidas en las grandes ciudades del estado de Chihuahua (Servín y González, 2003).

Estos flujos migratorios representan estrategias que llegan a complementarse en una misma estructura familiar, es decir, se pueden combinar desplazamientos temporales y definitivos para favorecer el establecimiento y supervivencia de la familia, encontrándose diferenciadamente entre los y las integrantes de la unidad familiar, según convenga y beneficie su reproducción étnica, laboral y social en lo urbano.

1.3.1.2 Mujeres indígenas migrantes

A partir de las últimas décadas del siglo XX, la participación de las mujeres en los movimientos migratorios ha representado un cambio de paradigma en la caracterización de los patrones de desplazamiento. Se mencionó que las mujeres han estado presentes predominantemente en la migración rural-urbana, mientras que la mayoría de los hombres han seguido un flujo rural-rural. Sin embargo, la observación denota que se ha invisibilizado el papel activo de ellas en los desplazamientos fuera de sus lugares de origen; ellas se consideran sujetas pasivas, receptoras de remesas o migrantes asociadas a los hombres, quienes son vistos como generadores de riqueza (Monzón, 2017).

Al analizar los flujos migratorios desde la perspectiva de género se visibiliza a las mujeres migrantes como sujetas principales, con nuevos roles, contextos y transformaciones en lo subjetivo. De acuerdo con Cárdenas (2014) las y los indígenas, en particular las mujeres, son nuevos personajes que dan distintos rostros y manifestaciones al fenómeno migratorio.

La población indígena migrante rural-rural o rural-urbana representa una importante fuerza de trabajo, sobre todo en las actividades agrícolas del norte de México. En un estudio sobre la Mixteca y la migración indígena, Méndez (2000) subraya que el género es determinante en los destinos de la población migrante, pues las mujeres suelen desplazarse menos hacia el centro del país (9.5%), prefieren migrar hacia los Estados Unidos (19.3%) y la mayoría se desplaza hacia el noroeste de México (71.2%); a diferencia de los hombres, quienes tienden a migrar hacia Estados Unidos, seguido del noroeste y, finalmente, hacia el centro del país. La autora señala que la población indígena femenina que se desplaza de esta manera lo hace primero por la alta demanda laboral y la consecuente contratación de mujeres en los campos agrícolas, situación que reduce los costos de alimentación y limpieza en esos espacios; y segundo, por el interés de las mujeres de mantener la unión familiar, principalmente ante el abandono del padre de familia.

El proceso migratorio para las mujeres indígenas no es fácil. Ellas sufren distintas expresiones de subordinación, que incluyen desigualdad, violencia física y/o psicológica, discriminación de género y etnia en el ámbito educativo, inequidades y segregación en el ámbito laboral y alta participación en el sector informal (Gámez, Wilson y Boncheva, 2010; Martínez y Hernández, 2014).

Una característica de las migraciones indígenas es el hecho de que las transformaciones no necesariamente implican cambios profundos en la identidad (Oehmichen, 2005). Otros quizá pueden convertirse en sujetos colectivos, como los grupos estudiados por Velasco (2002), que mantienen vínculos estrechos con la dinámica étnica de comunicación debido a los retornos frecuentes y, en el caso estudiado, a la construcción del entonces llamado Frente Indígena Oaxaqueño Binacional.

Salles y Tuirán (2003) analizan aspectos que explican la pobreza femenina. Primero, se refieren al confinamiento tradicional de las mujeres en los trabajos domésticos y de cuidado como parte de una división sexual del trabajo que conlleva bajos ingresos; de ahí que difícilmente las mujeres ocupen empleos formales fuera del hogar. En segundo término, identifican la desigualdad en el acceso y uso de los recursos, en la educación y en el trabajo remunerado. Por último, atribuyen la pobreza de las mujeres a la desigualdad respecto a sus pares hombres en las esferas de poder. Suárez y Zapata (2004) reafirman este análisis y señalan que: *Los roles asignados social y culturalmente a las mujeres, hacen que deban consagrar mucho más tiempo que los varones a una combinación de trabajo para sostenerse y para alcanzar la reproducción doméstica: cuidado del hogar, preparación de alimentos, crianza de los hijos, etcétera. Estas cargas de trabajo hacen a las mujeres poco susceptibles para emplearse en actividades remuneradas fuera de su hogar, reduciéndose así las posibilidades de acceder a los mínimos de bienestar* (Suárez y Zapata, 2004, p. 36).

Gracia y Horbath (2013) mencionan que las mujeres indígenas y pertenecientes a minorías religiosas son más propensas a ser educadas para ser trabajadoras del hogar, de tal manera que son excluidas del acceso a una mejor educación y, consecuentemente, obtienen ingresos económicos bajos. Estos dos aspectos determinan en gran medida la subestimación económica de las actividades productivas

desempeñadas por las mujeres indígenas, principalmente en el ámbito de la informalidad, lo que representa una alta vulnerabilidad en el contexto donde se desarrollan.

1.3.1.3 Una mirada al pueblo rarámuri

La mayor parte de los habitantes de la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua, pertenecen a la etnia rarámuri, y se conocen popularmente como tarahumaras por habitar en la sierra de ese mismo nombre, pero su autodenominación es la de rarámuri, que corresponde también a la lengua que poseen. De acuerdo al Inali (2008), existen cinco variantes de esta lengua. Este vocablo significa gente, en oposición al mestizo, al hombre de barba, el chabochi o yori (Pintado, 2004). Otros autores lo traducen como pie corredor o corredor a pie (Acuña, 2006; Bennett y Zingg, 2012), o de los pies ligeros, por su tradicional e impresionante resistencia de su andar a pie, lo que les ha valido reconocimiento internacional como corredoras y corredores de grandes distancias.

La Sierra Tarahumara está dividida en 23 municipios, los cuales abarcan una superficie de 75 910 km² y representan 30 por ciento de la superficie estatal. Topográficamente está dividida en Alta y Baja Tarahumara. La Baja Tarahumara se caracteriza por sus barrancos, y está formada por los municipios con menor altitud sobre el nivel del mar (Temósachi, Moris, Ocampo, Uruachi, Chínipas, Guazapares, Urique, Batopilas, Guadalupe y Calvo, Morelos y Maguarichi); mientras que la zona Alta consta de los municipios de Guerrero, Carichí, Nonoava, Bocoyna y Guachochi. Entre sus principales características se encuentran la gran dimensión de su territorio, los climas extremos y la variedad de especies de fauna y flora (Sariego, 2002).

En Chihuahua habitan una multiplicidad de pueblos indígenas que conforman una gran diversidad cultural y son parte de la historia de la entidad. En 2016 habitaban alrededor de 110 grupos indígenas, 90 por ciento tarahumaras, quienes comparten territorio con los tepehuanos (8%), 1 por ciento son guarojíos y 1 por ciento restante corresponde al pueblo pima (Gobierno del Estado de Chihuahua, 2016).

Martínez y Hernández (2012) señalan que 85 por ciento de la población indígena del estado se concentra en 23 municipios serranos, entre ellos Guachochi, Balleza, Bocoyna, Batopilas, Guadalupe y Calvo, Urique, Guazapares y Morelos.

Respecto a las actividades de subsistencia del pueblo rarámuri, Bennett y Zingg (2012) mencionan que estas se basan en el cultivo de maíz y en menor medida, de frijol; con estos granos mantienen su alimentación diaria, si hay excedentes, los intercambian o venden. La calabaza y algunas otras hortalizas y semillas forman parte de su dieta. Aunque la ganadería constituye una actividad importante, no suelen consumir carne, excepto cuando realizan alguna fiesta típica del pueblo. Los animales se emplean, principalmente, para arar la tierra.

Entre los rarámuri, como en la mayoría de los grupos humanos, existe división sexual del trabajo. A las mujeres se les asigna el trabajo doméstico, el cuidado de las y los hijos, la preparación de alimentos, la elaboración de ropas típicas y artesanías, y las madres con mayor edad se ocupan del cuidado de animales (excepto vacunos). En cambio, los hombres son responsables de las tareas pesadas, del cuidado y vigilancia del ganado vacuno y de la milpa, pero las mujeres participan también en actividades agrícolas. Esto no significa que las mujeres no realicen trabajos pesados; ellas saben utilizar el hacha para obtener leña y caminan durante horas para conseguir alimento en la sierra y para acarrear agua. Además de la agricultura y el pastoreo de animales, las mujeres participan en procesos migratorios temporales para insertarse en áreas de agricultura comercial.

El trabajo de las mujeres representa una importante fuente de ingreso económico para las familias cuando se encuentran en sitios turísticos de la Sierra, principalmente por la elaboración, intercambio y venta de artesanías, oficios que aprenden desde pequeñas: tejido de prendas y mantas; y elaboración de cestas y utensilios para cocina como ollas, platos y cucharas. No obstante, estas estrategias de las y los rarámuri no han sido tan eficaces, ya que aún persiste la pobreza extrema, la falta de alimentación y son escasos los apoyos económicos que beneficien directamente a la comunidad rarámuri en sus lugares de origen.

El estado de Chihuahua es territorialmente el más grande del país (Gutiérrez Casas, 2017). La ciudad de Chihuahua es la capital, se ubica al centro del estado y está clasificada en el quinto lugar a nivel nacional en cuanto al Producto Interno Bruto per cápita (PIB); asimismo, ha sido catalogada con muy bajo rezago social y marginación (Sedesol, 2013). Tiene una población de 876 062 habitantes (Inegi, 2015). Las actividades económicas se centran en el sector servicios y en el de la transformación. De igual forma, al igual que en varias zonas del mismo estado, en los últimos años se ha experimentado la violencia asociada al crimen organizado.

De acuerdo con Morales (2018), para la población rarámuri las opciones de empleo son, para los varones la albañilería y el peonaje en ranchos ganaderos, mientras que las mujeres laboran en el servicio doméstico, la limpieza de hoteles o restaurantes, la venta ambulante de artesanías y golosinas; y muchas de ellas también se dedican a pedir *kórima*¹ con la cual alimentan a sus hijos.

1.4 METODOLOGÍA

1.4.1 Contexto de la investigación

La investigación se llevó a cabo en 2018 y se trabajó con 32 mujeres rarámuri migrantes provenientes de la Sierra Tarahumara Alta, quienes participan en actividades artesanales en dos cooperativas en la ciudad de Chihuahua. Se empleó la entrevista en profundidad con mujeres bilingües y la observación como técnicas de investigación. Las participantes contribuyeron voluntariamente como informantes en el estudio; en la exposición se cambiaron sus nombres para proteger sus identidades.

De las participantes destaca su edad, que varía entre los 22 y 56 años; dos están casadas y viven con su pareja, cuatro viven en unión libre, 23 están separadas y tres son solteras. Únicamente una de ellas no es madre, y de las que lo son, una tiene una hija, otra tiene cinco; 16 informantes tienen dos, ocho tienen tres hijos e hijas, y las cinco

¹ Kórima, forma de cooperación que "...asegura que ningún individuo o familia sufra de hambre; da lugar a la redistribución de la riqueza y los alimentos y, por último, aumenta la relación y comunicación entre los/las individuos y familias de pueblos y ranchos estableciendo una corresponsabilidad general y una clara conciencia de ayuda mutua para la subsistencia y reproducción del grupo" (Urteaga, 1998, p. 521).

restantes tienen cuatro; 26 de ellas ya eran madres cuando migraron y lo hicieron sin la pareja; 28 de las entrevistadas son bilingües (rarámuri y español) y el resto solamente habla su lengua originaria (rarámuri), seis tienen carrera técnica trunca, 19 estudian actualmente la primaria y siete no cuentan con estudios de ningún tipo.

El denominador común de las 32 migrantes rarámuri incluidas en el estudio es su participación en dos cooperativas dedicadas a la producción y venta de artesanías textiles propias de la cultura de este grupo étnico. La primera cooperativa está formada por 14 mujeres, una de ellas es mestiza; la segunda cooperativa está integrada por 22 mujeres, donde hay tres mestizas. El origen de ambos grupos es similar, surgieron por el interés de dos grupos de mujeres rarámuri y mestizas que mantenían profundos lazos de amistad y se propusieron formar un pequeño taller casero de costura. Posteriormente, inspiradas por sus saberes y pertenencia a la cultura rarámuri, acordaron no solo confeccionar prendas de vestir con motivos originarios, sino, además, crear entre todas las socias un espacio para generar autoempleo y superarse y de ser posible alcanzar la autonomía. En un principio, las ventas se desarrollaban con amigas(os), conocidas(os) y por medio de redes sociales. Hoy en día abarcan un mercado más amplio, lo que les permitió formalizar sus grupos en esa figura asociativa.

Las cooperativas son espacios donde se intercambian conocimientos por la constante convivencia; las mujeres rarámuri comparten sus tradiciones y cultura mientras que las mujeres mestizas las instruyen en el uso de tecnologías. A pesar de que el objetivo principal ha sido la generación de autoempleo para las integrantes, se ha generado una red de apoyo entre ellas. La relación entre las socias de cada cooperativa se basa en el respeto; la opinión de cada una es considerada para la toma de decisiones, lo que suscita un ambiente agradable. Cabe señalar que en la asignación de horarios y puestos no hay diferenciación entre mestizas y rarámuris.

En esta fase de la investigación, se da voz a las mujeres rarámuri migrantes para conocer sus experiencias particulares, sus habilidades para subsistir y la forma en la que se insertan en la ciudad. Se utilizó la técnica de relatos de vida, originado a partir de entrevistas semiestructuradas, entrevistas a profundidad, pláticas informales y la observación. Del universo de estudio integrado por las 32 mujeres rarámuri, los

testimonios aquí plasmados muestran las tendencias de cómo se autoperciben en el contexto en el que se desenvuelven, y de esta manera identificar cómo se entreteje la experiencia individual con la realidad histórica (Sautu, 2004). Para la definición del tamaño de la muestra cualitativa se consideró el muestreo teórico y la saturación de datos, y en el análisis de la información se emplearon técnicas de la teoría fundamentada de Glaser y Strauss de 1967 (en de la Cuesta, 2006).

Dado el número de participantes y de casos observados en el presente estudio, se consideró la técnica de muestreo teórico (Vivar, Arantzamendi, López-Dicastillo y Gordo Luis, 2010) para llevar a cabo una selección según fuese necesario afinar y ajustar las categorías derivadas del análisis.

De tal manera que para examinar los datos se generaron las siguientes categorías, tomando en cuenta los momentos clave del circuito migratorio (salida del lugar de origen, tránsito, primeros acercamientos al lugar de destino y, finalmente, la inserción en la ciudad): 1) factores de expulsión de lugares de origen y patrones de desplazamiento, 2) residencia en lugares de destino, 3) condiciones laborales y discriminación, 4) discriminación y exclusión en espacios públicos y 5) de migrantes a residentes: las rarámuri artesanas en la ciudad de Chihuahua.

1.5 RESULTADOS

1.5.1 Factores de expulsión de lugares de origen y patrones de desplazamiento

A pesar de ser regiones más cercanas a la capital, en los municipios de la Sierra Alta de Chihuahua aún existen territorios muy apartados y de difícil acceso. Un factor que ha motivado a las mujeres a desplazarse es la pobreza extrema que viven en sus lugares de origen; destaca la falta de fuentes de empleo que repercute principalmente en la escasez de alimentos, incidencia de enfermedades y elevados índices de mortalidad entre las y los pobladores más vulnerables de la Sierra.

Nosotros siempre fuimos muy pobres [...] pero muy pobres, vivimos en una cueva y sólo comíamos una vez al día, tomábamos pinole y un poquito de quelite [...]

éramos muchos hermanos y no alcanzaba pa´ comer (María, comunicación personal, 9 de junio de 2018).

En algunos casos la migración fue generacional, la madre y el padre migraron a la ciudad y posteriormente, sus hijas e hijos.

Mi decisión de venir a la ciudad fue sola [...] y sí me pudo [dolió] porque no quería dejar solas a mis hijas [...] mis papás cuando se vinieron de la Sierra también batallaron, pero aquí se quedaron a echarle ganas (Mónica, comunicación personal, 14 de junio de 2018).

Al respecto, Suárez y Zapata (2004) mencionan que la familia es un elemento estructural que alienta o desalienta el proceso migratorio, y que bajo este contexto se habla de una reunificación familiar de mujeres casadas, y de otras solteras, llevadas por uno de los padres, no en un solo momento, sino por etapas, no siempre estratégicamente planeadas.

Estos desplazamientos se ven condicionados por el ciclo de vida de las mujeres en la migración. Como lo menciona Woo (2002), incluyen la educación, el acto de desplazarse, el matrimonio y el empleo; y este ciclo de vida, reproducción de la pobreza y la migración, depende de la posición de parentesco que tengan las mujeres en el entorno familiar, ya sea como esposas, hermanas, hijas o madres. De tal manera que al momento de migrar, 26 de las 32 mujeres rarámuri ya eran madres; además, la mayoría migró sin pareja, en compañía de miembros de su familia nuclear.

Las mujeres rarámuri que migraron a temprana edad exponen las razones: además de la pobreza extrema en la que vivían, dijeron haber rechazado las prácticas y costumbres de su comunidad que les afectaban personalmente. La ingestión desmedida de bebidas alcohólicas durante días continuos y el consumo de sustancias psicoactivas (peyote) en sus bebidas tradicionales (teshuino, bebida de maíz fermentada), favorecen la violencia física y sexual contra ellas por hombres de su misma comunidad; también se veían forzadas a casarse sin su consentimiento. Por eso decidieron salir de sus comunidades, solas, siendo aún niñas. Y cuando lo hicieron de adultas expresaron como una de las razones el miedo a ser violentadas físicamente. No obstante, continúan visitando a

familiares que se quedaron en sus pueblos de origen, llevan dinero o despensa para ayudar en lo que pueden a quienes no quisieron o no pudieron desplazarse.

[...] prefiero estar trabajando y sacar adelante a mis hijos que estar sufriendo en la Sierra; la pura sinceridad yo sufrí muchos abusos, ni usted se imagina y nadie me ayudó, sólo los mestizos cuando yo pedía [kórima], ellos abrieron la puerta para yo dormir con cuatro niños aquí en la ciudad, [...] ahora yo ayudo a mi gente, lo que yo puedo les llevo a la Sierra, pero yo ya no regreso (Josefina, comunicación personal, 22 de junio de 2018).

Oehmichen (2005) refiere que quienes emigran no rompen necesaria ni irremediablemente con las personas que permanecen en la comunidad de origen. Unos y otras forman una comunidad que se extiende más allá de los límites comunitarios. Ha significado el reforzamiento de la solidaridad con los hombres y las mujeres que se quedan, que ya antes las caracterizaba, y de los lazos que perduran a pesar de su movilidad.

El sistema de tenencia de la tierra y propiedades del pueblo rarámuri se distingue por la igualdad de condiciones entre mujeres y hombres, además de ser individual. Cada objeto o inmueble tiene un dueño (Bennett y Zingg, 2012). Algunas informantes mencionaron que las tierras de la Sierra que les pertenecían y les fueron heredadas a ellas o a alguien de la familia, se encontraban en malas condiciones, principalmente por el mal uso del suelo o por el clima desfavorable, y no les quedaba otra opción que migrar a la ciudad en busca de otro tipo de ingreso.

Aunque hayan dejado sus propiedades al cuidado de familiares o amistades, eventualmente regresan, sobre todo cuando llega el tiempo de cultivar y cosechar lo poco que dan sus tierras. Algunas regresan temporalmente a sus lugares de origen, obedeciendo a la estacionalidad de los cultivos que tienen en sus parcelas; así, al terminar la cosecha, vuelven a su antiguo trabajo en la ciudad –donde ya están establecidas–, si el trabajo les permite ausentarse; de lo contrario, buscan otro trabajo o recurren al *kórima*.

Algunas veces la decisión de migrar a la ciudad ha sido del grupo familiar. El factor principal es la falta de escuelas en sus localidades de origen, la lejanía, y las pocas oportunidades para que sus hijos e hijas continúen sus estudios después de la educación básica. Fue así como encontraron otro motivo para migrar: el anhelo por obtener una mejor situación de bienestar a través de mayores oportunidades de educación y, por ende, de encontrar un buen empleo. Sin embargo, otras mujeres aspiran a una mejor educación para regresar a su comunidad de origen y poder colaborar con el bienestar de su gente. Este es el caso de Amelia, quien, con lágrimas en los ojos, señala:

Yo veía a la gente cuando se enfermaba y mi mamá se los llevaba a Creel [...] y sí tenía ganas de estudiar eso, pero no se pudo. Eso era lo que necesitaba el pueblo [...] nosotros no estamos por gusto en la ciudad, es por alguna necesidad (Amelia, comunicación personal, 5 de mes julio de 2018).

1.5.2 Residencia en lugares de destino

Cuando la decisión de migrar está tomada, otro factor importante en el proceso migratorio de las rarámuri son las redes sociales en el lugar de destino. De acuerdo con Fernández y Herrera (2010), las y los tarahumaras que llegan a la ciudad de Chihuahua lo hacen valiéndose de redes familiares que les facilitan asentarse en tres posibles lugares: domicilios particulares, vecindades, y núcleos residenciales colectivos. Existen diferentes actores y actoras sociales que promueven este último tipo de asentamiento, como son instituciones de gobierno, instituciones religiosas y asociaciones civiles. Estos espacios son ocupados por familias rarámuri, en calidad de arrendamiento, bajo condiciones preestablecidas. Existen 12 asentamientos distribuidos en diversos espacios en la ciudad de Chihuahua, en los cuales habitan aproximadamente 2 700 personas (Morales, 2018). Todas las entrevistadas residen en la ciudad, la mayoría en casas arrendadas por sus hermanas o tías; seis de las entrevistadas residen en los asentamientos rarámuri y una minoría reside con sus familiares en los ranchos donde trabajan.

[...] yo vine a la ciudad porque mis hermanas aquí estudiaron enfermería, mis papás me apoyaron, pero sí se quedaron tristes porque ya no les iba a ayudar en la casa. Yo aquí, junto con mis hermanas, rentamos una casa que una amiga nos

dejó, y todas ayudamos a pagarla (Luz, comunicación personal, 13 de julio de 2018).

Sin embargo, hubo quienes no contaron con algún familiar o amistad en los lugares de destino. Relataron que encontrar un lugar dónde quedarse, sin conocer el sitio ni a nadie, resultó un desafío; algunas tuvieron que dormir en la calle durante mucho tiempo, antes de encontrar un lugar dónde residir –como el asentamiento rarámuri–; a otras, en algún trabajo les proporcionaron residencia temporal; y si no fue el caso, vivieron en alguna casa de renta que pudieron compartir.

[...] Llegando tenía 12 años, llegué sola con mi hijo de chiquito y ya quería regresar a la Sierra. El primer día fue feo, no sabía dónde dormir y sólo pedí *kórima* [...] no me gustaba nada nada estar en la ciudad [...], mucho calor y muy feo, pero le eché ganas para ya no vivir en la calle (Laura, comunicación personal, 7 de agosto de 2018).

Al inicio, a ninguna de las mujeres les gustó la ciudad, pero con el tiempo han tomado lo que podía generar algo positivo en sus vidas. Ahora no les disgusta vivir en la ciudad, aunque prefieren sus lugares de origen: el ruido, el calor y la diferencia en la alimentación, fueron los aspectos negativos de la ciudad que señalaron las informantes.

Las entrevistadas expresaron que antes de migrar tenían miedo de lo que podrían enfrentar en la urbe. Uno de sus principales temores era no conocer la ciudad; para ellas, tomar el transporte público, caminar en sitios desconocidos, resultaba complicado.

La primera vez que vine me perdí. Salí a las 5 a.m. y mis dos compañeras me llevaron a la parada de camiones, [me dijeron] “véalo bien”, y me entretuve y me subí al camión sin leerlo y ya me perdí [...]. Duré como cinco horas perdida [...] (Mónica, comunicación personal, 14 de junio de 2018).

También es común que regresen a sus pueblos con el único propósito de participar en las festividades y costumbres de la etnia, como la fiesta-danza yúmari² (Bonfiglioli, 2008).

1.5.3 Condiciones laborales y discriminación

Al principio de sus procesos migratorios y al llegar a la ciudad, las mujeres afrontaron distintos obstáculos, principalmente el choque cultural en una sociedad multicultural, con predominio de población mestiza, hablante de español; para algunas, la barrera lingüística también fue problema, otras ya sabían español y comentaron que se les facilitaba más la comunicación, pero en ese proceso todas tuvieron malas experiencias. Ellas enfrentan mayores dificultades que los hombres de la etnia para insertarse en un trabajo y obtener acceso a recursos, lo cual significa que sigue existiendo una división sexual y diferencial del trabajo dentro y fuera de las urbes, que también es reproducida por la población mestiza, sus empleadores y empleadoras, así como patrones culturales que definen los comportamientos de mujeres y hombres de la etnia.

Morales (2013) menciona que en las ciudades las mujeres y hombres rarámuri se han insertado en diferentes nichos laborales: los hombres principalmente en la albañilería o en el peonaje en ranchos, y las mujeres en el servicio doméstico y en menor medida, en la venta de artesanías. Las rarámuri se encuentran en un entorno de desventaja no sólo por los altos niveles de pobreza, sino también por las pocas opciones de trabajo formal.

Cabe señalar que 17 de las entrevistadas, antes de ser residentes en la ciudad de Chihuahua, migraron durante un tiempo a otros municipios del estado, por ejemplo, dos de ellas fueron maestras en Creel, 11 fueron jornaleras de pizca de verduras que trabajaban en Delicias y en otras entidades como Ciudad Juárez; una entró como operadora en una maquiladora, dos laboraron como empleadas domésticas en Jalisco y Sonora, e incluso, una viajó a Estados Unidos para ser niñera. Las 15 restantes migraron directamente de la sierra tarahumara a la capital chihuahuense.

² Danza tradicional que realizan las y los rarámuri en cualquier época del año para pedir por la lluvia, buena salud y buenas cosechas en sus comunidades; así como agradecer por las mismas. El ritual se realiza como reflejo de la deuda permanente que tiene el pueblo rarámuri con el dios Onorúame por la vida.

[...] me fui a Estados Unidos, al Paso, Texas, con mis exjefas. Ellas consiguieron para la visa, yo cuidaba a sus hijas y hacía comida; pero no sólo eso, después me pusieron a limpiar. Al principio sí me gustó, pero después no [...]. Yo dejé con mis hermanas a mis hijas y eso no me gustaba. Aunque les mandaba dinero, yo regresé por mis hijas (Luz, comunicación personal, 13 de julio, de 2018).

Cuando llegaron a otros lugares en la Sierra –como Creel–, Luz y Guadalupe se emplearon como maestras para dar clases a personas de su etnia y del gobierno.

[...] me pagaban muy poco, casi nada, cuando era maestra en la Sierra. Pero yo iba porque quería enseñar a los niños y que entendieran, porque no sabían español y entonces no entendían. Yo caminaba horas para poder llegar a enseñar a los niños, [...] así todos los días (Guadalupe, comunicación personal, 12 de agosto de 2018).

Estrella y María fueron promotoras de salud, para apoyar sobre todo a mujeres que daban a luz en comunidades lejanas, donde ellas eran quienes las atendían para facilitar el parto.

Ellas recuerdan que los médicos eran escasos y las enfermeras especialistas atendían a las embarazadas, por lo que el número de muertes de infantes y madres en la Sierra iba en aumento:

[...] los doctores no hablan nada de tarahumara, siempre necesitan a alguien que entienda y, por ejemplo, se sentían mal y nadie los entendía. Yo por eso quise ayudar, porque yo vi todos los enfermos y a muchos niños [...] (Estrella, comunicación personal, 15 de agosto de 2018).

Once de las 32 artesanas trabajaron anteriormente como jornaleras: Mónica, que participó en la pizca –principalmente de verduras como chile, cebolla y tomate– y en la limpia de cacahuete, mencionó que era muy pesado; su día comenzaba desde las 4 a.m., hasta mediodía era su primer alimento, que consistía en lo que ella misma preparaba un día antes. Explicó que aun realizando las mismas actividades que los hombres, ella recibía menos sueldo, y que si continuaba en ese trabajo era por la necesidad de sacar

adelante a sus hijos e hijas y para pagarles servicios de salud ya que, como la mayoría, ella no contaba con ningún apoyo del padre de sus hijos e hijas. En algunos casos, los hijos mayores iban al trabajo de la pizca junto con la madre, para ayudar a la economía familiar.

[...] porque pues el papá pues no me ayuda, no me quiso ayudar, no me quiso dar el dinero para los niños y me dijo pues te ayudaré con un niño y tú te quedas con el otro, y entonces yo agarré uno y él agarró uno [...] (Mónica, comunicación personal, 14 de junio de 2018).

Gregorio (1998) menciona que, en los estudios de migración femenina, uno de los aspectos más importantes a considerar dentro de los grupos domésticos son las relaciones de poder, que se reflejan en el acceso a recursos, la autonomía en la toma de decisiones y el tipo de éstas; y que estas relaciones se dan en función del género, la edad y el parentesco.

Otro elemento dentro del grupo doméstico, según Arias (2013), se refiere a la idea de solidaridad, cuestionada ante la organización de acuerdo con una jerarquía de poder en las relaciones de género y generación donde la solidaridad y la cooperación coexisten con los conflictos y la violencia. En el caso particular de Mónica, la decisión de separarse y llevarse cada quien un hijo fue tomada por su expareja, no por ella, quien no quería separarse de ninguno de sus dos hijos, a pesar de su situación económica.

La pizca de verduras, además de ser un trabajo de mucho desgaste físico y con muy bajo sueldo, no permitía a las jornaleras satisfacer sus necesidades y les traía preocupación y frustración porque no tenían otro ingreso.

No me alcanzaba. Ahí tenías que apurarte a trabajar; si no te apuras, pos no sacas para la comida y te apuras y ya llevas comida a la casa [...] (Chabela, comunicación personal, 2 de septiembre de 2018).

Aquellas que se ocuparon en un empleo doméstico vivieron ambientes de inseguridad, humillación y explotación. El acceso a la vivienda era complicado, ya que les pedían cartas de recomendación de algún trabajo previo y ninguna cumplía ese requisito. Otro

factor era la inseguridad, pues desconocían los antecedentes de quienes las empleaban. Las mujeres rarámuri, en sus relaciones de poder con mujeres mestizas, sus patronas, en el trabajo de servicio doméstico, vivieron diversas formas de discriminación, como las humillaciones por su vestimenta, además de la explotación, ya que las dejaban sin pago hasta por semanas. Flor comentó que su contratante la acusó de ladrona para evitar pagarle y así correrla injustamente:

[...] antes de este trabajo de la cooperativa, trabajé en una casa y era muy pesado, no me pagaban bien, siempre decían que hacía mal las cosas y no me pagaban. Después un día me echaron la culpa de que robé cosas y no era verdad, sólo eso hicieron para no pagarme y me corrieron y gritaron (Flor, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

Las mujeres rarámuri con hijos e hijas tenían prohibido llevarlos a las casas en las que se empleaban, con el argumento de que su presencia entorpecía su trabajo, o simplemente, que perderían el tiempo atendiendo a los menores.

[...] mi hijo nació y yo no sabía cómo hacerle. Él tomaba mi leche. Me corrieron, [...] la señora me corrió porque yo falté. Mi hijo tenía hambre y ni me pagó completo [...] (Josefina, comunicación personal, 22 de junio de 2018).

Las cinco mujeres se hospedaban en la casa donde trabajaban; al respecto, comentaron tener una buena relación con las empleadoras; sin embargo, la jornada laboral era larga y el sueldo muy poco, y se sentían aisladas, por eso duraban poco tiempo.

No me gustaba estar sola adentro de la casa [...], yo terminaba mi trabajo y quería salir, pero la patrona siempre se enojaba si yo le pedía permiso [...] aparte nunca me dejaba ir a la Sierra y yo tenía que regresar para dar dinero a mi mamá [...] (Juana, comunicación personal, 16 de octubre de 2018).

Al respecto, Calfio y Velasco (2006) identifican diferencias y espacios de discriminación y exclusión relacionados con la raza, la clase social, la etnia, y especialmente, en relación a las mujeres rurales, negras e indígenas. Todas sufren discriminación de las mujeres urbanas: las empleadoras, que discriminan a las empleadas, las alfabetizadas, que

discriminan a las analfabetas, lo que se ha llamado desigualdad cruzada, donde la discriminación no sólo se ejerce de los hombres hacia las mujeres, sino de mujeres a mujeres.

Las mujeres sabían que no sólo en la Sierra existían peligros de algún tipo de abuso, en la ciudad temían enfrentarse a varias formas de violencia; sin embargo, no conocían los riesgos que existían en el aspecto laboral, por lo que no estaban preparadas para hacerles frente. Antes de llegar a la ciudad e ingresar en la cooperativa, el pago por sus productos era mínimo y comercializarlos en comunidades de la Sierra resultaba difícil; además de las largas distancias que recorrían, su trabajo no era valorado, principalmente por los turistas que siempre regateaban.

1.5.4 Discriminación y exclusión en espacios públicos

A lo largo del tiempo, las mujeres indígenas han enfrentado constantemente discriminación, desigualdad y violación de sus derechos. Según Calfio y Velasco (2006), son ellas las que más experimentan violaciones a sus derechos humanos relacionadas con su género: ultrajes, esterilizaciones forzadas, servicios inadecuados de salud y desprecio por su lengua materna, quizá por esto las Naciones Unidas han calificado este tema como emergente.

Aun en la actualidad, pertenecer a un grupo étnico constituye un motivo de exclusión e inequidad para las personas. Todas las indígenas rarámuri participantes en el estudio experimentaron algún tipo de discriminación en los espacios públicos, en algunos casos sin que ellas lo reflexionaran como tal, o la toleraban por su condición de pobreza. Las entrevistadas aceptan que han enfrentado dificultades y distintas formas de exclusión y agresión.

Quando fui a comprar tela para hacer una falda para m'hija no me atendían. Duró mucho la muchacha en ayudarme. Me desesperé y me fui [...]. Qué le decía [...], otro día volví y me quisieron sacar porque me dijeron que no podía entrar a vender dulces. Pude comprar la tela cuando me ayudó una muchacha (Claudia, comunicación personal, 6 de septiembre de 2018).

Parte del entorno de desventaja que amenaza a las mujeres y hombres de la etnia, tiene que ver con el poco o nulo acceso a programas y servicios de salud, dificultades en la comunicación con la población mestiza –quienes desconocen su lengua– y que carecen de información para realizar cualquier tipo de trámites.

No todas las rarámuri estaban afiliadas a servicios de salud, sobre todo las de mayor edad, como Martha de 54 años, quien señaló que tuvo problemas porque no hablaba español y no sabía cómo realizar los trámites para obtener el servicio, por lo que prefiere recurrir a personas de su etnia, que tienen conocimientos de plantas medicinales.

1.5.5 De migrantes a residentes: las rarámuri artesanas en la ciudad de Chihuahua

Durante el trabajo de campo se encontró que las entrevistadas trabajaban en las dos cooperativas, una formalizada legalmente desde 2013 y la otra en 2017. Todas participaban en la elaboración y comercialización de sus artesanías, las cuales incluyen desde souvenirs – llaveros, muñecas, pulseras, aretes, monederos, utensilios de madera para la cocina, tejido de ware (cestería) hecho de palmilla, pino o sotol– hasta textiles, como blusas, faldas, bolsas de mano, trajes típicos rarámuri y otras prendas de vestir con colores brillantes y formas geométricas (triángulos), características de la simbología rarámuri.

El objetivo de las actividades artesanales en las cooperativas es contribuir al desarrollo humano e integral de las mujeres rarámuri, respetando y reforzando su cultura como un medio de sustento en el contexto mestizo. Para ello, es fundamental el aprovechamiento de las habilidades adquiridas en su entorno étnico, que no sólo se traducen en la creación de productos típicos de su cultura, sino que además promueven la difusión de las culturas originarias y el fortalecimiento de los lazos con sus antepasados(as).

Las rarámuri afirmaron que sus condiciones de vida cambiaron luego de su participación en dichas actividades. Con su trabajo artesanal, ahora les alcanza para cubrir sus necesidades básicas; y también tienen la oportunidad de conservar parte de su ingreso para gastos extra, como diversión y otros gustos. Sienten que son independientes, ya que antes acataban la voluntad del marido o de sus padres.

[...] hoy sé que puedo hacer las cosas sola y que mis hijos pueden ir a la escuela [...]. Ahora yo soy sola, me dejaron, pero trabajando puedo hacer muchas cosas, hasta comprar tela para hacer las faldas de mis hijas (Luz, comunicación personal, 13 de julio de 2018).

Al respecto, Monzón (2017) precisa que la migración puede constituirse como factor de emancipación mediante el mejoramiento de su estatus social, al tener acceso al trabajo y a redes sociales, así como a nuevas interacciones con instituciones sociales en el lugar de destino; mientras que para los hombres algunas veces este proceso va acompañado de la pérdida de estatus público y doméstico.

Así mismo, ellas valoran la participación y el acceso a un trabajo formal, en el que reciben un salario, cuentan con horario de trabajo, tienen prestaciones de ley, como vacaciones y servicio de salud. En general, ha sido para ellas una oportunidad para desarrollarse en la ciudad, ya que el estar inmersas en un sistema laboral donde pueden intercambiar ideas, opinar, sentirse útiles y plasmar su cultura en una tela que les gusta, las hace sentir importantes y parte de un proceso de construcción indígena femenina, lo que abona y expande su sentido de emancipación.

Siempre he tejido ropa, desde niña mi mamá me enseñó y siempre me gusta este trabajo porque tejo parte de lo que somos los tarahumaras y por los colores que le ponemos, si no me gustan no los pongo y si peleamos votamos para que ya se pase el enojo, [...] yo siempre opino (Josefina, comunicación personal, 22 de junio de 2018).

Estar inmersas en actividades artesanales ha fungido como un abanico de oportunidades en sus relaciones sociales y laborales. La confianza, la creatividad y la libertad han hecho de ellas las protagonistas de sus propias historias, desafiando cada obstáculo para llegar a los destinos que prometían conseguir alimento para sus familias y una oportunidad de salir adelante, a pesar de que las condiciones laborales iniciales fueron muy difíciles para ellas.

Al igual que las mazahuas estudiadas por Oehmichen (2005), las mujeres rarámuri no están asimiladas, mantienen vínculos con la comunidad de origen; algunas logran

reconstruir y resignificar sus identidades tradicionales en los nuevos espacios donde hay cambios, pero también continuidades culturales.

1.6 CONCLUSIONES

Los contextos destacados por las mujeres migrantes son variados: pobreza, inseguridad, abuso físico y sexual, vulnerabilidad por ser indígenas, así como crisis económica en las zonas de origen. La problemática alrededor de estos contextos está relacionada con los procesos de la globalización económica y deterioro ambiental, representando la razón para moverse a la zona urbana de Chihuahua. El objetivo del desplazamiento es proteger su integridad y mejorar la calidad de vida de ellas y de sus hijos e hijas.

Las redes sociales de apoyo generadas en el lugar de destino jugaron un papel importante en el acomodo residencial. La mayoría tenía amistades o familiares en la ciudad, y eso facilitó su estancia. Quienes no contaban con ningún contacto enfrentaron una situación más difícil a su llegada, porque tuvieron que pernoctar en las calles, y algunas pidieron kórima para sobrevivir.

Las migrantes desarrollaron estrategias para enfrentarse al cambio, con ventajas al relacionarse con otras mujeres que hablaban rarámuri y español, que las ayudaron para colocarse en algún trabajo. Sin embargo, a las monolingües les fue más complicado integrarse. La mayor satisfacción de las artesanas rarámuri es trabajar en las dos cooperativas, ya que para ellas las artesanías que elaboran les permiten la difusión de su cultura y recrea lazos con sus antepasados, lo cual es muy importante. Además, al ser un empleo formal han resuelto el problema del regateo en la comercialización de sus productos. La actividad artesanal les permite acceder a recursos para vivir, divertirse, darse gustos y ser independientes, es decir, alcanzar algún grado de autonomía, lo que ha contribuido a su bienestar socioeconómico y cultural.

La motivación de migrar a la urbe no sólo obedece a cuestiones económicas, sino también por la seguridad personal ante la violencia generada por el abuso del alcohol y otras sustancias por parte de los hombres de sus comunidades, lo que es visto como “normal” en sus lugares de origen. Adicionalmente, otras se desplazaron en

busca de mejores oportunidades de estudio para poder ayudar a su comunidad, es el caso de las promotoras de salud y las maestras.

A pesar de los logros de las mujeres rarámuri migrantes, son conscientes de la desigualdad cruzada que sufren, no solo comparada con la de los hombres, sino también con la de las mujeres mestizas. Las rarámuri son discriminadas por su vestimenta, por ser analfabetas, monolingües, por la dificultad para cumplir con las exigencias burocráticas, por ser pobres y al aceptar condiciones de trabajo flexibles y con sueldos inferiores a los de sus compañeros varones. También son excluidas de espacios públicos por ser indígenas, e incluso pueden ser acusadas de acciones no cometidas para escamotearles el salario devengado con su trabajo.

Las rarámuri entrevistadas son protagonistas activas de su propia vida, han salido adelante a pesar de la desconfianza que ellas tuvieron al inicio de sus procesos migratorios, porque pensaban que sin el apoyo de un hombre no podían trabajar o vivir en la ciudad. Ese pensamiento ha ido cambiando y han sabido confrontarlo. Gracias a su inserción en un sistema de trabajo formal, experimentaron cambios que han incidido en su bienestar socioeconómico. En conjunto, estas mujeres han manifestado su capacidad de resiliencia a través de superar los retos presentes en sus procesos migratorios y en su integración en las dos cooperativas, donde al aplicar sus conocimientos y valores culturales al trabajo artesanal pudieron generar ingresos, sentirse útiles, trascendentes, e incorporar en su subjetividad genérica los crecientes niveles de su emancipación.

Para las rarámuri son importantes los lazos de cooperación y solidaridad tejidos a través de compartir el kórima y la vivienda, así como facilitar información a las que llegan de la comunidad que la precisan para enfrentarse a la urbe. Además, están siempre pendientes para compartir con las y los que se han quedado en la sierra.

En el estado de Chihuahua aún falta garantizar el respeto a la diferencia cultural y reconocer los derechos humanos de los y las indígenas migrantes, para contribuir a su bienestar social, laboral y residencial en los lugares de destino, promover políticas públicas a favor de los pueblos originarios, tanto de los asentados en zonas urbanas

como los asentados en las comunidades de origen, e impulsar programas gubernamentales con perspectiva de igualdad de género y etnia, donde se les considere como actoras a partir de un diálogo intercultural.

CAPÍTULO II. RESIGNIFICACIÓN CULTURAL: ADAPTACIÓN DE MUJERES RARÁMURI AL ENTORNO URBANO DE CHIHUAHUA CAPITAL

Cultural resignification: adaptation of raramuri women to the urban environment of Chihuahua City

2.1 RESUMEN

El objetivo del texto es explorar el fenómeno de resignificación cultural que viven mujeres de la etnia rarámuri, al alejarse de su entorno rural de origen para buscar nuevas oportunidades de vida en la zona urbana de Chihuahua, México. Con base en la metodología feminista, se da voz a 19 mujeres rarámuri cuyos testimonios evidencian los cambios ideológicos y vivenciales por los que transitan las y los miembros de esta comunidad indígena derivados del impacto migratorio: la modificación de creencias, prácticas y costumbres identitarias en aspectos como la ritualidad religiosa, la educación, la familia y el matrimonio. De los resultados, es visible la necesidad de desarrollar estrategias e instrumentos sociales que además de mejorar su calidad de vida, contribuyan a la preservación de los rasgos culturales de su comunidad. Entre las limitaciones, destaca la escasa literatura relativa a los procesos de migración y resignificación que viven las mujeres rarámuri, así como la aprensión que muestran las mujeres entrevistadas. Con un posicionamiento feminista, la investigación busca contribuir de manera novedosa al campo de los estudios etnográficos sobre la población rarámuri y mujeres indígenas en condición migrante. Se concluye que es posible definir las características que delimitan la identidad de las indígenas rarámuri y dimensionar hasta qué punto incide la forma de vida de la zona urbana en sus costumbres y su concepción de la realidad y la supervivencia, sobre todo de las nuevas generaciones.

Palabras clave: resignificación cultural, migración, mujeres indígenas, metodología feminista, etnia rarámuri.

2.2 ABSTRACT

Objective: to expose the phenomenon of cultural resignification experienced by women of the Rarámuri ethnic group, when they move away from their rural environment of origin to seek new life opportunities in the urban area of Chihuahua, Mexico. Methodology: based on the feminist methodology, the ideological and experiential changes experienced by the members of this indigenous community are evidenced through the testimony of 19 rarámuri women, who expose the modification of beliefs, practices and identity customs, in aspects such as religious rituals, education, family and marriage, derived from the impact of migration. Results: the need to develop strategies and social instruments that, in addition to guaranteeing quality of life, contribute to the preservation of the cultural traits of the members of this community. Limitations: the limited literature on the processes of migration and resignification experienced by women from rarámuri communities, together with the apprehension shown by the women interviewed. Value: the feminist positioning of the research allows making a novel contribution to the field of ethnographic studies on the rarámuri population and indigenous women in migrant condition. Conclusions: It has been possible to define the characteristics that delimit the identity of the Rarámuri indigenous women and to determine to what extent the way of life in the urban area affects their customs and their conception of reality and survival, especially in the case of the new generations.

Key words: cultural resignification, migration, indigenous women, feminist methodology, Rarámuri ethnicity.

2.3 INTRODUCCIÓN

En México, las culturas indígenas representan uno de los pilares de la conformación de la identidad colectiva de las y los habitantes del país. Tras la Conquista, los rasgos originarios de las etnias se difuminaron en los entornos urbanos, dando paso al mestizaje. No obstante, hubo comunidades indígenas que permanecieron ajenas al

proceso de transformación por el que transitó la nación durante la Colonia. Las condiciones geográficas y su lejanía de los núcleos urbanos les permitieron conservar sus tradiciones, creencias y otros atributos culturales, hasta su descubrimiento, en las colonizaciones posteriores. Tal fue el caso de las comunidades que habitaban en la Sierra Tarahumara, ubicada en lo que actualmente es el estado de Chihuahua. La llegada de los misioneros hacia el siglo XVII provocó el inicio de las transformaciones culturales, sin embargo, fue hasta mediados del siglo XX que la migración impactó como fenómeno social en muchas comunidades mexicanas. De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), “el crecimiento demográfico iniciado en los años cincuenta y el modelo desarrollista adoptado por el país, dieron pie a la transformación de ciclos masivos de migración, sobre todo rural-urbana” (Nolasco, 2019, párr. 3).

No hay que perder de vista que el fenómeno migratorio en los pueblos indígenas se derivó del incremento y reproducción de la pobreza en las comunidades rurales durante los siglos XX y XXI. La globalización, señala José Bengoa (2000), llegó a resignificar el contexto y las condiciones de vida de las y los pobladores de América Latina, determinando la necesidad de readaptación. Tal es el caso de la etnia rarámuri, originaria de la Sierra Madre Occidental, en el norte de México, que también se ha visto afectada por fenómenos climáticos como las sequías prolongadas.

Según cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), hasta 2015, las zonas que presentan los índices más altos de pobreza en el estado de Chihuahua son los municipios serranos: Batopilas, Morelos, Uruachi, Guadalupe y Calvo y Chínipas, localidades en donde habita el mayor porcentaje de indígenas rarámuri.

La problemática de la migración de la zona rural a la ciudad va más allá del desplazamiento de las y los miembros de una comunidad. Para las etnias indígenas, la adaptación al entorno urbano conlleva un proceso de resignificación cultural individual y colectiva, es decir, las y los indígenas se ven forzadas(os) a trasladarse a la ciudad no sólo para buscar mejores oportunidades de vida, sino alternativas que les permitan sobrevivir. Por ello se ven obligados a ampliar sus habilidades, para interactuar con

actores que tienen otros referentes culturales y coexistir con modelos culturales distintos. Su adaptación en los espacios sociales donde interactúan les ha implicado adaptar sus costumbres, creencias y tradiciones a las prácticas ejercidas por quienes ya habitan el entorno urbano.

Para Regina Martínez Casas (2004) la resignificación es un proceso desde el cual se pueden negociar los aspectos de la cultura indígena en el contexto urbano, pero es importante aclarar que la resignificación no implica un cambio cultural sino la adquisición de nuevas competencias sociales que amplían las significaciones de la cultura indígena.

Para fines de esta investigación, la resignificación cultural se entenderá como el proceso de desarrollo de habilidades y capacidades de negociación y adaptación de referentes culturales que viven las y los indígenas migrantes en el entorno urbano, tras viajar a la ciudad en busca de nuevas y mejores oportunidades.

Para delimitar el objeto de estudio se planteó que el análisis de la resignificación cultural requiere del estudio de género en su interseccionalidad con la etnia, clase y edad, ya que cobra un sentido particular en el caso de las mujeres que integran este grupo. A partir de la epistemología feminista, se asume la necesidad de contrarrestar los métodos científicos tradicionales, que excluyen las perspectivas femeninas de la búsqueda del conocimiento y poseen un anclaje neutral, sin atender otras voces más allá de la genérica y predominante visión masculina.

Tabares Ochoa (2019) clasifica lo anterior bajo el término de “androcentrismo” y señala que la teoría feminista se ocupa de evidenciar como a lo largo de la historia lo masculino ha sido percibido como “la razón, lo público, lo objetivo y lo universal; mientras que lo femenino es relacionado con la emoción, lo privado, lo subjetivo y lo concreto” (p. 92), posicionamiento desde el que se asume además que lo masculino tiene mayor valor tanto en lo social como en lo político.

Ante la insuficiencia de estudios con enfoque de género, en la zona, se consideran investigaciones previas con o sin este enfoque acerca del desplazamiento de integrantes de grupos indígenas, a fin de documentar y entender el contexto general de este tema y la relación de las mujeres rarámuri con su cultura y los procesos de resignificación a los

que se hallan sujetas una vez insertas en el ámbito urbano. A fin de desarrollar estrategias e instrumentos sociales que además de mejorar su calidad de vida, contribuyan a la preservación de los rasgos culturales de su comunidad.

A partir de las referencias anteriores, se consideran como punto de arranque los testimonios de 19 mujeres migrantes indígenas de la etnia rarámuri, los cuales visibilizan la problemática migratoria de esta comunidad en Chihuahua desde la mirada de las protagonistas de la investigación, con el fin de evidenciar los cambios ideológicos y vivenciales por los que transitan y el impacto migratorio que influye en la modificación de creencias, prácticas y costumbres identitarias, en aspectos como la ritualidad religiosa, la educación, la familia y el matrimonio.

A continuación, se abordan brevemente las características y costumbres de la etnia rarámuri.

2.3.1 Etnia rarámuri, sus características y costumbres

En Chihuahua, el pueblo rarámuri –también denominado Tarahumara– se identifica como el grupo étnico predominante. Las y los indígenas rarámuri radican originalmente en la Sierra Madre Occidental y su lengua es el rarámuri, que según el glosario de Rincón Gallardo (2011) significa en castellano “pie corredor”, característica con la que, en efecto, se les reconoce internacionalmente. En la actualidad, la etnia rarámuri se ha convertido en uno de los referentes culturales más importantes del estado de Chihuahua.

Durante las últimas décadas, la migración ha sido un fenómeno recurrente entre las y los integrantes de estas comunidades indígenas. Martínez Corona y Hernández Flores (2012) mencionan que la migración de las zonas alta y baja de la sierra Tarahumara a la ciudad, se ha convertido en una práctica social muy frecuente entre la población de este grupo étnico, principalmente por la búsqueda de trabajo, para hacer frente a las dificultades y condiciones de extrema pobreza que se viven en sus lugares de origen.

Uno de los elementos fundamentales a considerar en el estudio de una sociedad es su conducta colectiva. Las tradiciones y creencias de una comunidad, así como su cosmovisión, son la materia esencial de su identidad y el origen de su comportamiento. Es así como aspectos de su cosmogonía, diferencia de clases, la familia, la administración del tiempo y sus actividades laborales, son elementos cruciales para comprender su cultura, su identidad étnica.

Al realizar estudios culturales, debe considerarse que existen múltiples aproximaciones a la definición de cultura, Thompson, J. (1993) la refiere como:

[...] acciones y expresiones significativas, de enunciados, símbolos, textos y artefactos de diversos tipos, y de sujetos que se expresan por medio de éstos y buscan comprenderse a sí mismos y a los demás mediante la interpretación de las expresiones que producen y reciben. [...] la reflexión sobre los fenómenos culturales se puede interpretar como el estudio del mundo sociohistórico en tanto campo significativo (p. 183).

El autor señala también que, en el análisis de fenómenos culturales, debe considerarse que están insertos en relaciones de poder y de conflicto, como es el caso de las relaciones entre sujetos de diversas características culturales.

De acuerdo con González (2016), la población rarámuri posee un alto grado de conciencia étnica, pues su identidad se encuentra sustentada en su vida ritual, por medio de la cual se “subliman una serie de valores y creencias que marcan una lógica propia de entender la relación con el cosmos y con las demás personas. Dentro de este grupo, solo existe el tipo de filiación consanguínea, por lo que al nacer dentro de él se debe participar en su vida social y cultural” (pp. 145-146).

Al respecto, Rincón Gallardo (2011) presenta un análisis de la cosmovisión de la comunidad rarámuri que habita en el pueblo de San Luis de Majimachi, en la Sierra Tarahumara. Si bien cada asentamiento rarámuri posee sus particularidades, la investigación de este autor, titulada *Rarámuri: una convivencia solidaria*, permite conocer un pequeño fragmento de la ideología, costumbres y tradiciones de esta etnia.

En este sentido, Rincón Gallardo define tres líneas de estudio: el *kosmos*, el corpus y la praxis. El primero corresponde a los sistemas de creencias, mitos y ritos de una comunidad, todo ello relacionado con el medio ambiente. El segundo hace referencia a los conocimientos empíricos de las y los miembros del pueblo, es decir, a las experiencias que han sido transmitidas de generación en generación. Finalmente, la tercera línea delimita las prácticas productivas de la etnia, referentes a su apropiación de los recursos naturales para la supervivencia y sus conductas sociales.

En cuanto al estudio del *kosmos*, la identidad de la etnia tarahumara parte del vocablo rarámuri, que significa “pies ligeros”, debido a su resistencia física para recorrer largas distancias y, en general, para adaptarse al territorio geográfico de montaña. En este sentido, siguiendo con la investigación de Rincón Gallardo, “su papel en el universo es intervenir en los ciclos naturales con trabajo y ritualidad, para aportar energía vital al cosmos” (2011, p. 41).

Entre sus rituales destaca el agradecimiento constante a *Onorúame* (dios que es padre y madre), el cual realizan a través de ofrendas derivadas del fruto de su esfuerzo: el maíz cosechado y animales sacrificados. Bajo esta creencia, las y los rarámuri asumen que el funcionamiento del universo es consecuencia de las acciones humanas, por lo que los desastres y las complicaciones naturales –como la sequía– son resultado de malas conductas.

Además de su devoción a *Onorúame*, el pueblo rarámuri tiene dos deidades principales: *Rayénari* (el Sol) y *Mechá* (la Luna). Para ellas y ellos, el Sol protege a los hombres y es el superior del día, mientras que la Luna reina sobre la noche, que pertenece a las mujeres. Esta concepción marca el reconocimiento del Sol (dios masculino) como ser superior a la Luna (diosa femenina), debido a su esplendor y a su tamaño.

Para ganarse el favor de los dioses, las y los rarámuri conciben una relación de reciprocidad con quienes también son considerados sus padres, por lo que además de las ofrendas y sacrificios, adoptan la danza como recurso de alabanza y gratitud.

Asimismo, Rincón Gallardo detalla que en esta comunidad se tiene la idea de que tanto el hombre y la mujer como los animales, las plantas, los objetos naturales y todo lo existente, poseen un alma inmortal que anima la materia, y en consecuencia están convencidos de la vida del alma después de la muerte del cuerpo (p. 42). De ello se desprende la creencia rarámuri de que tras la muerte de la persona el alma abandona el cuerpo, pero permanece vagando en su entorno durante un año, para posteriormente subir de manera definitiva al cielo.

En segundo lugar, como parte del análisis etnográfico que realiza este investigador, aparece *el corpus*, término que, de primera instancia, presenta la medición temporal del pueblo rarámuri. El autor explica que, para esta comunidad, el año se compone de tres temporadas o estaciones: la sequía, la lluvia y el invierno. En cuanto a sus conocimientos de botánica, las y los indígenas rarámuri reconocen que las plantas son objetos de veneración, sobre todo aquellas con propiedades curativas. Se cree que poseen alma y que, por tanto, algunas de ellas hablan o cantan y son sensibles al dolor.

La tradición rarámuri adopta al bosque como principal benefactor, pues ahí se encuentra lo necesario para cubrir sus necesidades básicas: leña, materiales para construir las cabañas, plantas y frutos, además de animales que cazan para alimentarse. De ahí que, para esta comunidad, la preservación del bosque es fundamental, porque atentar contra él es atentar contra el ser humano.

Respecto a la *praxis*, la organización de la sociedad rarámuri cuenta con dos núcleos: la familia y el asentamiento. Las familias tarahumaras están conformadas por el padre, la madre y los hijos(as); aunque en ocasiones se incluye a los esposos de las hijas, ya que las parejas recién casadas deben vivir en la casa de la madre y el padre de la mujer hasta que sea posible su independencia.

Los asentamientos rarámuri poseen su propio patrón. Para establecer un pueblo debe existir la figura del gobernador o *siríame*, quien representa la máxima autoridad y es elegido entre los hombres mayores por su prestigio, sabiduría y capacidad de convencer y conciliar. En la etnia rarámuri existe una división de sectores que van desde los *gentiles*, cuyo proyecto de civilización es el aislamiento, y los *pagótuame* o

bautizados, quienes apelan a la modernización y suelen fungir como interlocutores de su comunidad frente a otras culturas. En este contexto, también se debe reconocer la influencia misionera del cristianismo, pues de acuerdo con Acuña (2007) el 90% de la población indígena rarámuri forma parte del sector de los *pagótuame*, lo que ha propiciado la adopción cultural de actividades como la danza de matachines, impuesta por los jesuitas y reinventada por los miembros de esta comunidad para adecuarla a su cosmovisión.

En cuanto a las actividades de subsistencia del pueblo rarámuri, éstas se basan en el cultivo de maíz y en menor medida de frijol, granos con los cuales mantienen su alimentación diaria; si hay excedentes, los intercambian o venden. La calabaza y otras hortalizas y semillas forman parte de la dieta; y aunque la ganadería constituye una actividad relevante, no suelen consumir carne, excepto en fiestas típicas del pueblo. Los animales se emplean, principalmente, para arar la tierra. Según Acuña Delgado y Gómez Molina (2014), son los hombres quienes realizan las tareas pesadas, entre ellas el cuidado y la vigilancia del ganado vacuno y la milpa. No obstante, otras etnografías refieren la participación de las mujeres en el cuidado de la tierra y el ganado, e indican que tanto hombres como mujeres aprenden a hacer de todo, como medida de supervivencia. Sin embargo, existe cierta división de tareas, como el pastoreo, el trabajo en el hogar y el cuidado de hijos e hijas para las mujeres; y el trabajo agrícola para los hombres. Las mujeres también realizan labores para producir alimentos y recolectar comestibles, y se encargan de la confección de prendas de vestir y de la elaboración de artesanías.

De acuerdo con Martínez Corona y Hernández Flores (2019), las conductas que suelen tener los y las indígenas rarámuri con respecto a las relaciones afectivas y sexuales, están articuladas principalmente a las fiestas de la comunidad, en las que existe un elevado consumo de alcohol y hombres y mujeres muestran cierto grado de flexibilidad. Como señala la investigadora Águeda Gómez (2009), el pueblo tarahumara posee un patrón sexual basado en la 'dominación masculina', y además "[...] la poligamia, la poliginia y una sexualidad temprana están toleradas y aceptadas entre ellos" (Gómez Suárez, 2009, párr. 117).

Las mujeres rarámuri entrevistadas en la presente investigación confirman que en dichas fiestas comparten bailes, música y tesgüino, sin embargo, se muestran esquivas a la hora de hablar sobre su relación con los miembros masculinos de su comunidad y, más aún, para compartir su opinión sobre los patrones sexuales de los que habla Águeda Gómez. Esta conducta puede obedecer a que no son temas fáciles de abordar en diálogos con personas que no forman parte de su cultura, así como por su contacto con patrones culturales mestizos, que no muestran tolerancia ante estas prácticas. Así mismo, la dominación masculina que viven en el ámbito de lo sexual permea la cotidianidad de las mujeres rarámuri, delimitando su papel dentro de la comunidad.

2.3.2 El papel de las mujeres rarámuri en su comunidad

Desde la antigüedad, la figura de la mujer dentro de la sociedad ha sido discriminada y sometida al cumplimiento de roles específicos. En las comunidades indígenas de México este hecho no es distinto. Si bien las condiciones de las mujeres mexicanas han cambiado durante los últimos años, las sociedades siguen ejerciendo actos de discriminación, lo que hace de ellas uno de los sectores más vulnerables del país, situación que llega a agravarse a partir de los factores de clase y etnia.

Para Marco Vinicio Morales (2019), los empleo y actividades remuneradas que los rarámuris ejercen propician “un proceso de resignificación, cambios y continuidades, en la manera de resolver la reproducción material, construyéndose nuevos significados de lo que un hombre o una mujer pueden hacer para conseguir recursos, incidiendo también en la construcción de las relaciones de género (p. 3).

En la visión tradicional de las comunidades rarámuri, las mujeres deben cumplir con las actividades asignadas a su género, que tal como se citó anteriormente, están adscritas a las labores domésticas y a la crianza de las y los hijos. Aunado a ello, y no obstante la concepción cosmogónica de que lo femenino corresponde a la Luna, diosa menor frente al Sol, dios de los varones, de acuerdo con González (2016):

[...] en ciertos aspectos místicos y cosmogónicos, las mujeres pueden ser incluso concebidas con mayor fuerza que los hombres; por ejemplo, se tiene la creencia que mientras los hombres tienen tres almas (*arewá*), las mujeres tienen cuatro, por eso son más fuertes y pueden parir hijos y trabajar mucho (p. 149).

Si bien esta visión no brinda de forma particular un estado de igualdad a las mujeres rarámuri frente a su comunidad, sí dignifica su papel reproductivo en la concepción de su naturaleza frente al resto de los integrantes de su pueblo.

Acuña Delgado (2007) apunta que el papel de la mujer rarámuri a lo largo de su vida está caracterizado por la complementariedad con respecto al del hombre, dicha característica se puede apreciar tanto en lo pragmático como en lo simbólico: “En la práctica, la división del trabajo se justifica con base en una mayor eficacia en su ejecución: cada cual desarrolla aquello en lo que se encuentra más preparado por su condición física, aquello que le han impuesto los agentes externos con los que ha entrado en contacto (misioneros, mestizos) o aquello que por costumbre se le asigna” (p. 60).

Esta aproximación al rol tradicional de las mujeres rarámuri adopta mayor significación en contraposición a otras etnias, ya que

[...] los papeles de las mujeres rarámuri no se ajustan muy bien al patrón más convencional que funciona en otros pueblos que también viven con una economía de subsistencia basada en el agropastoreo. La mujer en el caso rarámuri es la que ejerce de pastora, y, lejos de estar sometida al hombre, mantiene un buen grado de independencia económica con la herencia de tierra y ganado dejada por sus mayores para facilitarle un mejor futuro (p. 60).

No obstante, lo anterior se suscribe en la definición más tradicional de la cultura rarámuri. Durante las últimas décadas y tras una mayor interacción con la población mestiza, en particular con el sistema ejidal de tenencia de la tierra, González (2016, p.152) señala que las relaciones de género del pueblo rarámuri se han visto afectadas por el modelo patriarcal y la modernización afectando principalmente al mundo femenino y como consecuencia la mujer no puede ser propietaria de la tierra, participar en las asambleas comunitarias o ejercer algún cargo político sino cuenta con el respaldo de

algún varón, pero, irónicamente, las mujeres trabajan más que los hombres. González también señala que las mujeres rarámuri no reciben atención especial durante el embarazo, parto y posparto, sufren de violencia machista por parte de sus parejas y han desarrollado una tendencia a preferir tener hijos antes que hijas.

Constatando las palabras de González, las mujeres rarámuri entrevistadas afirman que desde pequeñas les fueron asignadas tareas que se perfilaban hacia el trabajo doméstico, y tenían que ver con el cuidado de la casa y la preparación de alimentos, aunque también ayudaban en el acarreo de agua o la recolección de madera, actividades que –según relatan– podían desempeñar mujeres y hombres. Sin embargo, reconocen que los hombres nunca participan en las labores de cuidado y crianza de los y las hijas.

A la posición de género que ocupan las mujeres rarámuri en sus comunidades se suma el analfabetismo. Según González (2016), las mujeres son quienes acceden con menor regularidad a la formación académica, a diferencia de los hombres, ya que algunos padres consideran que no es necesario que ellas concluyan su educación básica, pues su rol a futuro es convertirse en esposas y madres.

Este contexto, aunado al fenómeno de la migración, ha provocado que las mujeres rarámuri sean víctimas de discriminación y abuso por parte de sus parejas o de los varones de su comunidad, así como de la sociedad mestiza. Esto ha inducido a que muchas opten por romper algunas tradiciones de su etnia: mujeres rarámuri han decidido divorciarse de sus parejas o asumir su condición de madres solteras, situaciones que enfrentan regularmente en la ciudad, toda vez que les brinda un entorno apartado de su comunidad. Y dicha modificación cultural las ha convertido en las principales proveedoras de su familia.

La comercialización de artesanías y otros productos es una de las actividades que dan sustento a los grupos indígenas. En la ciudad de Chihuahua es posible identificar a decenas de mujeres –muchas veces acompañadas de sus hijos e hijas– que se dedican a conseguir el sustento diario en cruceros y otros espacios del entorno urbano, no sólo a través del comercio, sino también del *Kórima*, que significa “comparte conmigo”.

Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (2002) indican que, “en algunos casos, las mujeres mismas llegan a desarrollar una doble identidad como estrategia que les permite no erosionar el tradicional prototipo femenino de sumisión en sus poblaciones de origen y mostrar, paralelamente, una actitud emprendedora cuando de insertarse en nuevos contextos se trata” (277). Así mismo, las autoras señalan que los estudios migratorios abordados desde una epistemología feminista permiten visualizar a las mujeres ya no como simples acompañantes de los varones, “sino como sujetos activos cuyo trabajo genera ingresos que van más allá de lo meramente complementario. Dentro de este proceso también se inserta la capacidad de las mujeres para lograr mayor libertad y autonomía” (277).

En este sentido, la migración genera un impacto que permite resignificar la cultura desde las experiencias de vida adquirida durante el proceso migratorio, ejercicio que a su vez se ve permeado por la necesidad de las mujeres rarámuri de adquirir habilidades que garanticen su subsistencia en el entorno urbano.

2.3.3 Resignificación cultural: transformación e impacto migratorio

El impacto cultural de la migración ha detonado modificaciones positivas y negativas en la vida de las y los integrantes de la etnia rarámuri. El proceso de adaptación que experimentan las y los migrantes indígenas durante su transición de la zona rural a la ciudad no solamente les obliga a replantear sus hábitos y costumbres, también deben mirar la realidad y el entorno desde nuevos enfoques. Así lo señalan Fernández y Herrera (2010), quienes mencionan que la migración desde la Sierra Tarahumara al entorno urbano ha traído variaciones significativas en la conducta, las actividades y costumbres de este pueblo indígena.

Un ejemplo de este fenómeno es que, tal como se citó anteriormente a González (2016), 90% de la población indígena rarámuri en Chihuahua son bautizados o *pagótuame*, quienes han aceptado su participación dentro de la cultura mestiza, convirtiéndose en receptores(as) de la modernización y en portavoces de su pueblo. Este hecho se manifiesta en muchos aspectos que van más allá de la migración: cientos de

indígenas han decidido involucrarse en las actividades que ofrece el entorno urbano; e incluso hay mujeres rarámuri que han resuelto ingresar a la formación académica universitaria para aspirar a un futuro profesional. Asimismo, hay quienes de forma individual buscan trabajo en la industria maquiladora chihuahuense, la albañilería o en el servicio de limpieza de viviendas, garantizando así el ingreso económico de sus hogares; o bien, participan en proyectos y cooperativas gubernamentales o civiles que les ayudan a adaptarse al entorno urbano.

No obstante, la transición es abrupta y la necesidad de adaptación es inminente: de entrada, deben cohabitar un territorio desconocido junto a miembros de las sociedades mestizas ya establecidas; además de adecuar sus actividades productivas a las exigencias de la ciudad y, en múltiples ocasiones, a afrontar situaciones de vulnerabilidad y discriminación.

En este contexto, de acuerdo con González (2016), el pueblo indígena rarámuri tiene una percepción negativa de los *chabochi*, término rarámuri que significa “ideas enredadas” y se usa para referirse a las personas blancas o mestizas. La población rarámuri de mayor edad evita la interacción con los *chabochi*, a quienes perciben como individuos violentos, egoístas y ladrones.

Hasta el año 2010, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) tenía el registro de 4 mil 407 personas de la etnia rarámuri habitando en la ciudad de Chihuahua, zona urbana que concentraba el mayor número de población indígena del estado, seguida de Cuauhtémoc, con mil 889 habitantes y Juárez con 851.

Cuadro 2.1. Población de 3 años y más hablante de lengua indígena (HLI) tarahumara por municipios urbanos

Nombre el municipio	Población hablante de HLI tarahumara
Chihuahua	4 407
Cuauhtémoc	1 889
Juárez	851
Hidalgo del Parral	644
Camargo	482
Delicias	323
Jiménez	298
Total	8 894

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2010).

Migrar y enfrentarse a lo urbano, a nuevas formas de vida y empleos que exigen la adquisición de nuevos conocimientos, como lo es por ejemplo el aprender el idioma español, propicia en los migrantes indígenas un proceso que Regina Martínez Casas (2004):

...entiende por resignificación: [...] el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para negociar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen, con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural o aculturación, sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven (p. 99).

El investigador Federico Vázquez (2007) permite reforzar el concepto de resignificación desde una perspectiva analítica, señala que es necesario abordar la conceptualización de la identidad como un proceso donde la estructura y las relaciones sociales juegan un papel importante en la reproducción y transformación de la identidad, haciendo de ella una construcción histórica asentada sobre diferentes bases que actúan simultáneamente, no sólo la étnica. Por tanto, la identidad debe dejar de ser entendida como “algo dado, estático y ahistórico” (p. 5-6).

Al respecto, es importante señalar que la resignificación no representa un cambio en sus paradigmas ideológicos, sino que es una forma de adecuar sus conocimientos, creencias y costumbres a las ya existentes en las comunidades rarámuri y mestizas de la ciudad, es decir, no pierden ni abandonan sus rasgos culturales, sino que se moldean o se agregan otros, según las necesidades del entorno.

Esta “modernización”, como la denomina Oehmichen Banzán (2005), no implica la homogeneización cultural o la adopción absoluta de valores y costumbres del mundo occidental por parte de las comunidades migrantes:, sino que más bien brinda a las comunidades indígenas más opciones de ser, pensar y actuar, que pueden ser tanto regenerativas como destructivas: “Las transformaciones que experimenta un grupo a partir de la migración pueden variar entre la reconstrucción regenerativa de sus paradigmas tradicionales y el olvido, y entre la reagrupación y el remembramiento grupal en su lugar de destino” (p. 395).

Proceso que, de acuerdo con López Guerrero (2012), adquiere diferentes matices cuando las migrantes son mujeres indígenas, ya que el migrar significa vivir fuera de la casa de sus padres sin la necesidad de contraer matrimonio. De tal suerte que lejos del ámbito familiar y comunitario tienen la posibilidad de percibir y manejar recursos económicos que, aunque compartidos con la familia de origen, son utilizados en beneficio propio: en la adquisición de ropa y accesorios, en la compra de teléfono celular y accesorios para escuchar música, así como en actividades de recreación y diversión. Además, López Guerrero señala que migrar trae para las mujeres indígenas otro tipo de libertades:

experimentar el noviazgo como una etapa previa a la vida conyugal, y en este mismo tenor, la posibilidad de ejercer su sexualidad separada de la reproducción, al flexibilizarse, pero no borrarse, las formas de control familiares y comunitarias; la posibilidad de relacionarse con mujeres y hombres no pertenecientes a la comunidad o grupo étnico del que ellas provienen; y, por último, la experiencia de compartir y construir espacios con otras y otros iguales en condición o situación, para hacer uso del tiempo libre y del ocio (p. 143).

Así, el proceso migratorio significa para las mujeres indígenas, además de una necesidad, la posibilidad de reinterpretar y reelaborar las configuraciones culturales con que fueron educadas, como explica Córdova Plaza (2003): “el acceso a un salario, la pertenencia a redes de cooperación e intercambio, la participación política, la intervención en el reforzamiento de la identidad étnica, la posibilidad de incidir en la decisión de las contrataciones conyugales, un mayor poder de decisión y autonomía y, en general, la reelaboración en mayor o menor grado de ser mujer” (p. 253).

A propósito de la reconstrucción de la identidad de las mujeres indígenas, Elizabeth Maier (2006) explica que la migración desencadena una serie de “factores que articulan al proceso de creciente autorreconocimiento y valoración experimentado por las indígenas migrantes” (p. 203). La autora sugiere que las condiciones de vida y de trabajo en los lugares a donde se migra producen una redimensión de los referentes de pertenencia e identidad, lo que a su vez deriva en un reacomodo de la forma en que se conciben las relaciones familiares, especialmente en lo concerniente al género. Por tanto, cuando las mujeres asumen nuevos roles sociales y económicos se reorganiza y amplía lo que tradicionalmente se entiende como femenino, desdibujándose del imaginario colectivo los valores del orden patriarcal que determinaban el funcionamiento familiar: Se perfilan sutiles procesos de disputa de espacios en donde se renegocian los criterios que rigen la relación de género al interior de la pareja, la familia y la comunidad, contribuyendo así a la paulatina democratización del espacio público y privado (p. 204).

Ante dichos datos, se vuelve necesario estudiar el proceso migratorio desde un enfoque feminista, que tome en cuenta los matices y variantes que puede adquirir el fenómeno, y que a su vez permita generar herramientas para desarrollar estrategias e instrumentos

sociales que, además de mejorar la calidad de vida de las mujeres rarámuri, contribuyan a la preservación de los rasgos culturales de quienes integran esta comunidad.

Por lo anterior, se parte del planteamiento de la investigadora Catalina Trebisacce (2016), quien en su ensayo “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”, apela al conocimiento basado en las experiencias para abrir paso a la visión femenina en la ciencia. De acuerdo con la autora, convocar a la experiencia como método de estudio permite hablar de todo aquello que ha tomado un papel neutral o ha sido ignorado en el ejercicio científico: “Y esta ausencia de un lenguaje y de un método disponible para visibilizar estas realidades-otras, fue bien interpretada (y denunciada) como la existencia y el despliegue de un poder. Un poder de mordaza. Poder que desprecia, deslegitima, subestima y, finalmente, no ve sujetos subalternos; ni sus historias, ni sus condiciones específicas de existencia” (p. 288).

A su vez, Córdova Plaza (2003) menciona que la perspectiva feminista permite abordar de forma novedosa viejos problemas y representa una vía inédita para la investigación de fenómenos sociales en donde la mujer sea considerada sujeto activo de la sociedad. Y a propósito de los fenómenos migratorios, precisa que ningún análisis sobre movimientos poblacionales es eficiente sino toma en cuenta la perspectiva de género:

Ello supone que las posibilidades de migrar se encuentran medidas por una gama de factores genéricamente diferenciados tanto en los lugares de adscripción como de destino, entre los que se encuentran la división sexual y generacional del trabajo, las relaciones de poder dentro de los grupos familiares, los sistemas de valores locales, las redes sociales y de parentesco, los ciclos y trayectorias de vida y los mercados laborales, entre otros (p. 250).

2.7 METODOLOGÍA

Con las consideraciones hasta aquí señaladas y luego de conocer algunos rasgos de las costumbres y tradiciones rarámuri, se da paso al análisis del fenómeno de la

resignificación cultural, derivada de la migración indígena en Chihuahua, a partir de los testimonios de las 19 rarámuri que participaron en esta investigación.

Conocer sus experiencias nos permite retratar su problemática, y con ello ampliar el panorama de análisis a partir de la mirada de la epistemología feminista. Este método establece que las actoras de estudio no se derivan de una abstracción genérica o universal, sino que poseen una identidad particular, determinada por su contexto histórico y expresada a través de su cuerpo, sus intereses específicos y sus emociones, elementos que influyen en la construcción de su identidad e ideología.

Trebisacce (2016) señala que convertir la experiencia en objeto de estudio es una invención reciente, pero que permite

la construcción de un conocimiento que rehúye y rechaza las ilusiones de la omnipotencia del conocimiento neutral y des-encarnado que quiere combatir. El conocimiento producido desde la experiencia es siempre conocimiento parcial, y por ello situado. Y el conocimiento situado es el único que comporta la responsabilidad ética de su construcción. Entonces, la construcción de un conocimiento que parta de la experiencia no solo es la posibilidad de la construcción de una herramienta metodológica que permita visualizar estados de cosas inéditos para la ciencia, sino que es una herramienta que abraza simultáneamente compromisos éticos (p. 289).

En resumen, y siguiendo el planteamiento de Trebisacce (2016), la experiencia funciona como una herramienta epistemológica y política que permite la construcción de un conocimiento científico, la cual sería imposible concebir sin un enfoque feminista.

De acuerdo con la investigadora Sara Velasco (2006), este enfoque de estudio feminista se centra en el análisis de las relaciones de poder entre mujeres y hombres, con el objetivo de develar y cuestionar factores como la exclusión; el silenciamiento y la omisión; el tratamiento sesgado; la devaluación; la discriminación y la subordinación de lo femenino y de las mujeres mismas. A estos elementos se añade el análisis y crítica de la lógica binaria, que establece las díadas femenino/masculino, activo/pasivo, público/privado y racional/emocional, entre otras.

Como señala Caroline Criado (2019), a lo largo de los años los datos han configurado un mundo por y para hombres, por ende, la historia humana adolece de un gran vacío de datos, pues los cronistas —intencional o no—han dejado de lado el papel de la mujer en la evolución humana, desde la teoría del hombre cazador hasta la actualidad, la vida y experiencia del hombre (entendiendo hombre como el varón) ha representado al ser humano en general.

Cuando se trata de la vida de la otra mitad de la humanidad, a menudo no hay más que silencio. Y estos silencios se encuentran en todas partes. Nuestra cultura está plagada de ellos. Las películas, las noticias, la literatura, la ciencia, la planificación urbana, la economía. Las historias que nos contamos sobre nuestro pasado, presente y futuro. Todo está marcado —o desfigurado— por una “presencia ausente” con forma femenina. Es lo que se llama la brecha de datos de género (p.8).

Criado (2019) señala que no sólo se trata de una cuestión de silencio, sino también de consecuencias, pues a partir de estas omisiones se producen brechas, que en muchos sentidos pueden tener un impacto —en apariencia pequeño— en la vida de las mujeres, pero para muchas otras las consecuencias pueden ser mortales. Siguiendo a la autora, es factible asegurar que el silencio es aún mayor cuando se trata de mujeres pertenecientes a grupos indígenas. Por ello, es tarea de la presente investigación darle voz a las historias de las mujeres rarámuri, a fin de contribuir a la visibilización de datos, primer paso necesario para cerrar brechas y construir una sociedad encaminada a la equidad.

A su vez, desde el feminismo se abre la pauta para fijar nuevas posturas y explorar la forma en que la hegemonía dominante afecta a las mujeres, especialmente a aquéllas pertenecientes a grupos racializados y etnicizados, dando pie a un proceso de despatriarcalización y descolonización, como bien lo señala Martha Patricia Castañeda (2020):

Despatriarcalizar y descolonizar son procesos que pretenden erradicar dos formas de dominación de larga duración, expansivas y devastadoras de la humanidad.

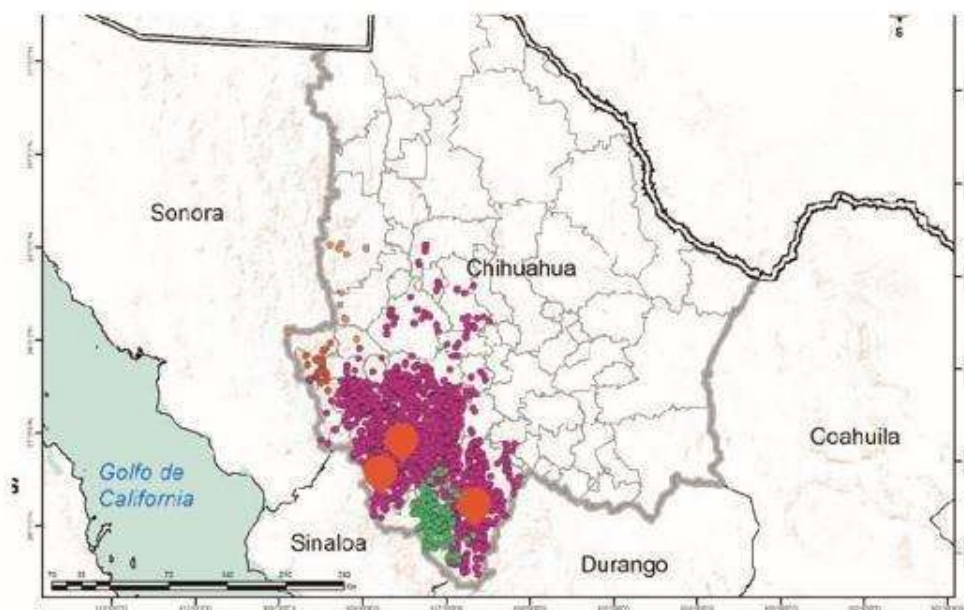
Durante siglos, patriarcado y colonización han definido condiciones estructurales de sometimiento que, en sus respectivas escalas, generan los sujetos, las relaciones y los procesos que requieren para su permanencia en distintas modalidades de tiempo-contexto. La despatriarcalización se activa en torno a la erradicación de la dominación masculina, heterosexual, heteronormada y sexista, mientras que la descolonización privilegia la eliminación de todas las formas de dominio derivadas de una historia de imperialismo, despojo, esclavitud, humillación y genocidio emprendidas por las metrópolis desde hace siglos. (pp. 14-15).

Para este estudio se realizaron diferentes entrevistas, tomando en cuenta el objetivo de la investigación y manteniendo una plática abierta y asertiva para llevar una dinámica cuidadosamente congruente con 19 mujeres rarámuri que actualmente participan en una cooperativa de tejido artesanal, en la ciudad de Chihuahua. Su edad varía entre los 20 y 55 años; dos de ellas están casadas, cinco viven en unión libre, siete son separadas y cinco solteras. Todas las participantes son bilingües –rarámuri y español–, por lo que no fue necesario el apoyo de intérpretes. La contribución y los relatos detallados de las participantes fueron voluntarios y sus identidades serán protegidas.

A fin de recopilar la experiencia y datos de los que nos hablan Criado y Velasco se dedicó un período de un año, 2018 a 2019, tiempo en el que se convivió de manera cercana con las 19 mujeres rarámuri, porque lo que fue posible observar su comportamiento, sus procesos laborales y las distintas formas de gestionar sus relaciones. Las entrevistas se realizaron en la cooperativa, pero además se nos dio la oportunidad de acompañar a las trabajadoras en distintos eventos organizados en torno a su labor, por lo que pudimos apreciar el modo en que se desenvuelven en medios distintos al cotidiano.

Como punto de partida para esta investigación tomamos la experiencia laboral en la cooperativa textil, pues como bien señala Marco Vinicio Morales (2019), la resignificación comienza con el empleo y las actividades remuneradas.

A continuación, se presenta la geolocalización de las comunidades de procedencia de quienes participan en el estudio. Los círculos grandes en color gris corresponden a los municipios de donde provienen las mujeres entrevistadas.



Fuente: Atlas de los Pueblos Indígenas de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI (2015)

Figura 2.1. Mapa de las comunidades indígenas en el estado de Chihuahua

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, Atlas de los Pueblos Indígenas de México, 2015.

En la Tabla 2 se detallan las características de las entrevistadas: su lugar de origen, escolaridad, edad y estado civil.

Cuadro 2.2. Tabla de información de las mujeres participantes

Características	Mujeres participantes
<i>Lugar de origen</i>	
Batopilas	6
Morelos	4
Guadalupe y calvo	9
<i>Escolaridad</i>	
Básica	6
Media superior	3
Superior	3
Sin escolaridad	7
<i>Rango de edad</i>	
De 20 a 30 años	5
De 31 a 45 años	7
De 46 a 55 años	7
<i>Estado civil</i>	
Soltera	5
Casada	2
Unión libre	7

Características	Mujeres participantes
Divorciada	5
<i>Lugar de residencia en la ciudad</i>	
Asentamiento rarámuri	4
Colonia urbana rarámuri	9
Colonia urbana independiente	6
<i>Otras consideraciones</i>	
Madres de familia	16

Fuente: Elaboración propia con datos de la encuesta (2018).

2.8 RESULTADOS

Las participantes compartieron su experiencia del arribo a la ciudad de Chihuahua y su proceso de adaptación al entorno urbano. Los temas que más resaltaron fueron las adecuaciones respecto a su ritualidad, educación, lengua, familia, matrimonio, sexualidad, empleabilidad y el uso de tecnologías.

Al referirse a la resignificación de identidad, explican que “el desplazamiento forzado no solo acarrea consecuencias políticas y económicas, sino también *micropolíticas* en las vidas de las personas y los grupos afectados por este acontecimiento” (Martínez Quintero, 2010, p. 2).

Como ya se señaló, un significativo número de población indígena rarámuri se ve forzada a desplazarse debido a la pobreza extrema que se vive en la Sierra Tarahumara, entre éstas, mujeres, cuyo proceso reviste características específicas asociadas al género, la edad y el parentesco.

Lo anterior se advierte en el testimonio de Marisa, madre de familia que decidió vivir en la ciudad para poder sobrevivir y mejorar la calidad de vida de sus hijos (as):

Yo quise venirme a Chihuahua porque las cosas allá están muy feas. El gobierno da despensas, pero no alcanza. [...] Cuando yo era niña, yo veía a mi mamá batallar para darnos de comer. Y no quise que mis hijos pasaran lo mismo. No nos queda de otra, a la mejor aquí batallamos por muchas cosas, pero sabemos que no nos falta comida (Marisa, 40 años. Comunicación personal, junio 2018).

Desde que llegó a la ciudad, Marisa explica que ha enfrentado problemáticas como el acceso a un empleo, ya que la interacción con los mestizos no siempre ha sido digna; sin embargo, es capaz de sobrevivir, algo que comenzaba a dificultarse en la Sierra. Aunque las formas de conseguir el sustento cambian, los conceptos de compromiso y responsabilidad familiar permanecen, tal como lo disponen su cultura y construcción genérica.

Un caso similar es el que compartió Mari:

Vivo aquí en Chihuahua desde que recuerdo. [...] Mi mamá nos trajo a mi hermana y a mí a vivir aquí, porque en el pueblo no sabíamos cómo hacerle [...]. Y ha sido bueno para nosotros. Yo pude hasta estudiar la prepa y mi hermana la universidad. Sólo vamos a la Sierra a visitar en las fiestas (Mari, 23 años. Comunicación personal, junio 2018).

Mari refuerza el hecho de que la ciudad les ha ofrecido mejores oportunidades de vida. En este caso se manifiesta en el crecimiento profesional de la entrevistada y su hermana, pero también deja entrever la importancia de regresar a sus comunidades de origen para celebrar las fiestas tradicionales.

Al ser cuestionadas sobre sus costumbres y el impacto que ha tenido para ellas la vida en la capital, la mayoría consideró que, aunque la forma de vida sea distinta en la zona urbana, tratan de conservar sus valores y tradiciones:

Yo sigo con mi falda y ya ve que yo hablo tarahumara y como usted [...] Nosotras usamos nuestras faldas bonitas, pero los hijos casi no quieren ponérselas. [...] A mis hijos, desde que llegamos, yo quise que llegaran a la escuela. Siento que quieren usar lo que usan otros niños, y pues, no me gusta, pero sí los dejo que

usen ropa como los otros niños. También me gusta que vayan a la escuela (Irene, 41 años. Comunicación personal, octubre 2018).

El testimonio de Irene revela otra faceta del fenómeno de la resignificación cultural: ellas preservan su vestimenta tradicional, pero sus hijos (as) no. Adjudican esta renuencia a que los menores van a la escuela, y ahí conocen otras costumbres o les exigen el uso de uniforme, por lo que se ven obligados a adaptarse a la vestimenta que usan los otros niños (as) mestizos. Se presenta entonces un rechazo de los más jóvenes a este elemento de la cultura rarámuri, resultado de la asimilación de las prácticas y costumbres de la urbe, y el desapego de sus lugares de origen.

Asimismo, existe un cambio respecto a la ritualidad religiosa, porque en sus pueblos originarios participaban en fiestas y celebraciones muy distintas a las que se realizan en la ciudad. Este hecho lo planteó Carmen, de 38 años:

Las fiestas de aquí son muy diferentes que en el pueblo. [...] Para nosotros ha sido medio feo porque estábamos acostumbradas a otras cosas. [...] Por ejemplo: semana santa, allá le decimos *comonorirawachi*, y todos estábamos en las danzas, pero aquí como que no se hace igual, no lo hacen de la misma manera y no todos van [...] (Carmen. Comunicación personal, junio 2018).

Carmen alude a las diferencias entre las celebraciones de la ciudad y las de su comunidad, en la Sierra. Habla entre líneas de su compromiso con sus tradiciones, en este caso con la *Comonorirawachi*, y externa su inconformidad porque en la ciudad capital de Chihuahua no lo hacen con la misma seriedad y responsabilidad. Como se citó antes, en el caso de Mari, muchas de ellas regresan a la Sierra para celebrar las fiestas y conservar ciertas prácticas culturales.

Además de este tipo de cambios, las rarámuri tienen acceso a más opciones de educación y trabajo en la ciudad, distintas a las que pueden acceder en sus comunidades; aunque, según sus testimonios, con frecuencia sufren de discriminación por parte de integrantes de las comunidades mestizas:

Cuando llegué me dijeron mis familiares de aquí, que entrara a la maquila porque el pago era seguro. Y sí me dieron, pero fue muy difícil porque hasta un compañero le huye a uno. Hasta los vi que platican entre ellos, [...] no sé si digan cosas de uno. Y eso que hasta uso el mismo uniforme que todos, pero luego se nota [...] (Rocío, 24 años. Comunicación personal, septiembre 2018).

Rocío evidencia el choque cultural entre mestizos(as) e indígenas. Ella decidió trabajar en una industria, pues considera que tiene más beneficios, sin embargo, es víctima de discriminación por ser rarámuri. Este hecho no impacta directamente en su cultura, ya que no existe un intento por modificar sus prácticas y costumbres con la finalidad de pertenecer al grupo predominante, pero sí se presenta un daño psicológico que puede afectar a quien lo vive y, a su vez, a las generaciones más jóvenes de la comunidad migrante.

Un segundo testimonio de discriminación y exclusión es el que compartió Carolina, una rarámuri que estudió enfermería:

Te tratan bien por estudiar en la universidad, pero te sientes diferente. [...] a la mejor es cosa mía, pero yo noté que mis compañeros no son iguales [...] sí tengo amigas, pero son muy pocas, los demás no me hablaban (Carolina, 26 años. Comunicación personal, septiembre 2019).

Ingresar a la universidad representa para muchas indígenas un cambio importante en su desarrollo personal y profesional. Si bien no afecta en su totalidad los rasgos individuales de su cultura, sí ejerce una resignificación en cuanto a la concepción del trabajo y el sustento. Como se observa en los procesos de interacción cultural, persiste la discriminación, ya que algunas (os) de las y los miembros de la comunidad dominante carecen de sensibilidad respecto a la cultura étnica, y manifiestan conductas racistas y clasistas.

Otra situación alarmante es la segregación que sufre la comunidad rarámuri. De acuerdo con Morales Muñoz (2019), la migración permanente de las y los indígenas en Chihuahua se presenta en dos modalidades: en casas de renta o con familiares dentro de las colonias de la ciudad; y en asentamientos indígenas. Estos últimos fueron

construidos en el siglo XX por intervención de las autoridades gubernamentales y eclesiásticas. En la ciudad de Chihuahua existen actualmente ocho asentamientos o colonias, en donde las y los miembros de la comunidad viven aislados de la cultura mestiza:

Muchos vivimos en los asentamientos porque es donde nos sentimos más a gusto. Unos viven en la ciudad, pero no les va tan bien. [...] Y de todos modos se siente mejor uno con su gente [...] Los *chabochi* a veces se portan mal con uno, no'más unos son buenos (Adelina, 46 años. Comunicación personal, septiembre 2018).

Si bien la ciudad brinda mejores oportunidades de vida a quienes integran la comunidad rarámuri, el encuentro entre ambas culturas obliga a la mayoría a segregarse, conservando la unidad de la comunidad adaptada a la urbe.

Asimismo, existen cambios en la relación de pareja, toda vez que en la Sierra las familias están acostumbradas a que todos (as) procuren el sustento, mientras en la ciudad las mujeres rarámuri identifican actitudes de superioridad e irresponsabilidad de sus parejas y ex parejas, en donde la posición de las mujeres es de sobreexplotación, y no reciben respeto ni reconocimiento:

Cuando llegué a Chihuahua, el señor que era mi esposo no trabajaba [...] hasta se perdió unos días [...] [risas]. Le gustaba tomar mucho y cuando llegamos fui yo la que salió a buscar comida para mis hijos y para él. Por eso mejor me fui con mis hijos; si no nos iba a ayudar, mejor me fui [...] [risas]. Ahora trabajo tejiendo ropa, hasta pulseras y cadenas. Y nos va bien, a mí y a otras mujeres. Gracias a Dios (Lorena, 49 años. Comunicación personal, octubre 2018).

En el caso de Lorena, hay una ruptura más notoria respecto a las tradiciones rarámuri acerca del matrimonio y la vida de pareja. La mujer rompió el lazo marital y optó por permanecer soltera, decisión que no es del todo aceptada en su lugar de origen. De acuerdo con Naranjo Mijangos (2014), es tal la importancia de la pareja que, si alguien es viudo o separado, debe acudir a la autoridad mayor para que le busquen un compañero(a) de vida, alguien que esté en sus mismas circunstancias. Aunque Lorena asume su responsabilidad como proveedora del grupo doméstico, consecuencia de la

concepción tradicional de la familia rarámuri, al ver que su marido no contribuye en los esfuerzos familiares por salir adelante, apela a la separación definitiva de la pareja y prefiere quedarse sola con las obligaciones del hogar.

Por otra parte, al proceso de migración de las indígenas se suman dos aspectos medulares: la transformación del lenguaje y la apropiación de tecnología entre las integrantes del pueblo rarámuri. Guadalupe, madre y abuela, narró:

A los chavalos ya no les importan por dónde venimos. Les gusta seguir las cosas de la ciudad, ya hasta traen un celular [...] Yo también tengo un celular, pero es viejo y es para hablar con gente que conozco y con mi familia, eso me ayuda a saber cómo está mi papá. Él está muy viejo ya y creo que está bien, pero [...] no quisiera que ya no tengamos nuestras tradiciones (Guadalupe, 53 años. Comunicación personal, octubre 2018).

Este testimonio refuerza los comentarios planteados anteriormente. Las generaciones más jóvenes de indígenas migrantes son más susceptibles a la resignificación cultural. García Canclini se refiere al concepto de culturas híbridas, las cuales –según el autor– pueden ser “generadas o promovidas por las nuevas tecnologías comunicacionales” (1989, p. 15), de donde parte en gran medida el perfil de América Latina. Es por eso que, principalmente las y los jóvenes que crecen en el entorno urbano –donde además impera la cultura *chabochi*–, experimentan la necesidad de ser aceptados y aceptadas, y con ello la resignificación de elementos culturales, provocando la inclusión de nuevos elementos provenientes de las comunidades con las que coexisten.

En referencia al lenguaje, de acuerdo con el INEGI (2010) en Chihuahua habitan un total de 104 mil 14 hablantes de lenguas indígenas, de los cuales 85 mil 316 corresponden a la etnia rarámuri. Tras el “Diagnóstico de Vitalidad lingüística de los idiomas indígenas de Chihuahua”, realizado en 2011 por el Programa Institucional de Atención a las Lenguas y Literaturas Indígenas de Chihuahua (PIALLI), y rescatado por la revista independiente *Raichali Noticias* (2019), se detectó que, si bien la lengua rarámuri prevalece en el estado de Chihuahua, se encuentra en peligro de extinción. Este

hecho se atribuye a diversas situaciones: el fallido sistema de enseñanza en las zonas rurales, la inexistencia de sistemas escolares interculturales y la migración, circunstancias que han obligado a las y los indígenas que viven en la ciudad a apropiarse del idioma español para poder comunicarse en el contexto urbano. Esto, aunado a la conformación del nuevo esquema familiar, en el que se presenta el mestizaje entre parejas de indígenas y *chabochi*, cuyos descendientes hablan únicamente el idioma español.

Por otra parte, la investigación permitió conocer la forma en que las entrevistadas se han apropiado de tecnologías –como teléfonos celulares y otros aparatos electrónicos–, lo que deriva en nuevas maneras de comunicarse. Al respecto, Sandoval-Forero (2013) asegura que “los indígenas y sus cosmogonías ancestralmente aceptadas y compartidas por los miembros de cada cultura, se asocian a un mundo cada vez más globalizado, lo que ha impactado en la vida sociocultural de los grupos étnicos, a través de varias formas” (párr. 6). Tal es el caso de la incorporación de tecnologías digitales, como el uso de teléfonos celulares, que, si bien no siempre son sencillas de obtener, sí les permiten cambiar su concepción acerca de la interacción humana y, en algunos casos, incluso se convierte en otro mecanismo de discriminación de blancos (as) contra nativos (as), pero también en formas de seguir en contacto con su familia y comunidades.

Otro aspecto que pone de manifiesto la resignificación, es la modificación de la construcción social respecto a la violencia. Algunas de ellas narraron situaciones que en sus pueblos son normalizadas como conductas naturales en la relación binaria de hombres y mujeres, sin embargo, al llegar a la ciudad se dieron cuenta de que estas conductas, lejos de ser “normales”, afectan su integridad como mujeres. Tal es el caso de Ester, de 55 años, quien dijo haber sido víctima de abuso sexual durante una fiesta tradicional en su comunidad:

A mí nunca me gustó tomar tanto, [...] a las otras siempre las veía que bailaban y gritaban y hasta se caían de borrachas [...] cuando ya era más noche los hombres más borrachos obligaban a irnos con ellos. Yo nunca quería [...] Una vez cuando

yo era muy joven, uno me llevó fuerte a su casa. Él era más fuerte que yo [...] Imagínese que me obligó a estar con él toda la noche, pero temprano me fui rápido corriendo a casa con mis papás. No me gusta eso y yo mejor me vine aquí a la ciudad (Ester. Comunicación personal, junio 2018).

La experiencia de Ester muestra un rechazo a la cultura de violencia que se vive en la comunidad rarámuri. Es significativa la manera en que la entrevistada explica que, para ella, la vida citadina representa un escenario más benévolo, a pesar de la discriminación. En este sentido, existe un deseo por alejarse de ciertas prácticas culturales negativas presentes en sus comunidades de origen. Y aunque no habla específicamente de patrones sexuales en su comunidad de origen, es reveladora la actitud que ha asumido ante la violencia que sufrió.

Hasta aquí, algunos testimonios que nos permiten comprender los procesos de adaptación social y cultural a los que se someten las comunidades rarámuri ante la migración, específicamente las mujeres que habitan en Chihuahua, capital. Asimismo, este enfoque ofrece una visión general acerca de la adaptación cultural de las comunidades indígenas en las sociedades occidentalizadas, en el caso específico de la región considerada para el estudio.

2.9 CONCLUSIONES

Se identificó que la migración ha detonado procesos de resignificación cultural entre las mujeres entrevistadas, que forman parte de la comunidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Comprender las circunstancias por las que han atravesado las indígenas del norte de México brinda un panorama que, desde la perspectiva de género, expone –en sus propias palabras– los problemas de interacción social y cultural que influyen en los cambios que enfrentan las migrantes de la etnia.

A través de esta investigación ha sido posible definir las características que delimitan la identidad de las indígenas rarámuri y cómo ellas han tenido que transformarse a partir de las exigencias de un nuevo entorno. Las experiencias narradas

por las migrantes indígenas, permiten dimensionar hasta qué punto incide la forma de vida de la zona urbana en sus costumbres y su concepción de la realidad y la supervivencia, sobre todo tratándose de las nuevas generaciones.

En este contexto fue posible apreciar que las nuevas generaciones son quienes se muestran más cómodas a la hora de adoptar costumbres y usos del entorno urbano, especialmente quienes han crecido en la ciudad. Mientras que las mujeres migrantes han tomado de su nuevo entorno sólo aquellos elementos que les favorecen, ya sea por comodidad, practicidad o necesidad. Por ejemplo, en la vestimenta tradicional se suelen usar huaraches hechos de llanta, pero las mujeres rarámuri que viven en la ciudad han sustituido los huaraches de llanta por huaraches de plástico. El motivo principal se encuentra en la necesidad de economizar tiempos, pues los huaraches de llanta son elaborados por ellas mismas. Sin embargo, de acuerdo con lo que las mujeres entrevistadas nos cuentan, no abandonan del todo el uso de esta prenda, pues cuando visitan sus comunidades la usan.

Sin embargo, es de suma importancia rescatar el hecho de que en ningún momento las mujeres entrevistadas manifestaron sentir algún tipo de aversión o desprecio por su vestimenta tradicional, al contrario, migrar al espacio urbano despertó en ellas un sentimiento de orgullo desde el cual se produce una reafirmación que, además de tener que ver con la identidad, se relaciona directamente con el valor que ellas otorgan a su cultura. Desde este entendido, las mujeres rarámuris aprecian su vestimenta tradicional y el proceso de elaboración como algo valioso. Creo importante resaltar el hecho de que las mujeres que trabajan en la cooperativa se mostraron felices al saber que mujeres *chabochis* usarían sus prendas.

En este último punto, destaca el trabajo comunitario que realizan las mujeres en la cooperativa: si bien permanece la tradición rarámuri de la elaboración de prendas de vestir y artesanías, existe un cambio de enfoque, pues no sólo implica la adaptación de un modelo económico diferente, sino también el trabajo comunitario y la integración de líderes *chabochis*.

Por otra parte, los testimonios brindaron la oportunidad de analizar situaciones que derivan en el impacto directo de su cultura: la aprehensión de perspectivas distintas sobre la ritualidad y sus construcciones sociales. En este apartado resultó interesante constatar que también se vive un proceso de reafirmación. Comparar su cultura y su ritualidad contra la de personas de la ciudad les hace darse cuenta que sus tradiciones, usos y costumbres son experimentados con mayor solemnidad, hecho que las mujeres rarámuri disfrutan y no están dispuestas a abandonar, por ello en momentos importantes como fiestas religiosas, viajan a sus comunidades.

En este estudio es posible validar que, como menciona Catalina Trebisacce (2016) al citar a Dorothy Smith, “hablar de nuestras experiencias fue una forma de descubrimiento”. De ahí que “la construcción de un conocimiento que parta de la experiencia no solo es la posibilidad de la construcción de una herramienta metodológica que permite visualizar estados de cosas inéditos para la ciencia, sino que es una herramienta que abraza simultáneamente compromisos éticos” (párr. 14).

También es posible detectar el proceso de adaptación a expresiones culturales del mestizaje y aceptación o rechazo de las indígenas respecto a las nuevas ideologías y tradiciones a las que se enfrentan estando en la urbe. Es recurrente el fenómeno de adaptación de las rarámuri al uso de la tecnología y las formas de vida de la población mestiza, sobre todo de las y los miembros más jóvenes de la comunidad. Lo anterior, derivado principalmente de su ingreso al sistema educativo en la ciudad, el cual no considera la preservación de las culturas indígenas. Este hecho impide el intercambio cultural y, en cambio, se inclina a la inserción de estos (as) jóvenes indígenas al aprendizaje y formas de vida de la cultura predominante, contribuyendo al distanciamiento de sus raíces.

Retomamos las palabras de Marco Vinicio Morales (2019), y sustentamos su afirmación basándonos en la experiencia observada en la cooperativa. Pues es cierto que la posibilidad de tener un empleo remunerado propicia un proceso de resignificación y continuidades desde el cual se construyen nuevas relaciones de género. No sólo en la interacción binaria entre hombres y mujeres, sino también en la construcción de relaciones afectivas, laborales y comunitarias con otras mujeres.

El acceder a espacios laborales creados y gestionados por mujeres, en donde las empleadas son también mujeres permitió a las rarámuris dar cuenta de la importancia de estas relaciones, dando pie a la creación de redes de apoyo y de cuidado que trasciende los límites de lo laboral. Así, por ejemplo, las entrevistadas cuentan que a partir de su llegada a la ciudad se volvió fundamental para ellas reunirse en su tiempo de ocio, situación que implica la posibilidad de poder intercambiar experiencias, dudas y conocimientos.

Además, y tal vez sea este el aspecto que mayor peso tiene a la hora de hablar de la resignificación cultural vivida por las mujeres rarámuri, el acceso a un recurso propio permitió que estas mujeres se replantearan las bases sobre las que se sustentaba su interacción con el sexo contrario, especialmente en sus relaciones de pareja, como es el caso de Lorena, quien optó por divorciarse al descubrir que no era necesario vivir una situación de abuso pues por su propia cuenta le era posible sostener a su familia.

Podemos afirmar entonces que la independencia económica, la creación de lazos de amistad y comunidad con otras mujeres y el acceso a educación permite a las mujeres rarámuris identificar situaciones de abuso y violencia que en sus comunidades de origen son percibidas como normales. También resulta interesante resaltar que este proceso de identificación les permite a las rarámuris confirmar y reafirmar su propia fuerza, recordemos que en su cosmovisión ellas son poseedoras de cuatro almas, lo que significa o se traduce en fuerza. Desde este entendido las mujeres rarámuri no se cuestionan por qué les corresponde realizar la totalidad de los trabajos domésticos, de las labores de crianza, aportar en el sustento económico del hogar y además ayudar en aquellas tareas que supuestamente les corresponden a los varones. Pero si les permite señalar cuando el hombre es violento o alcohólico, no aporta al sustento e ignora sus responsabilidades. En cuyo caso las mujeres optan por divorciarse, resolución que antes de migrar a la ciudad hubiera resultado imposible.

Si bien las mujeres rarámuri aún no llegan a un punto en la resignificación de sus relaciones en donde busquen reorganizar las responsabilidades que corresponden a hombres y mujeres, si se encuentran preocupadas por concientizar a sus conocidas que

viven en sus asentamientos de origen sobre la problemática, aunque señalan no es una tarea fácil, especialmente cuando intentan acercarse a las mujeres de mayor edad.

Además de la posibilidad de acceder a otro tipo de educación y formas de vida permite que las mujeres rarámuri identifiquen y se preocupen por otro tipo de violencias e injusticias, siendo de especial interés para ellas lo referente al embarazo y parto. Por ello muchas de las migrantes rarámuri han optado por estudiar enfermería, en busca de adquirir las habilidades y conocimientos necesarios para contribuir en su comunidad, acompañar a las mujeres embarazadas y reducir los índices de mortalidad durante el parto.

Es importante señalar que abordar la presente investigación desde una epistemología feminista nos ha permitido exponer problemáticas específicas de las mujeres rarámuri entrevistadas, como lo es por ejemplo la desigualdad en el sistema de salud pública con respecto al embarazo y el parto. Desde dicho método hemos logrado establecer que las actoras de estudio no se derivan de una abstracción genérica o universal, sino que poseen una identidad particular, desde la cual han interpretado y resignificado diversos elementos de su cultura, reinterpretación en la que ha tomado un papel muy importante sus cuerpos, intereses y emociones. Elementos que de hecho no hubiera sido posible identificar sin tomar en cuenta la perspectiva de género.

De acuerdo con todo lo anterior podemos afirmar que la resignificación cultural no es un proceso estático, puesto que ellas continúan en contacto con sus comunidades de origen, lo que favorece tanto procesos de reafirmación de sus identidades étnicas, como de transformación de algunas de las formas tradicionales de relaciones de poder entre los géneros y generaciones hacia mayor equidad, en localidades de la Sierra Tarahumara.

Estas reflexiones finales visibilizan la necesidad de implementar estrategias y mecanismos cuya eficacia permita contribuir a mejorar la calidad de vida de las migrantes indígenas, así como impulsar una adecuada formulación de leyes y políticas con perspectiva de género, que faciliten su protección en el proceso de adaptación al entorno urbano, sin verse obligadas a renunciar a sus costumbres y tradiciones.

Si bien el fenómeno de la migración propicia un choque cultural, sin importar el contexto en el que se desarrolla, es importante que se privilegie la preservación de los rasgos identitarios de su cultura y las relaciones de respeto entre todos los individuos(as) que cohabitan en la ciudad. Ello, a partir de un modelo de inclusión y relaciones interculturales horizontales.

CAPÍTULO III. CONSTRUCCIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA EN UNA COOPERATIVA ARTESANAL DE MUJERES RARÁMURI Y MESTIZAS

3.1 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 intercultural 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: colonialidad, etnicidad, dominación, democratización, Chihuahua.

3.2 ABSTRACT

Due to the existence of historical coloniality in interethnic relations between the mestizo population (dominant) and the Rarámuri population (subalternized) in Chihuahua, Mexico, it was interesting to learn about an organizational experience based on critical interculturality (as opposed to the simple recognition of multicultural presence) in a handicraft cooperative made up of 21 women from the Rarámuri and mestizo-western

cultures in the city of Chihuahua. The objective was to identify the practice of elements of critical interculturality or expressions of coloniality in the social relations of its members. A qualitative research approach was employed with the use of observation and in-depth interviews. Components of the practice of critical interculturality were identified in interethnic, intra gender and labor relations in the organizational processes of the cooperative, such as: exchange of knowledge, horizontal decision making, mutual recognition, capacity building, and the presence of colonizing elements associated with market mechanisms for handicraft products and norms alien to the Rarámuri culture. The democratizing potential of the practice of critical interculturality became visible in the sorority and exchange of cultural elements, which do not threaten the preservation of the ethnic and cultural identities of the participants.

Key words: coloniality, ethnicity, domination, democratization, Chihuahua.

3.3 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.

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.

3.3.1 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: “... enfatiza 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 multietnicidad 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 accede entender los mecanismos que permiten a las y los indígenas vivir en dos culturas, experiencia que Olivera Bustamante denomina bajo el nombre de biculturalidad (p. 29).

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 Viaña, 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 y/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.

Enfoque que también sostiene Bernal (2009) quien hace referencia a las relaciones interpersonales microinterculturales. En cambio, sobre el escenario macrointercultural, 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.

Dentro de la microinterculturalidad también existen situaciones negativas en las que se reafirman las relaciones de poder entre binarios, 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, 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 visibilizado.

Ante este panorama, investigadoras e investigadores como Walsh (2014) y Gómez (2007), 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 societal (Gómez, 2007, p. 8).

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 y/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 p.195) 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”. 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.

3.5 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, México., 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.

3.5.1 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, 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 integrarlos 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 influyó también en las relaciones entre comunidades indígenas y mestizas, durante el Siglo XX realizado principalmente por el interés en la explotación forestal de la Sierra Tarahumara, inició primero en 1920, a partir del Estado revolucionario, y con un mayor auge entre 1950 y 1970 (Martínez, M., 2019, p.129). La forma de tenencia colectiva en la Sierra Tarahumara, se divide en colonias, comunidades indígenas y ejidos, en este último caso 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 que se orientó 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, el 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 el 10 por ciento de los integrantes del ejido recibe el 58 por ciento 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 del 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 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 (Diario Oficial de la Federación, 2018, p. 1).

A continuación, se presentan los resultados obtenidos con respecto al objetivo planteado.

3.7 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.

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. Su participación en la cooperativa textil, lo consideran como un lugar seguro y adecuado para obtener el sustento sin sentirse vulneradas, razón que también influye en la percepción positiva que ellas tienen respecto al trabajo y el trato que reciben en la cooperativa.



Figura 3.1. Comercialización de la producción de la cooperativa en feria artesanal

[Grissel Ruiz] (Chihuahua. 2018)

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. 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 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 Marceleño 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 (Marceleño y Ariza, 2017 p. 195).



Figura 3.2. Artesana rarámuri en el taller de la cooperativa

[Grissel Ruiz] (Chihuahua, 2018)

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 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 se 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

gubernamentabilidad, 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 se 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).

La adaptación de las dinámicas de trabajo de la cooperativa como jornadas (seis horas diarias, de lunes a viernes) y en las condiciones de trabajo, definición de períodos de ausencia de las socias. Esto, como derecho para que acudan a compromisos comunitarios en sus localidades de origen. Flexibilidad en horarios para atender necesidades escolares o médicas de ellas o sus hijas e hijos. Se toman en cuenta las necesidades relacionadas con sus asignaciones genéricas y los usos y costumbres como mujeres rarámuri.



Figura 3.3. Entre costuras

[Grissel Ruiz] (Chihuahua, 2019)

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 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”. Modelo que 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 raramuri 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.

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.

3.8 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).

CONCLUSIONES GENERALES

Gracias a la investigación y el diálogo que se estableció con las mujeres rarámuri entrevistadas, fue posible identificar que la principal causa de los movimientos migratorios es la crisis económica, la necesidad de acceder a más y mejores recursos obliga a hombres y mujeres a abandonar sus comunidades. El objetivo del desplazamiento es proteger su integridad y mejorar la calidad de vida de ellas y de sus hijos e hijas, pero, en una primera instancia, lejos de encontrar una vida digna los y las migrantes se enfrentan a procesos de discriminación que merman su posibilidad de acceder a una vida mejor. Las mujeres rarámuri que fueron entrevistadas señalan que forman parte de su cotidianidad la pobreza, inseguridad, vulnerabilidad, abuso físico y sexual, así como la explotación laboral y distintas formas de exclusión.

Las redes sociales de apoyo generadas en el lugar de destino jugaron un papel importante en el acomodo residencial. La mayoría tenía amistades o familiares en la ciudad, y eso facilitó su estancia y permanencia. Quienes no contaban con ningún contacto enfrentaron situaciones más difíciles a su llegada, porque tuvieron que pernoctar en las calles, y algunas pidieron *kórima* para sobrevivir.

Las migrantes desarrollaron estrategias para enfrentarse al cambio, con ventajas al relacionarse con otras mujeres que hablaban rarámuri y español, que las ayudaron para colocarse en algún trabajo. Sin embargo, a las monolingües les fue más complicado integrarse. La mayor satisfacción de las artesanas rarámuri es trabajar en las dos cooperativas, ya que para ellas las artesanías que elaboran les permiten la difusión de su cultura y recrear lazos con sus antepasados, lo cual es muy importante. Además, al ser un empleo formal han resuelto el problema del regateo en la comercialización de sus productos. La actividad artesanal les permite acceder a recursos para vivir, divertirse, darse gustos y ser independientes, es decir, alcanzar algún grado de autonomía, lo que ha contribuido a su bienestar socioeconómico y cultural.

La motivación de migrar a la urbe no sólo obedece a cuestiones económicas, sino también por la seguridad personal ante la violencia generada por el abuso del alcohol y otras sustancias por parte de los hombres de sus comunidades, lo que es visto como

“normal” en sus lugares de origen. Adicionalmente, otras se desplazaron en busca de mejores oportunidades de estudio para poder ayudar a su comunidad, es el caso de las promotoras de salud y las maestras.

A pesar de los logros de las mujeres rarámuri migrantes, son conscientes de la desigualdad cruzada que sufren, no solo comparada con la de los hombres, sino también con la de las mujeres mestizas. Las primeras son discriminadas por su vestimenta, por ser analfabetas, monolingües, por la dificultad para cumplir con las exigencias burocráticas, por ser pobres y por aceptar condiciones de trabajo flexibles y con sueldos inferiores a los de sus compañeros varones. También son excluidas de espacios públicos por ser indígenas, e incluso pueden ser acusadas de acciones no cometidas para escamotearles el salario devengado con su trabajo.

Aun así, las rarámuri entrevistadas son protagonistas activas de su propia vida, han salido adelante a pesar de la desconfianza que ellas tuvieron al inicio de sus procesos migratorios, porque pensaban que sin el apoyo de un hombre no podían trabajar o vivir en la ciudad. Ese pensamiento ha ido cambiando y han sabido confrontarlo. Gracias a su inserción en un sistema de trabajo formal, experimentaron cambios que han incidido en su bienestar socioeconómico. En conjunto, estas mujeres han manifestado su capacidad de resiliencia a través de superar los retos presentes en sus procesos migratorios y en su integración en las dos cooperativas, donde al aplicar sus conocimientos y valores culturales al trabajo artesanal pudieron generar ingresos, sentirse útiles, trascendentes, e incorporar en su subjetividad genérica los crecientes niveles de su emancipación.

Para las rarámuri son importantes los lazos de cooperación y solidaridad tejidos a través de compartir el *kórima* y la vivienda, así como facilitar información que precisan las que llegan de la comunidad para enfrentarse a la urbe. Además, están siempre pendientes para compartir con las y los que se han quedado en la sierra.

En el estado de Chihuahua aún falta garantizar el respeto a la diferencia cultural y reconocer los derechos humanos de los y las indígenas migrantes, para contribuir con su bienestar social, laboral y residencial en los lugares de destino, promover políticas

públicas a favor de los pueblos originarios, tanto de los asentados en zonas urbanas como los asentados en las comunidades de origen, e impulsar programas gubernamentales con perspectiva de igualdad de género y etnia, donde se les considere como actoras y actores a partir de un diálogo intercultural.

En cuanto al objetivo de analizar si se produce una resignificación de la cosmovisión de las mujeres rarámuri tras la migración al contexto sociocultural mestizo, se identificó que, en efecto, la migración ha detonado procesos de resignificación cultural entre las mujeres entrevistadas, que forman parte de la comunidad Rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Comprender las circunstancias por las que han atravesado las indígenas del norte de México brinda un panorama que, desde la perspectiva de género, expone los problemas de interacción social y cultural que influyen en los cambios a los que se enfrentan las migrantes de la etnia.

A través de esta investigación ha sido posible definir las características que delimitan la identidad de las indígenas rarámuri y cómo ellas han tenido que transformarse a partir de las exigencias de un nuevo entorno. Las experiencias narradas por las migrantes indígenas, permiten dimensionar hasta qué punto incide la forma de vida de la zona urbana en sus costumbres y su concepción de la realidad y la supervivencia, sobre todo tratándose de las nuevas generaciones.

Las narraciones brindaron la oportunidad de analizar situaciones que derivan en el impacto directo de su cultura: la aprehensión de perspectivas distintas sobre la ritualidad y sus construcciones sociales, la interacción binaria entre hombres y mujeres (en muchas ocasiones de abusos y violencia) y el trato con los otros, además de la posibilidad de acceder a otros tipos de educación y formas de vida. En este último punto destaca el trabajo comunitario que realizan las mujeres en la cooperativa: si bien permanece la tradición Rarámuri de la elaboración de prendas de vestir y artesanías, existe un cambio de enfoque, pues no solo implica la adaptación de un modelo económico diferente, sino también el trabajo comunitario y la integración de líderes 'chabochis'.

En este estudio es posible validar que, tal como menciona Dorothy Smith (2012), "hablar de nuestras experiencias fue una forma de descubrimiento". en este sentido, Catalina

Trebisacce (2016) agrega que “la construcción de un conocimiento que parta de la experiencia no solo es la posibilidad de la construcción de una herramienta metodológica que permita visualizar estados de cosas inéditos para la ciencia, sino que es una herramienta que abraza simultáneamente compromisos éticos” (párr. 14). Así pues, el enfoque adoptado en esta investigación permitió considerar el punto de vista de las mujeres.

También es posible detectar cómo en el proceso de resignificación cultural las mujeres rarámuri se enfrentan y aceptan nuevas ideologías y tradiciones que desarrollan estando en la urbe. Es recurrente el fenómeno de adaptación de las rarámuri al uso de la tecnología y las formas de vida de la población mestiza, sobre todo en las y los miembros más jóvenes de la comunidad. Lo anterior derivado principalmente de su ingreso al sistema educativo implementado en la ciudad, el cual no considera la preservación de las culturas indígenas. Este hecho impide el intercambio cultural; en cambio, se inclina a la inserción de estos (as) jóvenes indígenas al aprendizaje y formas de vida de la cultura predominante, contribuyendo al distanciamiento de sus raíces.

Los resultados muestran la necesidad de implementar estrategias, instrumentos y mecanismos más eficaces, que garanticen la calidad de vida de las migrantes indígenas, así como una adecuada formulación de leyes y políticas con perspectiva de género, que faciliten su protección en el proceso de adaptación al entorno urbano, sin verse obligadas a renunciar a sus costumbres y tradiciones. Si bien el fenómeno de la migración propicia este choque cultural sin importar el contexto en el que se desarrolla, es importante que se privilegie la preservación de los rasgos más ricos de su cultura y las relaciones de respeto entre todos los individuos (as) que cohabitan en la ciudad. Ello a partir de un modelo de inclusión y relaciones interculturales horizontales.

Finalmente, en la tercera parte de la investigación, donde se buscaba conocer cómo participan las mujeres rarámuri en actividades artesanales y analizar, desde la perspectiva de género e interculturalidad crítica, la contribución del acompañamiento mestizo en los procesos de inclusión social y laboral de dichas mujeres, fue posible

determinar que el modelo de la cooperativa textil de mujeres rarámuri en Chihuahua es una alternativa positiva, en función de la horizontalidad con la que se desarrolla la interacción simbólica y económica que existe entre las mujeres indígenas y las mestizas. La adaptación de las jornadas laborales y las condiciones de producción de la cooperativa al sistema de creencias y tradiciones Rarámuri, la libertad creativa, el pago equitativo acorde a la producción y la interacción fraterna entre las integrantes, son algunos de los motivos por los que este mecanismo se adscribe al marco ideológico de la interculturalidad crítica, ya que se presenta como un centro de trabajo digno y adecuado para las integrantes de la cultura Rarámuri que deciden migrar a la ciudad en busca de mejores oportunidades y calidad de vida.

Es cierto que la cooperativa se sostiene a partir del esquema de producción capitalista y recurre a la jerarquización de roles (jefe-subordinado(a)), para su funcionamiento. Esta dinámica reproduce de manera inherente las relaciones de poder, sobre todo porque la figura de autoridad es asumida por una mujer mestiza, quien además lidera un equipo de trabajo que está integrado mayoritariamente por indígenas. Sin embargo, también es necesario reconocer la labor que realizan las mestizas que encabezan el proyecto de la cooperativa, ya que “el objetivo de las actividades artesanales en las cooperativas es contribuir al desarrollo humano e integral de las mujeres rarámuri, respetando y reforzando su cultura como un medio de sustento en el contexto mestizo” (Ruíz, et. al. 2020, p. 17).

En este sentido, además del respeto y reconocimiento a su condición de mujeres indígenas, la cooperativa surgió como un proyecto que ampliara sus posibilidades de supervivencia dentro del sistema capitalista que impera en la ciudad y tratando de construir, en conjunto, un espacio que privilegie la co-existencia de las mujeres de ambas culturas y con ello, una interacción horizontal.

Si bien, el acompañamiento mestizo hacia las y los indígenas fluctúa entre los límites de la colonialidad, es necesario considerar que, más allá de “cercenar la herencia europea”, es importante realizar una “constante reelaboración e incorporación de ésta a la par de las herencias nativas, asumiendo para ambos el mismo estatus de posibilidad

epistemológica” (López, 2007, p.10), y este proceso de decolonización también incluye a las clases opresoras.

La labor de sensibilización de las culturas mestizas respecto a las alteridades indígenas es una de las medidas primordiales que deben reforzarse y privilegiarse, para iniciar un proceso de transformación equitativo, que garantice el bienestar social de las comunidades indígenas.

También es importante propiciar la generación de más alternativas de sustento con perspectiva social y cultural, que se construyan a partir de la interculturalidad crítica y consideren el reconocimiento y el respeto de los fundamentos identitarios de la etnia indígena, siendo un punto medio entre la inserción de las integrantes de esta comunidad a las dinámicas urbanas, sin ser invasiva con su constitución cultural.

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). Si bien este objetivo no es alcanzado en su totalidad dentro de la cooperativa de mujeres indígenas rarámuri, esta alternativa laboral ya dio el primer paso en la celebración y el reconocimiento de la diversidad.

Es posible afirmar que la hipótesis general planteada al principio de la presente investigación resulta acertada, puesto que las experiencias vividas por las mujeres migrantes rarámuri han propiciado una transformación en sus identidades de género, etnia y colectivo, así también han logrado una resignificación de su cosmovisión, al tiempo que hacen evidentes las situaciones de pobreza, exclusión, abuso que genera la discriminación sufrida al migrar al espacio urbano.

Resulta de vital importancia resaltar el postulado de la construcción de la interculturalidad como herramienta crítica, que dota a las mujeres rarámuris de la capacidad de cuestionar su papel como mujeres tanto en sus comunidades de origen como en los espacios urbanos que habitan tras la migración, permitiéndoles adoptar nuevas herramientas para gestionar sus recursos y relaciones. Se observa en las entrevistadas un proceso de toma de conciencia y un consecuente empoderamiento tras el cual gestionan sus relaciones

ya sea en el contexto de la comunidad, la familia, la pareja o en el estrechamiento de lazos de amistad con otras mujeres rarámuri o mestizas.

Además, al realizar la investigación desde un enfoque feminista permitió dar cuenta de datos que de otra manera hubieran quedado en la sombra, como por ejemplo la violencia doméstica, divorcios y abandono paterno, los índices de muerte durante partos, entre otros, pues son temas que no afectan a los hombres indígenas, quienes habían sido los sujetos de estudio en los antiguos análisis sobre los desplazamientos migratorios. Hecho que representó uno de los principales retos metodológicos en la investigación, puesto que no existía un punto de comparación que permitiera enunciar los cambios, progresos o retrocesos en cuanto a la situación de las mujeres rarámuri en el presente con respecto a 5 o 10 años atrás.

Otro de los obstáculos que se enfrentó fue la timidez y/o recelo con que las mujeres rarámuri entrevistadas respondían a las entrevistas. Ganar su confianza fue, sin duda, la tarea más difícil de realizar. El rechazo, el menosprecio e incluso la comercialización de que han sido víctimas provocan que sea difícil acercarse a ellas pues tienden a pensar que como chabochi buscas “aprovecharte” de ellas. Situación que evidenció todo el aparato discriminatorio que sufren no sólo las mujeres sino todos los migrantes indígenas.

Se consideró que la metodología de investigación realizada permitió identificar los elementos de la cultura rarámuri de los cuales las mujeres entrevistadas se sienten orgullosas, como lo son sus artesanías, su vestimenta, lengua y ritualidad asociada a su religión y cosmovisión, por mencionar algunos. Los resultados del estudio y su difusión pueden servir como un medio para reafirmar el valor del trabajo artesanal realizado no sólo en el contexto de las cooperativas textiles, sino todo aquel hecho por los grupos indígenas. Además, como investigadoras queda la tarea de seguir generando herramientas para cuestionar el aparato de discriminación que se ha generado en torno a las relaciones interculturales.

Finalmente, una reflexión personal: para mí fue importante considerar la literatura de género que me sirvió para cambiar mi punto de vista sobre los fenómenos sociales,

cambiar la percepción que tenía sobre las mujeres indígenas de mi región y transformarme en una feminista con recursos teóricos y metodológicos para ver y comprender las dinámicas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña-Delgado, A. (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. *Boletín antropológico*, 1(51).
- Acuña-Delgado, Á. (2006). La carrera de Bola y Ariweta Rarámuri en la Sierra Tarahumara. *Antropología Experimental*, (6), 1-19.
- Acuña-Delgado, A. (2007) La Mujer En La Cosmovisión Y Ritualidad Rarámuri. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 21(núm. 38), 41-63. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55703803.pdf>
- Acuña-Delgado, Á., y Gómez Molina, E. (2012). Papeles de género en la sexualidad rarámuri: Una aproximación etnológica. *Revista de Antropología Experimental*, 12, 1-15.
- Alberti, M.P. (1999). La identidad de género y etnia. *Un modelo de análisis. Nueva antropología*, 16(55), 105-130.
- Alfaro, M. (1999). Develando el Género. En L. Aguilar & A. Badilla (Com.) *Elementos conceptuales básicos para entender la equidad*. San José, Costa Rica: Unión Mundial para la Naturaleza, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano.
- Arias, P. (2013). Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico: discusiones y estudios recientes. *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 28(no. 1, 93-121. Recuperado de: <https://estudiosdemograficosyurbanos.colmex.mx/index.php/edu/article/view/1440/1433>
- Arizpe, L. (1990). Introducción. En G. Mummert (Ed.), *Población y trabajo en contextos regionales*, (pp. 11-15). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Arizpe, L. (1980). *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*. México: El Colegio de México.
- Arizpe, L. (1978). Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México. México: *Colegio de México*. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/research/migracion-etnicismo-y-cambio-economico-un-estudio-sobre-migrantes-campesinos-a-la-ciudad-de-mexico/2947ae38-a77c-4eda-889c-fed59295ea13.pdf>
- Ávila-Fuenmayor, F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *TELOS. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, Universidad Rafael Belloso Chacín*, Vol. 8(2), 215-234. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/993/99318557005.pdf>
- 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

- Ayala-Carrillo, R., & Zapata-Martelo, E. (2017). Interculturalidad, decolonialidad y género: algunas reflexiones. En B. Ramírez-Valverde (Ed.), *Educación superior intercultural: trayectoria, experiencias y perspectiva* (15-43). México: EL Errante. Colegio de Postgraduados.
- Ayala, M., del R., Zapata, E. y Cortés, R. (2017). Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal. *Ecofeminismos y ecologías políticas feministas*, (54), 60-64. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292624>
- Azarcoya, 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>
- Barrera Bassols, D. y Oehmichen Bazán, C. (2002). Reseña de migración y relaciones de género en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIII (92), 272-281.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: siglo XXI.
- Bartolomé, M.A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI / Siglo XXI.
- Bastida-Rodríguez, P., Rodríguez-González, C., & Carrera-Suárez, M. I. (2010). *Nación, diversidad y género: perspectivas críticas*. España: Anthropos.
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. En M. León (Comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santafé de Bogotá: TM Editores.
- Baud, M. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Beiras, A., Cantera Espinosa, L.M., & Casasanta Garcia, A. L. (2017). La construcción de una metodología feminista cualitativa de enfoque narrativo-crítico. *Psicoperspectivas*, 16(2), 54-65.
- Bello, B. M. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Bennett, W. y Zingg, R. (2012). *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bernabé, V. M. M. (2012). Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente. *Hekademos: revista educativa digital*, 1(11), 67-76. 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(No. 4), 85-101. Recuperado de: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/8413/1/Estudios%20Ef.pdf>
- Beuchot, M. (2005). *En el camino de la hermenéutica analógica* (Vol. 41). Editorial San Esteban.
- Bonfiglioli, C. (2008). El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco*, 15(42), 45-60. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592008000400004
- Brouzés, F. (1998). Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri. En J. Sariego y R. Lau (Coords.), *Historia general de Chihuahua V. Periodo contemporáneo. Primera parte: trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, (pp. 459-515). Ciudad Juárez: Gobierno del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua.
- Cala, M. J. y De la Mata, M. (2006). Escenarios de actividad e identificación de género. En M.A. Rebollo (Coord.). *Género e Interculturalidad: educar para la igualdad* (245-266). Madrid: La Muralla.
- Calfio, M. y Velasco, L. (2006). Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de etnia? En F. Del Popolo y M. Ávila (Eds.), *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*, (pp. 501-520). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Canales. L. J. Y., et. al. (2015). Tarahumaras en situación de migración y migración desde sus lugares de origen a la ciudad de Chihuahua: causas, acciones y propuestas. México: Tecnológico de Monterrey. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/281652746_Tarahumaras_en_situacion_de_marginacion_en_la_ciudad_de_Chihuahua_trabajo_colaborativo
- Cárdenas-Gómez, E. P. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *Intersticios sociales*, no. 7, 1-28.. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642014000100003
- Carosio, A. (2017) Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico Latinoamericano. En M. Sagot (Coord.), *Feminismo, Pensamiento Crítico y*

- Propuestas Alternativas en América Latina* (p. 27-28). Buenos Aires, Argentina: CLALCSO.
- Carrasco, P. S. (2003). La escolarización de hijos e hijas de inmigrantes y de minorías étnico-culturales en España. *Revista de Educación*, 330, 99-136
- Casique, I. (2003). Multiplicidad del vínculo entre el empoderamiento de la mujer y la violencia de género. *III Encuentro Nacional de Demógrafos y Estudiosos de la Población. Cambio demográfico en Venezuela: Oportunidades y Retos para las Políticas Públicas*. Available at:[28th November, 2008].
- Castañeda, P. (2010). Epistemología Feminista. En Blázquez, N., F. Flores y M. Ríos (Coord.), *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp.217-223). México: UNAM-CIICH.
- Castells, Manuel. 2001. *La era de la información. Vol. II: El poder de la identidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Cervantes, R. y Cadena, M. (2015). *Aportes y agendas investigativas sobre el estudio del empoderamiento femenino en el colegio de postgraduados*. Emma Zapata Martelo y María del Rosario Ayala Carrillo (coords.), *Contribuciones de los estudios de género al desarrollo rural*. Estado de México: Colegio de Postgraduados, 218-241.
- 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>
- Collins, P. H. (1990). Toward an Afrocentric feminist epistemology. *Turning Points in Qualitative Research*, 47.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2015). *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*. Recuperado de http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=7184
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2019). *Entidades federativas: Pobreza a nivel municipio 2015*. México. Recuperado de https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chihuahua/Paginas/pobreza_municipal2015.aspx
- Cordourier, G. (2010). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*. México: Galera-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/idh_pueblos_indigenas_mexico_2010.pdf
- Córdova Plaza, R. (2003). Migración y relaciones de género en México. *Ulúa*, 2, 249-253. Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/8881/Ulua2pag249-254.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

- Cortes, R. (2017). Megaminería y género: el costo del oro para las mujeres de Cerro de San Pedro, San Luis Potosí. [Tesis. Colegio de Postgraduados Campus Montecillo].
- Crawford, M. (2006). *Transformations. Women, Gender and Psychology*. Boston: McGraw-Hill.
- Crawford, M. y Chaffin, R. (1997). *The meanings of difference: cognition in social and cultural context*. En P.J. Caplan, M. et al. (Eds.). *Gender differences in human cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Crenshaw, K. (1998). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *Feminism and politics*, 314-343.
- Criado Pérez, C. (2019). *La mujer invisible*. Seix Barral. Los Tres Mundos. Barcelona.
- Curiel P. O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Mendia Azkue, I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I., & Azpiazu Carballo, J. (2014). *Otras formas de (re) conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (Pp. 179). Bilbao: Hegoa.
- Da Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Editorial Trilce.
- 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>
- Deeds, S. (2000). Legacies of resistance, adaptation, and tenacity: history of native people of Northwest Mexico. En Richard E.W. Adams y Murdo J, MacLeod. *The Cambridge History of the native peoples of Americas* (Pp. 44-88). Cambridge: Cambridge University.
- Deeds, S. (2001). Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial. En C. Molinari y E. Porrás (Coord.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. México: INAH/H. Congreso del Estado de Chihuahua.
- De Grammont, H. (2015). El empleo rural no agrícola en México: el caso de la industria de la cofección En Alberto Riella y Paola Mascheroni (Comps.) *Asalariados rurales en América Latina*, (pp. 313-340). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad de la República.
- De la Cuesta, C. (2006). La teoría fundamentada como herramienta de análisis. *Cultura de los cuidados*, 20(2), 136-140.
- Delgado, G. (2010). Conocerte en la acción y el intercambio, La investigación: acción participativa. En Blázquez, N., F. Flores y M. Ríos (Coord.), *Investigación*

- Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp.197-216). México: UNAM-CIICH.
- De Lauretis, T. (1991). La tecnología del género. En C. Ramos, *Escandón de noviembre*. Recuperado de: <<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/>>
- De Tagle, E. S. S., (2017). El fenómeno de las transformaciones de los animales y las personas en la cosmovisión del pueblo Rarámuri del noroeste de México. *Revista Euroamericana de Antropología*, (4), 102-112.
- Diario Oficial de la Federación. (2018). *Ley General de Sociedades Cooperativas*. Recuperado de: 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>
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. Fondo De Cultura Económica.
educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero, Brasilia, 10
- Erickson, E. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York: Norton.
- Espinosa, Y. (2013): “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, ponencia presentada en *Os desafios da arte*, (Comp.). *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana*, Vol. 13(No. 38), 347-368. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30531773016>
- Fernández Lira, C. (2015) *Gramsci y Althusser. El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Epublibre.
- Fernández M., y Herrera, A. (2010). *Rarámuri Bakóchi rimuá eperé*. Los Tarahumaras que viven y sueñan en la ciudad de Chihuahua. *Manovuelta*, Año 5, (núm. 12), 31-41.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). (2012). *Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos*. Santiago de Chile.
- Frosh, S. (1999), Identity. En Bullock A. & Trombley, S. *The Norton Dictionary of Modern Thought*. Londres: WW Norton & Company.
- 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

- Gámez, A., Wilson, T. D. y Boncheva, I. (2010). Las mujeres en la migración interna y el empleo informal en Baja California Sur, México. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 4(32), 214-243.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas Híbridas*. México. Grijalvo, 15.
- 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. En 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. pp. 217-242. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona:Ed. Gedisa.
- Giménez, G. (1994). *Modernización e identidades sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera norte*, 9(18), 9-28.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta.
- Giménez-Montiel, G. (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. ITESO.
- Gobierno del Estado de Chihuahua. (2017). *Impulsan Desarrollo Artesanal en todo el Estado*. Audiencias. Disponible en: <http://edo.chihuahua.gob.mx/impulsan-desarrollo-artesanal-en-todo-el-estado>
- Gobierno del Estado de Chihuahua. (2016). Programa Sectorial 2010-2016 Grupos Étnicos y Comunidades Indígenas. Coordinación Estatal de la Tarahumara. Chihuahua, Mex. 39p. (Consulta 3 de mayo de 2018). Disponible en: <http://www.chihuahua.gob.mx/attach2/sf/uploads/indtfisc/progSER2010-2016/ProgSec GruposEtnicosComunIndigenas.pdf>
- González, C. P., & Rosenmann, M. R. (2010). *De la Sociología Del Poder a la Sociología de la Explotación: Pensar América Latina en El Siglo XXI*. CLACSO.
- Gómez Suárez, Á. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista mexicana de sociología*, 71(4), 675-713.
- González, N. L. (2016). *Mujeres indígenas Rarámuri en la ciudad de Chihuahua: su construcción de género y etnicidad como universitarias*. [Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona].

- González, S. J. A. (2012). Epistemología de la Teoría Crítica de la historia como desarrollo del Materialismo Dialéctico. [Tesis doctoral. Universidad Complutense De Madrid]. Recuperado de: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t25677.pdf>
- González-Rodríguez, N. L. (2016). Mujeres rarámuri en la ciudad de Chihuahua: su construcción de género y etnicidad como universitarias. [Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona].
- Gracia, A. y Horbath, J. (2013). Expresiones de la discriminación hacia grupos religiosos minoritarios en México. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 23(39), 12-53.
- 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
- Gregorio, C. (1998). *Migración femenina: su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Grosfoguel, Ramón (2014), La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En de B. Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, España: Ediciones Akal.
- Grosfoguel, R., & Mignolo, W. (2008). Intervenciones decoloniales: una breve introducción. *Tabula rasa*, (9).
- Guendel, Ludwig. (2011). Política social e interculturalidad: Un aporte para el cambio. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBS*, 9(1), 1-52. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-21612011000100001&lng=es&tlng=es.
- Gutiérrez Casas, L. E. (2007). Potencial de desarrollo y política regional: un modelo aplicado al estado de Chihuahua, México. Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Estructura Económica y Economía del Desarrollo.
- Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista? Debates en torno a una metodología feminista, 2, 9-34. Recuperado de: <https://www.uvirtualjaveriana.co/lmscontent/MECL/semestre-1/seminario/assets/documentos/pdf/metodo.pdf>
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita identidad?. En H. Stuart y P. du Gay (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural* (Pp. 13.39). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Hasse, V., Ketterer, L. y Arellano, A. (2010). El punto de vista de las mujeres: la epistemología feminista, un acercamiento desde la historia y la política. *Educación y humanidades*, vol. 1(no. 1), 46-69. Recuperado de: http://www.academia.edu/download/32025381/punto_de_vista_mujeres.pdf
- Hawkesworth, M. E. (1977). *Beyond oppression: Feminist theory and political strategy*. New York: Continuum
- Herrera, B. A. (2010). La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. [Tesis de postgrado. Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Herrera, N. (2010). Alteridad e Identidad: Una relación constitutiva y constituyente en torno a la nación, el fútbol y la política. *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5760/ev.5760.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015). Anuario estadístico y geográfico de Chihuahua 2015. México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. México, D.F. Disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Apartado referente a la población indígena y condiciones de pueblos originarios; consultado en <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/> Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI. (2015). Anuario estadístico y geográfico de Chihuahua 2015. México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (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&e=08>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Diversidad*. México. INEGI. Recuperado de <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=08>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). (2015). Encuesta Intercensal 2015, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/?init=1>

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2019). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*. México. Recuperado de https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_tarahumara.html
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2008). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Recuperado de https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- Jakubowicz, A., Morrissey, M., & Palser, J. (1984). *Ethnicity, Class, and Social Policy in Australia*. Kensington: Social Welfare Research Centre, University of New South Wales.
- LABTV. (2013, 27 de noviembre). Conferencia "Pensamiento y poderes: La construcción de horizontes civilizatorios" [Archivo de video]. Youtube. <https://bit.ly/30VnUTK>
- Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monja, putas, presas y locas* (5ta. Edición). México: Universidad Autónoma de México.
- Lander, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- López Guerrero, Jahel (septiembre 2012-febrero 2013). Relaciones de Género e Interétnicas entre Jóvenes Indígenas Migrantes en la Ciudad de México. *Revista Géneros*, 12, [(Des)Conexiones entre la teoría feminista y la teoría de género], 139-160.
- López, V. (2007). La colonialidad del poder en Aníbal Quijano: rutas hacia la descolonización. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. <http://cdsa.academica.org/000-066/1232.pdf>
- Lugones, M. (2016). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.
- Lugones, M. (2018). *Hacia metodologías de la decolonialidad. Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras III*. Clasco. <https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvn96g99.6.pdf>
- Maier, E. (2006). Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes. *Papeles de población*, (12)47, 201-225.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez 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. Recupardo en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>

- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (Pp. 175-212). España: Ediciones Gedisa.
- Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. I. (2012). *Metodología de las ciencias sociales*. Argentina: Cengage Learning Argentina.
- 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>
- Martín-Casares, A. (2006). *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales* (Vol. 89). Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- Martínez-Casas, R. (2004). Las múltiples caras de la muerte: un estudio sobre la resignificación cultural de migrantes otomíes en Guadalajara. *Estudios de Cultura Otopame*, 4, 99-100.
- Martínez-Corona, B., y Díaz-Cervantes, R. (2005). *Metodologías de capacitación de género con mujeres rurales en México, 1990-2003*. México: Colegio de Postgraduados, Campus Puebla.
- Martínez-Corona B., y Hernández-Flores J. A. (2012). *El reto de la interculturalidad y la equidad de género ante la migración jornalera rarámuri. Relaciones sociales y exclusión en una región frutícola*. México: Colegio de Postgraduados Campus Puebla, Indesol.
- Martínez-Corona B., y Hernández-Flores J. A. (2009). Identidades masculinas rarámuris ante la migración y la sobrevivencia Rarámuri. *Estudios Demográficos y Urbanos* 34(2), 337-363. <https://doi.org/10.24201/edu.v34i2.1770>
- Martínez-Corona, B., y Hernández-Flores, J. A. (2014). Inclusión y segregación de mujeres rarámuris jornaleras. En I. Vizcarra (Comp.), *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos y protagonismos*, (pp. 177-202). México: Universidad Autónoma del Estado de México/Plaza y Valdés Editores.
- Martínez-Corona, B., y Hernández-Flores, J. Á. (2012). Reproducción de desigualdades: género, etnia y clase en un espacio multicultural, la zona manzanera de Chihuahua, México. Cozzi, G., y Velázquez, P. (Coord.), *Desigualdad de género y configuraciones espaciales*, 255-379. México. UNAM.
- Martínez-Corona , B. y Hernández-Flores, J. (2013). Migración jornalera de grupos domésticos rarámuri y la situación de niños y niñas, en la región manzanera de Chihuahua. En E. Zapata, R. Martínez y E. Rojo (Coords.), *Escenarios de trabajo infantil. Diversos estudios de caso*, (pp. 109-132). México: Universidad Autónoma Indígena de México/Colegio de Postgraduados-Campus Montecillo.

- Martínez, J. (2003). *El mapa migratorio de América Latina y el Caribe, las mujeres y el género*. Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe-Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía.
- 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/rcls19192019974>
- Martínez-Pizarro, J. (2003). *El mapa migratorio de América Latina y el Caribe, las mujeres y el género*. Chile: CEPAL-CELADE, Serie Problemas del Desarrollo.
- Martínez, P. A. (2015). La cultura y la condición humana: la perspectiva de Bolívar Echeverría en Definición de la cultura. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (47), 190-193.
- Martínez Quintero, F. (2010). *Identidad y desplazamiento forzado: el tránsito y la resignificación de sí mismos y de los otros próximos*. Colombia. Recuperado de <http://social.udistrital.edu.co:8080/documents/37512/40685/06.+Felipe+Martinez+Quintero.pdf>
- Méndez, S. (2000). Características de la migración femenina temporal en la mixteca oaxaqueña. En D. Barrera y C. Oehmichen (Coords.), *Migración y relaciones de género en México*, (pp. 253-280). México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mignolo, W. D. (2012). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2015). *Habitar la frontera*. Barcelona: CIDOB Barcelona y UACJ.
- Mignolo, W.D. (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad / decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas Recuperado de: <https://bit.ly/3l9DzXG>
- Monzón, A.S. (2017). Mujeres, género y migración. Una perspectiva crítica desde el feminismo. En *Feminismo, Pensamiento Crítico y Propuestas Alternativas en América Latina* (1era edición) (Pp. 88-90). Buenos Aires: CLALCSO.
- Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo* (Vol. 3). Universitat de València.
- Morales-Muñoz, M. V. (2018). Etnicidad y nuevos espacios de participación política y ritual de las mujeres Rarámuri en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua. *Andamios*, 15(36), 67-91. <https://dx.doi.org/10.29092/uacm.v15i36.602>
- Morales-Muñoz, M. V. (2013). Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua: El caso de El Oasis. *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 34(no. 134), 19-95. Recuperado de: <http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/459/696>

- Morales-Muñoz, M. V. (2019). Reproducción material rarámuri: cambios y continuidades por la migración en la ciudad de Chihuahua, México. *Revista latinoamericana de antropología del trabajo*, 6, 3-4.
- Naranjo Mijangos, N. L. (2014). *Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en la ciudad de Chihuahua*. (Tesis de maestría) Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Recuperado de <https://ciasas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/604/1/TE%20N.M.%202014%20Nashielly%20Lorena%20Naranjo%20Mijangos.pdf>
- Navarrete-Turrent, L. (s.f). Los Rarámuri: cultura mística de la Sierra Tarahumara. Recuperado de: <http://itzel.laq.uia.mx/publico/publicaciones/acequias/acequias16/a16p44.html>
- Nivón Bolán, E. (2013) Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad. En 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/qt/20130513112051/HegemoniaCultural.pdf>
- Noguera, J. A. (1996). La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas. Una traducción de la teoría de la acción comunicativa a la sociología. *Papers: revista de sociología*, (50), 133-153.
- Nolasco, M. (2019). *La migración indígena: causas y efectos en la cultura, la economía y la población*. México. INAH. https://www.etnografia.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=97
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. D.F, México: IIA, PUEG, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oehmichen, C. (1999) La relación etnia-género en la migración femenina rural urbana: mazahuas en la Ciudad de México. *Iztapalapa* 19, núm. 45, pp. 107-132.
- Olivar Rojas, A. F. (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.
- Parsons, T. (1968). The position of identity in the General Theory of Action. En C. Gordon & K. Gergen (Eds.). *The self in social interaction: I. Classic & contemporary perspectives*. New York.

- Pasquinelli, C. (1993). Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno. *Etnoantropologia* (1), 34-75. Recuperado de: [pdf/18402.pdf](#).
- Piedra Guillen, N. (2004). Relaciones de poder: leyendo a Foucault desde la perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. IV(núm 106). 123-141.
- Pintado Cortina, A. P. (2004). *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. D.F, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Rcuperado de: <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/tarahumaras.pdf>
- Pinxten, R. y Verstraete, G. (2004). Culturalidad, representación y autorepresentación. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, no. 66(1), 11-23. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1010804>
- Puyana V. Yolanda y Juanita Barreto G. 1994. La historia de vida: recurso en la investigación cualitativa, Reflexiones metodológicas. *Maguaré* Vol. 9 (Número 10).
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En 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>
- Raichali Noticias*. (2019). Entra lengua pima en proceso de extinción; guarojío, tepehuán y rarámuri, bajo amenaza. Periodismo independiente. México. Recuperado de <https://raichali.com/2019/02/21/1009/>
- 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. Recuperado de: https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/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.

- Rincón Gallardo, F. (2011). *Rarámuri: una convivencia solidaria*. México. Universidad Veracruzana.
- Rocha-Sánchez, T. E. (2009). Desarrollo de la identidad de género desde una perspectiva psico-socio-cultural: un recorrido conceptual. *Interamerican Journal of Psychology*, 43(2).
- Rockwell, E. (2011) Los niños en los intersticios de la cotidianeidad escolar ¿Resistencia, apropiación o subversión? En 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-Jiménez, A. y Pérez-Jacinto, A. O. (2017). Métodos científicos de indagación y construcción del conocimiento. *Revista EAN*, no. 82, 179-200. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/ean/n82/0120-8160-ean-82-00179.pdf>
- 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).
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII(núm.030, 95-145).
- 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>
- Ruiz-Trejo, M. G. (Coord.) (2020). *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe*. Universidad Autónoma de Chiapas. México.
- Salles, V. y Tuirán, R. (2003). *¿Cargan las mujeres con el peso de la pobreza? Puntos de vista de un debate*. Guatemala: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Salas-Santos, D. (2016). Investigación antropológica del impacto social del Programa Universitario Indígena 2005-2015 (informe). México: Programa Universitarios Indígena.
- Sandoval-Forero, E. A. (2013). Los indígenas en el ciberespacio. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 10(2), 235-256.
- Sánchez, D, R (2010) Concepto de cosmovisión, *Kairó*, No. 47. Recuperado de: <https://vicktorlsgz.files.wordpress.com/2012/12/el-concepto-de-la-cosmovision.pdf>

- Sariego-Rodríguez, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: INNI/ENAH. (No. 306.08997 S2).
- Saucedo, A. (6 de enero de 2020). Aumenta migración raramuri a la ciudad. *El Herald de Chihuahua*. <https://www.elheraldodechihuahua.com.mx/local/aumenta-migracion-raramuri-a-la-ciudad-noticias-de-chihuahua-4662912.html>
- Saucedo, G., Gardea, N., Sánchez, R., Mojica, A. y Ramírez, A. (2012). Hambre, presente en la memoria y cultura de los indígenas de la sierra Tarahumara. *Revista Alter, Enfoques Críticos*, 6, 71-85.
- Sautu, R. (2004). Estilos y prácticas de la investigación biográfica. En R. Sautu (Ed.), *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir de los actores* (pp. 21-56). Buenos Aires: Belgrano.
- Scott, J. W. (2015). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. Oxford: Dictionary of Modern English Usage. Recuperado de: <https://bivir.uacj.mx/Reserva/Documentos/rva2006191.pdf>
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) (2013). Catálogo de localidades 2010. Dirección General Adjunta de Planeación microrregional. Recuperado de <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/Default.aspx?tipo=clave&campo=mun&valor=08>
- Secretaría de Gobernación, Etnografía del pueblo tarahumara. (SEGOB), (2020). consultado en <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-tarahumara-raramuri>
- Servín, L. y González, I. (2003). Visiones y discursos sobre los raramuri en la ciudad de Chihuahua. En A. Castellanos (Coord.), *Imágenes Del Racismo en México*, (pp. 181-228). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- Singer, P. (1998). *Economía política de la urbanización*. México: Siglo XXI editores.
- Smith, D. El punto de vista (standpoint) de las mujeres: Conocimiento encarnado versus relaciones de dominación. *Temas de Mujeres* 8(8): 5-27. Recuperado de: <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/57/57>
- Sotelo, F. S. (2015). El concepto de cultura y los cambios culturales. *Sociológica México*, (17).
- Sousa Santos, B. (2013, 27 de nov.). Conferencia "Pensamiento y poderes: La construcción de horizontes civilizatorios", En LABTV. [Archivo de video]. Youtube. De <https://bit.ly/30VnUTK>
- Suárez, B. y Zapata, E. (2004). Ellos van y ellas se quedan. Enfoques teóricos de la migración. En B. Suárez y E. Zapata (Coords.), *Remesas. Milagros y mucho más*

- realizan las mujeres indígenas y campesinas*, Vol. I., (pp. 15-69). México: Grupo Interdisciplinario de Mujer, Trabajo y Pobreza.
- Thompson, J. B. (2002), El concepto de cultura. En *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (2ª edición), 183-240, D. F., México: UAM – Xochimilco.
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta Moebio* no.57, 285-295, Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-554X2016000300004&script=sci_arttext
- Tubino, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, Perú: Universidad Católica de Perú. Recuperado en: <http://www.oalagustinos.org/edudoc/LAINTERCULTURALIDADCR%C3%8DTICACOMOPROYECTO%C3%89TICO.pdf>
- Universidad Autónoma de México (UNAM), (2020). Tarahumaras: Información Etnográfica y proyecciones para el futuro. México. Recuperado de: http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/4526/2/Tarahumaras_Informacion%20Etnografica.pdf
- Urteaga, A. (1998). We semati ricuri: trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara. En L. Sariego (Coord.), *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua. V. Periodo contemporáneo*, (p. 415-531). Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua-Centro de Información del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua.
- Valdivia-Rodríguez, F. R. (2013). Las Barrancas del Cobre en la Sierra Tarahumara: Contradicciones del reconocimiento de la Diversidad Cultural en un contexto neoliberal. [Tesis de postgrado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS].
- Valdivieso, I. M. (2007). Críticas desde el feminismo y el género a los patrones de conocimiento dominantes. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 12(Nº 28).
- Vázquez, Federico I. (19, 20 y 21 de septiembre de 2007). *La resignificación de la identidad como estrategia de resistencia frente al dominio colonial*. Belén, Catamarca. Buenos Aires, Argentina: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Cuartas Jornadas de Jóvenes Investigadores. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-024/27.pdf>
- Velasco Arias, S. (2006). *Evolución de los enfoques de género en salud y teoría feminista*. Madrid. Escuela Nacional de Sanidad y Observatorio de Salud de la Mujer del Mº de Sanidad y Consu

- Velasco, M. L. (2002). *El regreso de la comunidad migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Viaña, J., Claros, L., Estermann, J., Fornet-Betancourt, R., Garcés, F., Quintanilla, V. H. y Ticona, E. (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización: fundamentos para el debate*. Bolivia: III CAB. Recuperado de: 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>
- Vivar, C. G., Arantzamendi, M., López-Dicastillo, O. y Gordo Luis, C. (2010). La teoría fundamentada como metodología de investigación cualitativa en enfermería. *Index de Enfermería*, 19(4), 283-288.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad/Inter-culturality, knowledge and decolonialism. *Signo y pensamiento*, 24(46), 39-50.
- 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...>
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En *Livro da Academia da Latinidade* (27-43). Recuperado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/18-walsh-interculturalidad%20y%20decolonialidad.pdf>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En 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://ww.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, 9, 131-152.
- Walsh, C. (2018). ¿Interculturalidad y (de)colonialidad?: Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. Recuperado de: <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>
- West, C. y Zimmerman, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125-151.

- Wieviorka, M. (2003). Diferencias culturales, racismo y democracia. En D. Mato (Coord.). *Políticas de identidad y diferencias sociales en tiempos de globalización* (Pp. 17-32). Caracas, Venezuela: Faces-universidad central de Venezuela. (2006),
- Woo, O. (2002). Mujeres y familias de migrantes mexicanas en Estados Unidos. En A. María y H. Miguel (Eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, (pp. 251-258). México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, 1.
- Zapata-Martelo, E. y Ayala-Carrillo, M. (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)

ANEXOS

ANEXO 1. Tabla 1. Población de tres años y más hablante de Lengua Indígena (HLI) tarahumara por municipios urbanos

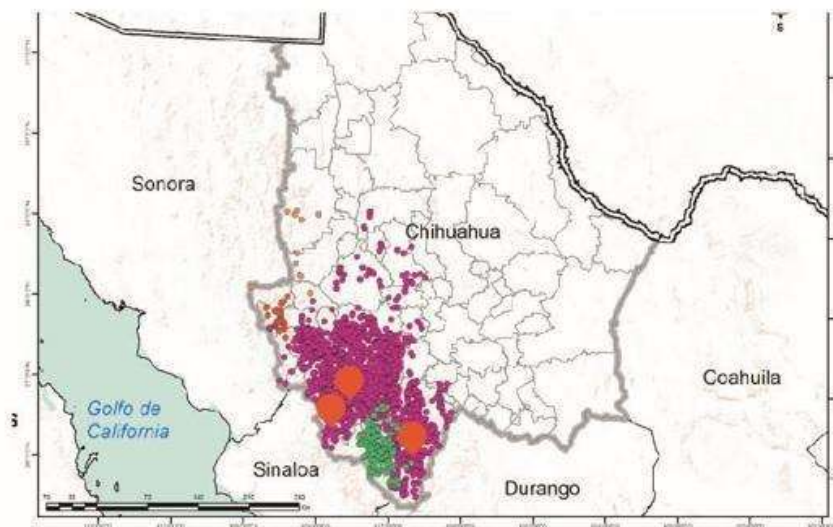
Tabla 2. Tabla de información de las mujeres participantes

Características	Mujeres participantes
<i>Lugar de origen</i>	
Batopilas	6
Morelos	4
Guadalupe y calvo	9
<i>Escolaridad</i>	
Básica	6
Media superior	3
Superior	3
Sin escolaridad	7
<i>Rango de edad</i>	
De 20 a 30 años	5
De 31 a 45 años	7
De 46 a 55 años	7
<i>Estado civil</i>	
Soltera	5

Casada	2
Unión libre	7
Divorciada	5
<i>Lugar de residencia en la ciudad</i>	
Asentamiento rarámuri	4
Colonia urbana rarámuri	9
Colonia urbana independiente	6
<i>Otras consideraciones</i>	
Madres de familia	16

Fuente: Elaboración propia con datos de la encuesta (2018).

ANEXO 2. Mapa de las comunidades indígenas en el estado de Chihuahua



Fuente: Atlas de los Pueblos Indígenas de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI (2015)

ANEXO 3. Tabla 2. Información de las mujeres participantes

Tabla 2. Tabla de información de características de las mujeres participantes

Características	Mujeres participantes
<i>Lugar de origen</i>	
Batopilas	6
Morelos	4
Guadalupe y calvo	9
<i>Escolaridad</i>	
Básica	6
Media superior	3
Superior	3
Sin escolaridad	7
<i>Rango de edad</i>	
De 20 a 30 años	5
De 31 a 45 años	7
De 46 a 55 años	7
<i>Estado civil</i>	
Soltera	5
Casada	2

Unión libre	7
Divorciada	5
<i>Lugar de residencia en la ciudad</i>	
Asentamiento rarámuri	4
Colonia urbana rarámuri	9
Colonia urbana independiente	6
<i>Otras consideraciones</i>	
Madres de familia	16

ANEXO 4. Guía de entrevista proceso migratorio para mujeres rarámuri inmersas en actividades artesanales en la ciudad de Chihuahua

Parte I. Antes de migrar

1. ¿Dónde nació y dónde vivió antes de migrar a la ciudad?
2. ¿Cuántos y quiénes son los integrantes de su familia?
3. Ocupación de los integrantes de la familia incluida usted en su lugar de residencia antes de migrar
4. ¿Con quiénes ha vivido en su lugar de origen?
5. ¿Cómo eran las relaciones de género en la familia antes de migrar?
6. ¿Cómo se organizaba las actividades domésticas y de trabajo en su familia y en su comunidad?

7. ¿Cuáles eran los problemas más importantes dentro de su familia y en su comunidad?

Parte II. Patrón migratorio

8. ¿Cuáles fueron sus motivos para migrar?

9. ¿Cuántos años tenía cuando decidió irse a la ciudad?

10. ¿En qué fecha salió de su lugar de origen?

11. ¿Cuál era su estado civil antes de migrar?

12. ¿Cuál fue su lugar de destino?

13. Redes sociales en el lugar de destino (amigos, familiares, conocidos, etcétera)

14. ¿Cuáles eran sus expectativas acerca del lugar de destino, es decir, qué idea tenía del lugar?

15. ¿Se fue sola o alguien más la acompañó?

16. ¿Quién la apoyó en su recorrido a la ciudad?

17. ¿Tenía con quien llegar en la ciudad? ¿Cuánto tiempo tardó en establecerse, dónde y cómo fue?

18. ¿Cómo fue para usted como mujer el cambio de la Sierra a la ciudad?

19. ¿Qué fue lo más difícil de dejar su lugar de origen?

20. ¿Cómo la recibieron en la ciudad (conocidos y mestizos)?

21. ¿Qué le gustó y disgustó más de la ciudad y su gente a su llegada?

Parte III. Inclusión laboral

22. ¿Qué actividades desempeñó en la ciudad para obtener un ingreso antes de incorporarse a las actividades artesanales? ¿Por qué decidió ese tipo de trabajo?
23. ¿Cuáles eran las condiciones de empleo (traslado, jornada laboral, actividades, ingreso, prestaciones, día de descanso, etcétera)?
24. ¿Quién cuidaba de sus hijos (as) durante la jornada laboral?
25. ¿Cómo era la relación con su patrón (a)?
26. ¿Qué dificultades y conflictos tuvo en el empleo?
27. ¿Cómo gastaba el dinero que recibía por su empleo?
28. ¿Cuánto tiempo estuvo trabajando en otros empleos antes de participar en los proyectos artesanales? ¿Por qué dejó ese empleo?
29. ¿Quién la apoyó para que trabajara en su o sus distintos empleos? ¿De qué manera la apoyaron?

Parte IV. Vida cotidiana en la ciudad

30. ¿Cómo obtuvo acceso a una vivienda?
31. ¿Cómo es la relación que tiene con compañeros (as) rarámuris que son de otros lugares de la Sierra?
32. ¿Cuáles son los espacios urbanos de encuentro entre sus similares rarámuri y entre los rarámuri y los mestizos?
33. ¿Cuáles son las tradiciones, valores, usos y costumbres que se comparten e intercambian en las interacciones entre los similares rarámuri y entre los rarámuri y los mestizos? ¿Organizan festividades que normalmente tienen en la Sierra?
34. ¿A partir de qué simbolismos se construyen sus identidades étnicas en distintos espacios? ¿Cuándo usan su vestimenta y su lengua?

35. ¿Cómo es la relación con vecinos (as), compañeras de trabajo, personas mestizas y familiares en el entorno urbano?
36. ¿Cómo considera su relación con instituciones de gobierno, educativas y religiosas en su entorno?
37. ¿Cuáles son los problemas más comunes a los que se enfrenta en su vida en la ciudad? ¿Cuál considera el más difícil y cómo ha enfrentado dichos problemas?

Parte V. En casa

38. Donde reside actualmente ¿Cómo se dividen las tareas domésticas?
39. En sus días de descanso ¿Cómo emplea su tiempo? ¿Alguna actividad que le guste? ¿Tiempo en familia? ¿Festividades?
40. ¿Alguien más recibe un ingreso en su casa? ¿Cómo se organizan los gastos (alimentación, servicios, educación, transporte, etcétera)?
41. ¿Existe algún tipo de conflicto/problema doméstico entre los integrantes de la familia?

Parte VI. Participación en actividades artesanales

42. ¿Cómo surgió su participación en las actividades artesanales?
43. ¿Qué expectativas tenía acerca de participar en las actividades artesanales?
44. ¿Cómo le convenció participar en el proyecto?
45. Al inicio ¿Cuál fue su principal preocupación en cuanto a la participación en las actividades? ¿Ahora persiste esa preocupación?
46. Significados de la educación y participación en proyectos artesanales ¿qué es para ellas? ¿para sus familias? ¿para su etnia?

47. ¿Qué es lo que más le gusta y menos de gusta de su participación en el proyecto?
48. ¿Qué beneficios les ofrece su participación en los proyectos artesanales en la ciudad?
49. ¿Qué opina su comunidad de origen de su participación en proyectos artesanales en la ciudad?
50. ¿Qué clase de reconocimiento le gustaría obtener con su participación en proyectos artesanales en la ciudad?
51. ¿Qué era para usted ser mujer rarámuri antes de participar en el proyecto en la ciudad? ¿Ha cambiado la forma de verse como mujer rarámuri desde que está en la ciudad? ¿Cómo se siente al respecto?
52. ¿Siente que al participar en el proyecto artesanal está reforzando su identidad étnica o ha sentido que se debilita?
53. ¿Cómo es la relación con sus compañeras de proyecto, con sus clientes y con la prensa?
54. ¿Siente alguna diferencia en su manera de ser y de hacer las cosas desde que llegó a la ciudad y desde que participa en el proyecto artesanal a comparación de antes de migrar?
55. ¿Cómo se han apoyado usted y otras mujeres rarámuri (ya sea sus compañeras de proyecto u otras) en la ciudad?
56. ¿Ha tenido conflictos con sus compañeras dentro del grupo en el proyecto? ¿Cómo los han resuelto?
57. ¿Cuál considera que es sus mayores fortalezas tanto como mujer artesana y como en su persona desde que participa en el proyecto?
58. ¿Qué es lo que más le enorgullece de su participación en el proyecto?
59. ¿Cuáles son sus expectativas a futuro?

Parte VII. Identidad étnica

60. Para usted ¿Qué significa ser rarámuri? ¿Qué piensa de su etnia?
61. ¿Cómo se siente al hablar su lengua natal y aprender español?
62. ¿Qué piensa acerca de México, de Chihuahua?
63. ¿Regresaría a la Sierra? ¿Por qué?
64. ¿Qué recuerdos tiene de su pueblo?
65. ¿Prefiere la ciudad o la Sierra?

ANEXO 5. Entrevista a gestoras de las actividades artesanales

1. ¿Cómo surge y cuándo inicia el proyecto artesanal?
2. ¿Cuál era el propósito inicial del proyecto?
3. ¿Cuántas mujeres iniciaron el proyecto?
4. ¿Se contó con algún financiamiento para comenzar el proyecto? ¿De qué tipo?
5. ¿Qué tipo de registro tiene su organización?
6. ¿Cuáles fueron los principales problemas que enfrentaron al inicio? ¿Cómo los superaron?
7. ¿Qué productos artesanales elaboran?
8. ¿Existen requisitos para que las mujeres rarámuri participen en el proyecto artesanal? ¿Cuáles son?
9. ¿Cómo se organizan las actividades dentro del proyecto?
10. ¿Cuál es su horario de trabajo?

11. ¿Cuentan con otro tipo de actividades dentro del grupo de trabajo?

ANEXO 6. Entrevista para organismos gubernamentales en apoyo a artesanos (as) regionales, Fomento y Desarrollo Artesanal del Estado de Chihuahua (FODARCH)

1. Nombre completo del (la) entrevistado (a)
2. Organismo gubernamental al que pertenece
3. Puesto que desempeña
4. ¿Qué tipo de actividades realiza el organismo gubernamental en apoyo a los artesanos (as) regionales?
5. ¿Conoce los proyectos productivos artesanales realizados por diversos grupos de mujeres rarámuri en la ciudad de Chihuahua? ¿Qué opina sobre dichos proyectos?
6. ¿Cree que estos proyectos han aportado algún beneficio a estas mujeres, su etnia y la región, en general?
7. ¿Cuáles problemas considera usted que enfrentan con mayor regularidad los artesanos (as) regionales en la ciudad?