



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y  
LETRAS

# **Potencialidades descoloniales de la artesanía textil: Construcción de identidad y resignificación del trabajo. Una reflexión desde el Sur de México**

---

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN DESARROLLO Y  
GESTIÓN**

**INTERCULTURALES**

**PRESENTA**

**BÁRBARA ROSALÍA ESTRADA REAL**

**ASESOR:**

**DR. ALEJANDRO KARÍN PEDRAZA  
RAMOS**

---

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM IN303216 «*De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias*». Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





# Índice

<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo 1. Razón que desencanta, Weber también enajena: Imaginarios, Tensiones y Propuestas</b>	<b>18</b>
1.1 La racionalidad de la colonialidad/modernidad capitalista	19
1.2 Capitalismo y sus desarrollos	26
1.3 Conocimiento y colonialidad del saber	31
1.4 Entre tensiones y propuestas	34
1.5 Imaginario, trabajo y subjetividad	37
1.6 Solidaridad económica y reciprocidad	48
<b>Capítulo 2. La invención de la artesanía y la tradición de la colonialidad</b>	<b>54</b>
2.1 El imaginario de los procesos creativos y de trabajo	55
2.2 El artesanado como parte de la economía en México	61
2.3 Contexto del artesanado en Chiapas	68
2.4 Orígenes de la cooperativa: Consenso en la guerra	72
2.5 Organización y gestión: colectividad en resiliencia	76
2.6 Producción: creación y trabajo	88
2.7 Subjetividad, ¿existe una identidad artesana?	103
2.8 Artesanía: el cruce de la identidad indígena y la identidad nacional	109
2.9 La racialización del artesanado en México	116
<b>Conclusiones</b>	<b>122</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>131</b>
Referencias	138
Entrevistas	140

# INTRODUCCIÓN

El tema de la artesanía ha sido abordado ampliamente desde el recorrido y la valoración del objeto producido, su lugar en la cultura occidental y la representatividad de subalternidad histórica que lleva sobre sí. ¿Por qué sigue siendo tan complicado situar a la artesanía en un solo lugar? El objetivo de este trabajo, más que reiterar o visitar estos acercamientos, fue mirar a los momentos anteriores a la artesanía-producto. Se buscó construir una mirada descolonial de la artesanía como actividad humana de producción de objetos y de subjetividades, inserta en la dinámica del mercado globalizado pero existiendo también fuera de él. Esta visión se orientó hacia la experiencia de las mujeres artesanas —y artesanas indígenas— con apoyo de las discusiones sobre la colonialidad del poder y desde el pensamiento latinoamericano, los cuales permitieron abarcar la diversidad de narrativas presentes en los contextos concurridos. A través de este ejercicio se desvelaron dos cuestiones centrales que podrían enriquecer discusiones subsecuentes sobre el tema. La primera es la demarcación que la colonialidad impone sobre la subjetividad de las mujeres artesanas mediante la clasificación racial o étnica, expresada como indigeneidad, y que determina las expresiones posibles o adecuadas para la producción artesanal. La segunda es el carácter subversivo de la artesanía para ofrecer modos de producir o hacer que logran escapar por momentos a los esquemas capitalistas que impone el patrón de poder colonial, ampliando el imaginario del trabajo para la elaboración de otras propuestas.

El acercamiento a este tema surge de siete años de vivencias como costurera, diseñadora, modista y artista. He experimentado, por un lado, la libertad para crear y

dirigir procesos de trabajo propios y, por otro, la complejidad de traducir esas condiciones y sus principios al entrar al mercado. El regateo y la comparación de mis productos o piezas con mercancía industrial similar es algo cotidiano, durante las negociaciones debo explicar los motivos por los que no es posible para mí cumplir ciertas peticiones en cuanto a tiempos de entrega, costos o diseños, que sí son alcanzables en la industria textil y de la confección. Parece no haber comúnmente una noción de lo que es un proceso de trabajo independiente: el mercado liberal y globalizado condiciona las interacciones en toda la escala de intercambios. Es decir, la persona que desea el trabajo tiene las expectativas de servicio y calidad que ofrecen las grandes empresas aunque esté tratando con una sola persona y quienes trabajamos de modo independiente debemos responder como lo haría una compañía transnacional. La flexibilidad que mantiene el trabajo no asalariado se ve coartada por las expectativas que genera el consumo capitalista. Consumir se parece mucho a dar órdenes, confiere algo similar a la autoridad, aún cuando las elecciones y las «órdenes» estén limitadas de antemano por el mismo mercado. Las posibilidades de personalizar el objeto, de elaborarlo a medida de quien lo adquiere o de hacerle modificaciones especiales, en otras palabras, las particularidades de la producción artesanal —y que son ofrecidas como lujos en la producción industrial— son rara vez abordadas por la clientela. Parece que se recurre a la producción independiente, no por el deseo de satisfacer con precisión una necesidad, sino para obtener un objeto comercial con alguna ventaja de precio. La colaboración que implica mandar a hacer una prenda a medida, el diálogo y los acuerdos que se requieren para la concepción de un objeto que satisfaga las expectativas de una sola persona se diluyen ante la costumbre del intercambio mercantil. Fue a partir de esta reflexión que aumentó mi interés por el artesanado, en que la ruptura con el mundo del trabajo capitalista es más evidente.

Hace cinco años comencé a trabajar y colaborar con artesanos y artesanas de distintas partes del país, encontrando varias de las mismas dificultades que viví en mi trabajo personal aunadas a los componentes específicos del artesanado en México, como el espacio rural y las adscripciones culturales, que parecían complejizar aún más la interacción con el mercado de quienes producen artesanía.

Comencé un proyecto llamado Trenzando Mía en el cual desarrollé prendas en que se mezclaban telas comerciales con procesos artesanales de acuerdo a las tendencias de la industria de la moda. Para mí, los atractivos en los procesos artesanales eran su capacidad de adaptación y la variedad de motivos geométricos o inspirados en la naturaleza que podían producirse. Quería comprobar si podría trabajarse como en los talleres de costura artesanales de Asia o Europa en que sastres, tejedoras y bordadoras trabajan en conjunto para la producción de vestidos y prendas que varían con las temporadas. Imaginaba que se podían tejer lienzos en los colores que se quisieran y que podían bordarse pájaros un día y plantas el otro, cuando en realidad todo estaba estrechamente acotado. Actualmente existen muchísimas iniciativas y marcas que combinan diseño y artesanía, pero existen pocos cambios en la situación de quienes se dedican a la artesanía. Así que mi interés se extendió a encontrar las similitudes y diferencias entre el proceso creativo y los intercambios comerciales de las artesanas indígenas y las diseñadoras. Coleccioné imágenes y artículos periodísticos de moda y artesanía, visité exposiciones de museo y ferias de artesanías y continué experimentando en mi trabajo para elaborar una especie de matriz de datos a partir de la cual surgen las ideas que se exponen más adelante en el texto y que pretenden repensar la artesanía mediante la confrontación de identidad y alteridad, trabajo y creatividad.

El artesanado ha sido un espacio de constante negociación, tanto de bienes, como de valores e identidades, principalmente en los espacios colonizados por las potencias europeas en el milenio pasado debido a los distintos intercambios culturales y las consecuentes relaciones de poder. La artesanía, puesta en competencia con la industria desde el siglo XVIII, sigue presentándose como alternativa al *modus vivendi* que exige el capitalismo debido a que varias de sus formas de trabajo, de agrupación y de organización le han provisto de facilidad para adaptarse a las condiciones del mercado (Turok, 2006:19). Aun al margen de la participación formal en la economía y de los cambios en los estándares de la producción y del consumo a través de los años.



Durante la década de los setenta, algunas instituciones comenzaron a divisar el comercio de artesanías como medio para fomentar el crecimiento económico y expandir el programa del desarrollo, es decir, a modo de «combate» contra la pobreza. El discurso encontró apoyo en la UNESCO que se proclama como «la única organización internacional que tiene una visión global del papel sociocultural y económico de la artesanía en la sociedad y [que], desde hace numerosos años, se ocupa de desarrollar una acción armoniosa, coherente y concertada en favor de este sector» (UNESCO, 2009). Aunque dicha enunciación es reciente, los primeros documentos referentes a la artesanía dentro de la agenda internacional datan de mediados de la década de los ochenta, en su mayoría contando con países de África y Medio Oriente de lengua francesa —y coordinados a su vez con el país franco— destacando la participación de México, el único país externo a la región. En 1989 fue creado en Túnez el *Plan de Acción Decenal para el Desarrollo de la Artesanía en el Mundo (1990-1999)* a cargo de esta misma institución donde se contempla «la urgente necesidad en diferentes regiones del mundo [...] para salvaguardar e intensificar las repercusiones culturales, sociales y económicas de la artesanía» (UNESCO, 1994: 1). El documento logró la integración de la actividad artesanal a los planes de desarrollo nacionales y la creación de otras agencias para este fin, obteniendo el apoyo de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Desde entonces, la discusión sobre la producción artesanal como generadora de riqueza ha girado casi exclusivamente en torno a países «subdesarrollados».

Por ello, una gran parte de los estudios realizados sobre la artesanía, se inscriben dentro de dos discursos: el del desarrollo o el del patrimonio cultural. Ambas visiones se conjuntan en la corriente indigenista que, si bien comenzó a modo de defensoría de los derechos de las poblaciones denominadas «indígenas», se mantuvo como postura oficial de ciertas instancias gubernamentales, especialmente a través del Instituto Nacional Indigenista.<sup>1</sup> Aunque se reconoce la existencia del

---

<sup>1</sup> Creado en 1948 por el entonces presidente, Miguel Alemán, y que terminó sus funciones en 2003. Sus principales objetivos eran: investigar las necesidades de los núcleos indígenas del país, estudiar medidas de mejoramiento y proponerlas para aprobación al Poder Ejecutivo, según la Ley de Creación

artesanado urbano, el acercamiento y análisis del artesanado rural ha sido más frecuente en el país, no solamente por parte de la academia nacional sino de la extranjera. La aparente revalorización de los últimos años tiene como centro el resultado/producto y se enfoca en las estrategias con que se puede explotar en favor de un enriquecimiento económico, sin considerar la diversidad de contextos en que se produce y —más urgentemente— las implicaciones de adscribirse como artesano o artesana.<sup>2</sup> En México, el reconocimiento a las personas que se dedican al artesanado es complejo debido a que son incluidas indistintamente dentro de los grupos indígenas o, al revés, se considera que dentro de toda comunidad indígena hay artesanas y artesanos, tanto en el discurso oficial como en la opinión pública. Es cierto que una parte de quienes trabajan en el artesanado se identifican como indígenas, pero también es cierto que esta identidad ha sido creada y promovida con fines políticos que no deben ser ignorados al hacer un análisis, so pena de reforzar ideologías que sustentan la desigualdad, aunque aparentemente la combatan. Prueba de ello es que la atención y el revuelo causados recientemente alrededor de la artesanía no han afectado la distribución de artesanas y artesanos en las relaciones de poder, salvo poquísimas excepciones.

En México, el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart) creado por Decreto Presidencial en 1974 como parte del compromiso con UNESCO, se identifica como «el organismo rector de la actividad artesanal».<sup>3</sup> En sus Reglas de Operación, Fonart define al artesano como la «persona cuyas habilidades naturales o dominio técnico de un oficio, con capacidades innatas o conocimientos prácticos o teóricos, elabora bienes u objetos de artesanía».<sup>4</sup> Define después a la artesanía como expresión de la «identidad cultural comunitaria» que utiliza «implementos rudimentarios» y «materia prima generalmente nativa» para su producción.<sup>5</sup> Los

---

del Instituto Nacional Indigenista. Más tarde se transformó en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

<sup>2</sup> Hago énfasis en la diferenciación entre géneros puesto que las experiencias de hombres y mujeres en el artesanado son también muy diversas.

<sup>3</sup> Fonart, ¿Qué es Fonart?, 2015, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías. Disponible en: <http://www.fonart.gob.mx/web/index.php/conoce-fonart/que-es-fonart> [Consultado el 2 de febrero de 2016]

<sup>4</sup> Fonart, Reglas de Operación 2015. [Consultado el 2016/04/04] Disponible en: [https://www.fonart.gob.mx/.../Reglas\\_de\\_Operacion\\_FONART\\_2015.pdf](https://www.fonart.gob.mx/.../Reglas_de_Operacion_FONART_2015.pdf)

<sup>5</sup> Íbid.

adjetivos utilizados —innatas, rudimentaria y nativa— denotan algunas de las ideas que se asocian con el contexto en que se desenvuelve el artesanado en el país, es decir, algo naturalmente dado. Además, el modo en que Fonart identifica a su población objetivo es equiparando artesanos y artesanas pobres con la población indígena<sup>6</sup>, aunque rara vez se menciona explícitamente en documentos oficiales y jamás se analizan las implicaciones políticas de ello. Dar un perfil racial o étnico a la población que se dedica al artesanado no solamente causa problemas a nivel institucional al querer desarrollar indicadores o medir el impacto de ciertos programas, sino que complejiza las interacciones sociales para quienes se desenvuelven en las distintas ramas artesanales.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) al abordar al sector en la ENOE<sup>7</sup> engloba en la categoría 7 de *Trabajadores Artesanales* a: trabajadores de la construcción, de la industria petroquímica y metalúrgica, de la industria de alimentos y a quienes elaboran productos de madera, papel, textiles y de cuero y piel<sup>8</sup>. Dentro del rubro de *Trabajadores Subordinados Remunerados* ubica al trabajo artesanal entre los trabajos «físicos o manuales» y declara en la ENIGH<sup>9</sup> que el 58.37% del *Ingreso Corriente* en los hogares provienen de una Remuneración por Trabajo Subordinado<sup>10</sup>, incluyendo en ello a la actividad artesanal. El universo de artesanos y artesanas que se contempla corresponde exclusivamente a quienes forman parte de algún taller o empresa registrados en la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. La mayoría de las mujeres indígenas trabajan por su cuenta y no son consideradas en los censos como parte del grupo. Que el artesanado constituya una

---

<sup>6</sup> En el documento de Fonart titulado *Diagnóstico de la capacidad de los artesanos en pobreza para generar ingresos sostenibles* se menciona que el marco de población será coherente con que “la mayoría de los artesanos rurales son indígenas y viven en condiciones de pobreza”, aunque en la metodología de delimitación de la población se menciona que fueron ocupados los datos de la ENIGH 2008. [Consultado el 14 de marzo de 2016] Disponible en: <[https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/DG/Diagnostico\\_FONART.pdf](https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/DG/Diagnostico_FONART.pdf)>

<sup>7</sup> Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo

<sup>8</sup> Categorías, ENOE 2014, INEGI. Disponible en: <[http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/doc/clasificaciones\\_enoe.pdf](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/doc/clasificaciones_enoe.pdf)> [Consultado: 14 de marzo de 2016]

<sup>9</sup> Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares

<sup>10</sup> Tabulados básicos, ENIGH 2014, INEGI. Consultado el 14 de marzo de 2016] Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enigh/enigh2014/nv/default.aspx>>

actividad secundaria para la economía familiar, sin que se pretenda que alguien cubra sus necesidades básicas con ella y descartándola como trabajo, se legitima que (a) se mantenga en la periferia de las actividades económicas y (b) que quienes se desempeñan en ella continúen al margen de la sociedad. De este modo se mantiene al artesanado en la economía *informal* y esta misma informalidad se convierte en la premisa para apelar al progreso/desarrollo como la única vía para *dignificarlo* y abrir la posibilidad de participar en el mercado.

En la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, se reconoce como derecho humano el poder beneficiarse de la propia creatividad a través de un trabajo remunerado en condiciones «equitativas y satisfactorias».<sup>11</sup> No obstante, el trabajo artesanal es normalmente comprado como mano de obra porque no está oficialmente calificada, aun cuando el discurso nacionalista enfatiza su importancia cultural. La idea se reproduce dentro del mismo sector artesanal en la creación de pequeños talleres capitalistas en que el propietario compra las materias y las entrega a artesanos y artesanas que las procesan en sus casas para recibir de vuelta el producto terminado por el que paga solamente la mano de obra, posteriormente las artesanías son vendidas como creación del taller sin atribución del trabajo subcontratado (Turok, 2006: 111).

Este estudio pretende abordar, no tanto a la artesanía como objeto, sino al artesanado en su calidad de proceso de trabajo y de subjetivación sobre las bases teóricas de la propuesta de la colonialidad del poder elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y que ha sido construída como una mirada latinoamericana sobre los procesos históricos desencadenados a partir de la conquista del continente. Lo anterior, considerando que la diferencia entre la rentabilidad del artesanado en Europa y en el resto del mundo es que —en el caso de los países que atravesaron un proceso de colonización— el patrón de poder colonial continúa definiendo el orden social como una estructura jerárquica en que se distribuyen las personas según la

---

<sup>11</sup> Artículo 7º, PIDESC, 1976, Naciones Unidas. [Consultado el 14 de marzo de 2016]. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

raza y el sexo a los que pertenecen, asignándoles un trabajo «correspondiente» a ella: Las personas blancas se ocupan del trabajo intelectual valorado como el más alto, mientras las personas de otras razas realizan el trabajo manual valorado como el más bajo. Se apela directamente a la normalidad de la desigualdad, no como la consecuencia de decisiones humanas sino como un mecanismo que obedece a una ley natural, donde unos nacen para dominar y otros para ser dominados. En este esquema de poder, los indígenas tienen la cualidad de ser sumisos, al igual que los niños, los ancianos y las mujeres, y esto les hace objetos ideales para el trabajo no asalariado. Se refuerza así el sistema operativo del mercado globalizado, que concentra todas las ganancias en la región europea y norteamericana y reporta todos los costos —incluyendo los sociales y ambientales— al resto del mundo (2009, 2011, 2013).

Las dicotomías entre modernidad/tradición, industrial/artesanal, rural/urbano y global/local resultan esenciales para conservar el *status quo* del artesanado en la economía y la política nacionales. La marginación del artesanado corresponde al pensamiento abismal conceptualizado por Boaventura De Sousa Santos, sociólogo portugués que ha aportado varias propuestas a los proyectos de descolonialidad en los campos de globalización, epistemología y derechos humanos. El pensamiento abismal opera dividiendo la realidad social en dos universos radicalmente opuestos donde un lado es inteligible y útil —el trabajo formal y la industria— y el otro es ininteligible y peligroso —en este caso, el artesanado—, siguiendo la línea de una epistemología dominante que responde a las necesidades del capitalismo (2010b: 11-15). Esto se materializó en las colonias ibéricas con la reserva del salario para españoles y portugueses, solamente ellos podían desempeñarse como artesanos independientes. Para el resto de la población, el artesanado estuvo inscrito en relaciones no-salariales de trabajo y, aunque sus productos se colocasen en la cadena de transferencia de valor, el beneficio correspondía a las clases dominantes. Desde entonces el artesanado en México ha estado sometido a relaciones de poder disfrazadas con el discurso de la tradición nacional. Como actividad, el artesanado es considerado un subsector —de la industria productiva o de la industria cultural— que carece de desarrollo para

integrarse a la economía nacional y a quienes se dedican a él se les considera, simultáneamente, responsables de continuar con la tradición del oficio e incapaces de evitar su decadencia. De cualquier modo, la significación que se confiere, tanto a los productos artesanales como a su proceso de producción y a la identidad de quienes los elaboran, está atravesada por los aspectos culturales, políticos y económicos de la hegemonía.

¿Participan de la descolonialidad las actuales interacciones del trabajo artesanal con el capitalismo en México, con qué características? ¿Qué oportunidades existen para reforzar la autonomía de artesanas y artesanos al introducir sus productos en el mercado globalizado? La producción doméstica y familiar se ha vuelto insuficiente para cubrir las necesidades de sus miembros; junto con la pérdida de tierras de cultivo, ha impulsado el surgimiento de relaciones capitalistas dentro de las unidades de producción y la proletarización del sector (Turok, 2006: 112). Ante esta reorganización de la producción, han surgido algunas iniciativas como grupos solidarios, cooperativas de producción o consumo, que amplían los núcleos de producción tradicionales para compensar las desventajas del sector. La artesanía eventualmente se convierte en un objeto comercial cuyo fin es el de agradar al público para obtener mayores ingresos, por lo que, antes que un peligro, es posible vislumbrar en el mercado un espacio de reivindicación que provee de cierta visibilidad a grupos marginados por el patrón de poder colonial. El discurso de la conservación de la artesanía abre un poco el rango de acción para la defensa de otras racionalidades que sostengan la producción de conocimiento y el establecimiento de relaciones sociales distintas a las promovidas por el paradigma occidental y el proyecto neoliberal.

Algunas organizaciones artesanas se han valido de su actividad para promover una comunicación intercultural y un intercambio de experiencias como posibilidad de optar por otras orientaciones, reconociendo y acogiendo la heterogeneidad de la realidad. El ejercicio busca resistir a la asimilación cultural que imponen el mercado y el Estado, tanto a productos como a productores, y que minimiza las bases colectivas del artesanado. Se busca comunicar otras formas de existencia basadas en

las posibilidades/potencialidades y las capacidades/potencias (De Sousa Santos, 2010b: 42) para dirigir acciones colectivas hacia una transformación social. La implementación de la reciprocidad en los mercados exige el establecimiento de relaciones interculturales en ellos, entendiendo éstas como una «interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes» (Walsh, 2005: 45), que no se detienen en el reconocimiento, la tolerancia o las adscripciones identitarias sino que establecen un proyecto común para construir nuevas estructuras inclusivas. Se requiere salir de la radicalidad que impone el pensamiento occidental dominante para resaltar la *co-presencia* de otras existencias, no como singularidad sino como alternativa (De Souza Santos, 2010b: 14). El marco de diversidad e igualdad que forma parte de los principios de la interculturalidad es condición imprescindible para generar cambios profundos en las relaciones de poder que se manifiestan en el mercado y que buscan despolitizar la participación del los polos marginales.

Ante esto propongo la siguiente hipótesis: Las interacciones del trabajo artesanal con el capitalismo en México están marcadas por una relación desigual que puede expresarse en los términos de la colonialidad del poder. Aún así, es posible equilibrar las relaciones de poder en dicho conflicto si la participación del sector artesanal en el mercado deja de regirse por las categorías raciales y sexuales del patrón de poder para dar paso al establecimiento de relaciones interculturales en el intercambio comercial. Para ello asumiré la interculturalidad como el proyecto de «reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos diversos de pensar y vivir» (Walsh, 2006: 35).

Una observación del posicionamiento de la actividad artesanal en el mercado globalizado puede ser útil para advertir las diferencias entre una gestión del artesanado tendiente hacia la racionalidad solidaria, caracterizada por la reciprocidad y la integración de todos los aspectos de la vida, y otra tendiente hacia la racionalidad instrumental, basada en la relación medios - fines, mediante el empleo de los artesanos como mano de obra subcontratada. Tener una referencia de la

realidad del impacto social de las prácticas del artesanado y de su relación con el mercado capitalista global permitirá un acercamiento más humano que permita identificar cuándo se desafía al patrón de poder que ha mantenido al artesanado en situaciones de vulnerabilidad y cuándo se reproduce, lo cual constituye el objetivo de este ejercicio.

El surgimiento de esquemas cooperativos u otras formas de organizaciones económicas populares en países con marcada diversidad cultural invita a la sistematización de las últimas experiencias para discernir si han contribuido a la autonomía de sus integrantes y si se han establecido como una alternativa económica, tanto para quienes participan en ellas, como para quienes recurren a ellas buscando interacciones alejadas del esquema del mercado globalizado. Es importante identificar la racionalidad con la cual dirigen sus acciones, sea instrumental o liberadora y solidaria para determinar si las políticas o medidas que se promueven corresponden a un interculturalismo utilitario o a una postura crítica de la interculturalidad. El interculturalismo utilitario resalta la necesidad de diálogo y reconocimiento sin atender a la pobreza y la marginación de las culturas subalternas llamando a la cohesión solamente para facilitar las interacciones económicas y políticas (Walsh, 2005), mientras que la interculturalidad implica un proyecto de reestructuración que involucra a la totalidad social. Abordar las implicaciones de una subjetividad artesana autónoma y de la descolonización del trabajo artesanal permitirá inclinar un poco la balanza para evitar la despolitización de las iniciativas artesanas, asumiendo su oposición a la modernidad/colonialidad y evitando la fragmentación de las áreas de su cotidianidad bajo la racionalidad instrumental.

El objetivo principal de este proyecto es identificar las vías por las que el artesanado se coloca como una práctica descolonizadora, ubicando los conflictos —actuales o potenciales— con el modelo capitalista y el mercado global neoliberal. De modo más particular, se buscará reconocer aquellos factores que fortalecen o debilitan la autonomía de las artesanas en situaciones de marginación y que se dedican al la producción textil y proponer algunos campos de exploración que



borden desde la interculturalidad los procesos de trabajo y las identidades sociales que conviven en el artesanado.

Para lograrlo, en el primer apartado se exponen las ideas fundamentales que ayudan a comprender el patrón de poder colonial, el modo en que éstas se interrelacionan y los conceptos que las sustentan. Se hará una revisión de los conceptos de racionalidad de Max Weber, colonialidad *del poder* de Aníbal Quijano y pensamiento abismal de Boaventura de Sousa Santos. Se revisarán también algunos conceptos de Karl Marx concernientes al trabajo dentro del capital al lado de las postulaciones de John Holloway para situar con más precisión al artesanado con relación al capitalismo en el contexto actual. Después serán abarcados los dos aspectos del patrón de poder que parecen más pertinentes para el artesanado: subjetividad y trabajo. Finalizará con un abordaje teórico del artesanado y la artesanía para enmarcar las discusiones más comunes, sin profundizar demasiado, pero de modo que sea reconocible la postura con que se hará acercamiento en el trabajo de campo.

En el segundo apartado se presenta una breve historización del artesanado en México desde la época de la conquista hasta mediados del siglo XVIII para mostrar las condiciones en que se desarrolló el artesanado bajo el régimen colonial. Más adelante se hace un recuento de las intervenciones al artesanado específicamente en Chiapas, desde comienzos del siglo XIX hasta ahora para ubicar con más exactitud la experiencia y las conversaciones mantenidas con algunas integrantes de la cooperativa de artesanas de Las Abejas, al igual que le resto de las experiencias individuales. Las conversaciones con la cooperativa partieron de la presentación de un directorio de imágenes recopiladas durante 3 años de diseños, de marcas nacionales e internacionales de moda y accesorios, que han utilizado motivos tradicionales o similares de técnicas artesanales, comenzando una discusión sobre el tema de los retos para la comercialización de sus productos. Se buscó tener entrevistas con quienes están a cargo o forman parte de cooperativas artesanales en la región, como Sna' Jolobil, Fundación León XIII, Jolom Mayaetik y la Fundación Na Bolom, pero en la primera contestaron que no era posible porque estaban

haciendo muchos cambios y en las últimas no obtuve respuesta. A ello se suman algunas experiencias más particulares en el sector de diseño en la Ciudad de México, en el cual trabajan personas que utilizan textiles y objetos artesanales para venderlos como productos de alta gama. El objetivo de obtener la opinión de quienes se involucran en el mercado del llamado *diseño artesanal* o diseño mexicano fue obtener perspectivas desde sectores no marginales para evaluar y contrastar las experiencias entre sí. Se incluyen también referencias al Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Creadores con propuestas para conjuntar diseño y artesanía, y en el cual participé como diseñadora, puesto que las discusiones surgidas allí aportan un encuadre distinto al ponernos en contacto con artesanas que tiene además una formación universitaria.

El último apartado contiene las reflexiones finales, pretendiendo ubicar los aspectos en que es más evidente el potencial descolonial del artesanado sin ignorar aquellos puntos en que la propuesta resulta aún polémica. Se enlistan los motivos por los que, en lo concerniente a las experiencias revisadas, aparece más o menos posible la autonomía de las artesanas mediante la deconstrucción de la colonialidad del artesanado y el planteamiento de nuevos horizontes. Todo ello con la intención de explorar las posibilidades que la práctica artesanal ofrece a la deconstrucción de la colonialidad y no con la pretensión de construir una nueva definición de lo que es o no artesanía para el proyecto descolonial. Es decir, el texto es una exploración de lo que ya es y de lo que puede ser la artesanía para contrarrestar la violencia de la colonialidad en los distintos ámbitos de la vida.



# CAPÍTULO 1

## RAZÓN QUE DESENCANTA, WEBER TAMBIÉN ENAJENA: IMAGINARIOS, TENSIONES Y PROPUESTAS

*«Pero el hombre siempre sufre la influencia de de alguna clase de pensamientos, los propios o los de algún otro; los de alguien en quien confía o los de quien nunca oyó hablar; pensados de primera, segunda o tercera mano; pensados a partir de desacreditadas leyendas o de rumores no verificados; pero siempre algo con la sombra de un sistema de valores y una razón para su preferencia».*

—El hombre corriente, G. K. Chesterton

Este es un análisis del artesanado en México, en el sur de un país del sur global. Es justamente dicha situación geopolítica la que ha servido de escenario a importantes debates sobre el lugar del artesanado local en el mercado neoliberal y su función como referente de identidad nacional. Entrar a este tipo de discusiones contando solamente con los últimos 20 años del devenir de la artesanía como referencia cuando se hace alusión a tradiciones y pueblos prehispánicos implicaría admitir un margen de error bastante amplio dentro de un tema en el que se tienden a mistificar orígenes, procesos creativos y devenir histórico. La aportación de la propuesta descolonial al momento de desentrañar cúmulos enormes de datos para convertirlos en información es valiosísima porque permite acoger retratos muy diversos de una misma realidad para construir panoramas más amplios admitiendo varias modalidades de existencia. Antes de abordar el tema es necesario hacer la exposición

y el desarrollo de los conceptos de racionalidad, colonialidad del poder, capitalismo, eurocentrismo y modernidad, seguidos de una deconstrucción de los imaginarios generados a partir de ellos y sus implicaciones en dos de las áreas de la vida referidas por Quijano: subjetividad y trabajo. Una vez hecho esto, se continuará con una revisión de la constitución del artesanado desde el siglo XV hasta el siglo XIX, en otras palabras, de su configuración colonial en el país. Se pretende que este apartado sea una exploración de las tensiones generadas por la racionalidad impuesta por el patrón de poder colonial en las distintas áreas de la vida y del papel de éstas en la configuración del artesanado.

### **1.1 La racionalidad de la colonialidad/modernidad capitalista**

Las premisas de la modernidad: igualdad, autonomía, heterogeneidad y libertad han formado parte del discurso dominante desde la formación de América.<sup>12</sup> La modernidad se inauguró como periodo histórico, caracterizada por el proyecto de mundialización del dominio europeo y cuyos principios son sintetizados en la Ilustración, a pesar de estar ya presentes en el paradigma (Dussel, 2000: 29-33). Se legitima a sí misma presentándose como ruptura con las tradiciones opresoras, como presente transitorio y futuro constante.

El concepto de racionalidad es central en las discusiones sobre las alternativas al proyecto de la modernidad, pues permite, por un lado, identificar las pautas bajo las que opera el actual *sistema-mundo* (Wallerstein, 2005: 13) y, por otro, proyectar un modelo distinto con sus posibles desenvolvimientos. Toda racionalidad despliega creencias, imaginarios, conocimientos y obligaciones morales que encaminan las acciones individuales hacia un propósito común —en ocasiones acordado, en otras impuesto— pero que continúa operante a pesar de no estar presente conscientemente en la toma de decisiones de los sujetos, pues logra vencer inclusive el orden interno, para configurar culturalmente la voluntad. La racionalidad de un grupo social está basada en una construcción conceptual funcional que permite a los miembros orientar sus capacidades de acción e interpretar las acciones del resto del grupo

---

<sup>12</sup> Consideraré la formación de América como entidad geopolítica a partir de la intervención e invasión ibéricas iniciadas en 1492.

según ciertas reglas de probabilidad. El paradigma dominante, que permitirá establecer conexiones significativas entre ideal y realidad, se construye alrededor de lo culturalmente importante y fomenta un predominio de las acciones a las que se confiere una valoración positiva y a las que se convierte en leyes mediante la integración de un fin imaginado y un deber ser que surge igualmente del modelo ideal.

La racionalidad es elaborada para instaurar el modo de comprender de los sujetos dentro de un orden, dicha comprensión puede ser *actual* —de la acción en sí— o *explicativa* —de los motivos de la acción— (Weber, 2002: 7) y es guiada por la hipótesis de que toda conducta dentro el grupo estará buscando aproximarse al modelo de tipo ideal. El establecimiento de la comprensión requiere de una racionalidad que proporcione un sentido inteligible de modo inmediato e unívoco, este unívoco se logra ajustando el sentido al concepto, es decir, generalizando el modelo ideal preconcebido para aplicarlo a realidades particulares e ignorando cualquier manifestación de un sentido distinto al habitual. El sentido puede estar dado *de hecho* por alguna configuración histórica o por su frecuente presencia en varios casos, o haber surgido como producto directo de un ideal.

El concepto de racionalidad instrumental es expuesto en la obra *Economía y Sociedad* de Max Weber como una ruptura del pensamiento moderno con lo trascendente y lo mágico, es «una sistematización intelectual de la concepción del mundo» que considera todo lo externo a este sistema como irracional. Sus características principales son los «cálculos tecnológicos y económicos» y «el dominio de la naturaleza y de los hombres» (Weber, 2002: 21) implicando una orientación particular de la vida hacia la identificación de medios-fines e imponiendo un código ético en el cual el valor último es la ganancia; dicha racionalidad es la base del pensamiento europeo-occidental. En ella las relaciones sociales —entendidas como las conductas plurales que encierran un sentido recíprocamente referido, es decir, en la probabilidad de su bilateralidad (Weber, 2008: 21)— se entablan en función de la jerarquía de razas instalada por la colonialidad. El positivismo colaboró con la naturalización de las relaciones sociales a través de leyes invariables que

«aseguran» la objetividad y neutralidad de sus supuestos, ocultando los motivos políticos de su conformación y estableciendo la dominación colonial, no como causa de las relaciones sociales racializadas, sino como consecuencia de la jerarquía racial natural.

En el caso de la racionalidad occidental moderna, los modelos e ideales fueron reunidos en el método científico que establece que la acción modelo es aquella libre de afectos y califica la presencia de éstos como una perturbación del discurrir «normal» de la realidad o como un error (Weber, 2002). No obstante, la ciencia requiere de la invención de conceptos que le permitan aprehender lo irracional, lo ajeno al sentido, para identificarlos como obstáculos o accidentes que impiden la plenitud de la acción humana. Weber identifica cuatro tipos de acciones sociales:

1. Racional con arreglo a fines. Tiene cierta carga de expectativas proyectadas en los objetos, el mundo o las personas que guían la elección de los medios. Dichas expectativas corresponden a los fines propios perseguidos, establecidos a través de un cálculo que toma como referencia el promedio de los resultados de las acciones dentro de una racionalidad. Algunas veces, los medios se eligen con una orientación axiológica, buscando consecuencias que permitan apegarse al valor como absoluto.
2. Racional con arreglo a valores. Implica una creencia consciente en el valor, al que se elige independientemente del resultado de la acción, sin considerar consecuencias previsibles.
3. Afectiva. La acción está determinada por las emociones y los afectos actuales al momento de la decisión, sin embargo, puede haber sido planeada simultáneamente con una racionalidad axiológica o con arreglo a fines.
4. Tradicional. Surge de una costumbre arraigada o de una imitación reactiva, sin sentido, y es la más cotidiana.

(2002: 20-22)

Ninguno de los tipos anteriores suele encontrarse aislado de los otros, habitualmente se recurre a ellos en distintos estadios de la decisión o planeación. Las

acciones con claridad y sentido evidente son poco comunes, a pesar de que científicamente se busca la precisión en la conceptualización, pues una mayor precisión implica también una mayor distancia de la realidad. La comprensión racional moderna provee a los sujetos de un «sentir que saben» aunque estén actuando por instinto o costumbre, es decir, sin consciencia plena de la racionalidad que está rigiendo sus conductas (Weber, 2002: 6).

La modernidad, como nuevo paradigma con su respectivo cambio en la comprensión de la realidad, es descrita por Dussel como la «justificación de una praxis irracional de violencia» (2000: 29) en pos del bien común y como paso final de la humanidad hacia una civilización plena, con Europa como modelo ideal, y cuya principal exigencia moral es llevar al resto del mundo a dicho destino. Esta idea fue el sustento del sistema colonial que apareció a la par de la modernidad y del capitalismo, como realidades inseparables. A partir de ello, la vida social pasó por un proceso de racionalización que requería su división en esferas «independientes» para facilitar el control de sus aspectos materiales e intersubjetivos, especialmente de las poblaciones recién dominadas en el «Nuevo Mundo»<sup>13</sup>. Esta racionalidad instrumental y estratégica está basada en «una anticipación contrafactual de relaciones ideales» (Dussel, 1998: 210). Lejos de dar cabida a varios imaginarios, orienta todas las posibilidades hacia la afirmación del paradigma moderno y esquivo cualquier explicación elaborada en términos ajenos a él, de los que «racionalmente» no podría obtener evidencia.

Sin embargo, la crisis de promesas incumplidas demuestra que no nos encontramos ante un proyecto inconcluso, sino ante los límites de un modelo que excluye más realidades de las que admite. La posibilidad de la co-presencia se extinguió con la imposición de la hegemonía que comienza pensando al «otro» desde la desigualdad, considerándole previamente imposible e invalidando su existencia. El sociólogo De Sousa Santos (2010) condensa esta división cartesiana de la experiencia humana en el pensamiento abismal que niega la existencia de lo que hay más allá del

---

<sup>13</sup> Sin olvidar que ello implicó también la eliminación de la diversidad al interior de la identidad europea.

límite de la racionalidad hegemónica. Como consecuencia, recurre a adjetivos para desfasar la presencia de la otredad, casi a modo de epítetos: ancestral u originario para insistir que la otredad «ya no es», salvaje o subdesarrollado para indicar que «todavía no es», autóctono o local dando a entender que es una «excepción». Así, la alteridad nunca comparte valor, espacio ni momento histórico con el ser dominante. Bajo el pensamiento abismal el otro es concebido y representado como ausente, invisibilizando sus capacidades y oportunidades de definir para sí mismo una existencia distinta, fuera de las categorías de la razón moderna. Esta propuesta de la sociología de las ausencias y de las emergencias contribuye a mostrar la vasta cantidad y diversidad de experiencias posibles y disponibles, buscando “la expansión del presente y la contracción del futuro” (De Sousa Santos, 2002: 46) para provocar un repliegue del proyecto moderno privándolo de su auto-adjudicada universalidad y naturalidad.

La actual clasificación social dominante niega la intencionalidad de la jerarquía social mediante la naturalización. La diferenciación entre conquistador y conquistado no se estableció como circunstancial, sino como una realidad insuperable debido a la misma estructura biológica de cada uno: surgió la idea de raza como el eje del patrón de poder que se afianzaba en América. Las categorías primordiales para el dominio colonial van apareciendo según las necesidades de legitimidad del proyecto colonizador, como lo sostiene Quijano (2000: 203). En primer lugar se da la invención de la categoría de *indio* por parte del conquistador<sup>14</sup> —que al momento de la invasión aún no se consideraba a sí mismo como europeo— y se establece no solamente una distancia, sino una jerarquía que resultó básica para justificar el uso de la violencia contra las poblaciones que habitaban el continente americano. La represión estuvo apoyada en una idea de superioridad que obliga moralmente a ejercer el poder «naturalmente» dado (2000: 202-204)<sup>15</sup>. Más tarde, la identidad de *negro* fue creada para distinguir a los esclavos traídos de África a América, con el fin de compensar las bajas de población, incluyéndola en la parte

---

<sup>14</sup> Cf. «El problema del indio» (1928) de José Carlos Mariátegui y «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial» (1977) de Guillermo Bonfil Batalla.

<sup>15</sup> La idea es analizada a profundidad en el texto «Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval» de Ernst H. Kantorowicz (2012, p. 141).



más baja de la clasificación social. Fue hasta después que surgió la categoría de  *europeo*, la de  *mestizo* y otras «castas» fueron de las últimas en surgir.<sup>16</sup> La noción de  *blanco* comienza a utilizarse durante las guerras de emancipación del área británica (2011; 4-5).

A pesar de la independencia administrativa de Europa, la clasificación racial de la sociedad latinoamericana se mantuvo. Actualmente la construcción social de las categorías raciales varía según los contextos geográficos y culturales: una persona considerada «negra» en una situación puede corresponder a una categoría distinta en otra dependiendo de quién la juzga. Esto deja de fuera la posibilidad de que la idea de raza esté fundada exclusivamente en rasgos fenotípicos identificables por cualquiera, los «significadores raciales» van de acuerdo a las necesidades del contexto para establecer una concepción de la diferencia. Peter Wade, antropólogo social inglés cuyos estudios giran en torno al concepto de raza, sostiene que la historia del racismo comienza con la historia de la Colonialidad (2000: 22-23). Con el surgimiento del nacionalismo, los significadores raciales fueron trasladados a la «etnicidad», concepto que se utiliza para nombrar a los grupos que son considerados una minoría dentro de un Estado-nación, comúnmente asumiendo que comparten ciertos rasgos biológicos o fenotípicos. No obstante la «etnia» es una continuación del constructo social de la Colonialidad para establecer la diferencia y calificar la otredad, Wade identifica en el término un desplazamiento de la raza basada en fenotipos a la raza basada en el lugar (2000: 25), una disputa más de la geopolítica.

Este eco racista ha sido reapropiado ahora por la globalización<sup>17</sup> pero en realidad constituye el fundamento de la  *Colonialidad del poder*, teoría propuesta por Aníbal Quijano (1992) para nombrar a la estructura que crea y jerarquiza sus estratos

---

<sup>16</sup> Como referencia, los «cuadros de castas» que retratan las distintas «mezclas de sangre» fueron elaborados durante la primera mitad del siglo XVIII en México y Perú, a pesar de que la clasificación tan minuciosa no parece haber tenido aplicación práctica. En ellos no se ocupa la categoría de europeo sino de español. Cf. Castro Morales, E. “Los cuadros de castas de la Nueva España”,  *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft, und Gesellschaft Lateinamerikas* , 20 (Köln, Böhlau Verlag, 1983) 671-690.

<sup>17</sup> Entendida como «el proceso por el cual una condición o entidad local determinada tiene éxito en extender su influencia por todo el mundo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local la condición social o entidad rivales» (De Sousa Santos, 2014: 38).

sociales en función de la raza y del sexo. Las personas «blancas» se ocupan del trabajo intelectual valorado como el más alto, las personas de «otras razas» realizan trabajo manual valorado como el más bajo. Los «indios» y los «negros» son asignados para el trabajo no asalariado. Utilizando este esquema, se concentran las ganancias en la región europea mientras los costos se reportan al resto del mundo, no solamente en cuanto al aspecto económico sino al social y al ambiental. El racismo es visto por Wallerstein y Balibar como un fenómeno social total inscrito en las prácticas, discursos y representaciones que «se articulan en torno a estigmas de la alteridad» y que, al surgir dentro de una comunidad que comparte ciertos valores, «obliga» a que quienes perciben un amenaza en esta alteridad —aunque sean colectivos e individuos diversos— a percibirse también como comunidad (1991: 32). El cambio de raza hacia etnia que expone Wade es identificado también por estos autores aunque precedido por la creación de «la asombrosa categoría general del "indígena"» —es decir, el nacido en el espacio colonial— a la que posteriormente se subdividió en etnias, «utilizando criterios pseudohistóricos, pretendidamente unívocos, que permitían fundamentar jerarquías y discriminaciones» (1991: 340-342).

La clasificación racial de la población mundial se volvió hegemónica tras la colonización de América y para sostenerla se ideó una temporalidad histórica en que los pueblos colonizados fueron colocados muy por detrás de la recién construida identidad europea en una especie de carrera por el culmen de la civilización, no como una historia mítica del poder sino como el devenir natural de la humanidad. Aunque políticamente el colonialismo ha dejado oficialmente de existir, las relaciones de dominación colonial continúan presentes en la cultura y determinan las relaciones intersubjetivas (Quijano, 2011: 203). Las formas de control del trabajo y de la producción se fundaron en la clasificación social colonial —racial y sexual— y conformaron el mercado mundial a través del dominio del capital y del salario sin que por ello desaparecieran la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil. Al contrario, se articula con ellas pero subordinándolas a la hegemonía del capital, condición que resultó tan decisiva para la expansión global del patrón de poder (Quijano, 2000: 181). Mediante la

naturalización, el paradigma moderno colonial fue capaz de proveer una solución pragmática y satisfactoria a la cuestión del «fundamento de la inadecuación entre mérito y destino» (Weber, 1999: 61) existente entre colonizados y colonizadores, al menos en cuanto a la legitimidad de la administración de la riqueza. Bajo la lógica capitalista el trabajo asalariado es considerado el núcleo de la vida social (Germaná, 2002: 18) y este núcleo se ordena en función del racismo-sexismo y sus posibilidades de aumentar la productividad mediante la opresión de ciertos grupos. La exaltación de la libertad individual y de la razón que aparecen en la Ilustración terminaron por elaborar una estructura de relación del sujeto consigo mismo en que se le presentan dos posibilidades: convertirse a sí mismo en objeto y ser oprimido o en ser que objetiviza y domina.

## 1.2 Capitalismo y sus desarrollos

Por consiguiente, la estructura de control del trabajo, de los recursos y de los productos incluyó varias de las formas que históricamente habían sido predominantes, aunque ahora subordinadas al capital y con un carácter también capitalista.<sup>18</sup> La división del trabajo —basada en las ideas de raza y sexo— adjudica el trabajo no pagado o no asalariado a los sujetos dominados política, social y culturalmente en su calidad de naturalmente inferiores: la servidumbre para los indios y la esclavitud para los negros (Quijano, 1992). El trabajo asalariado se reservó para Europa Occidental como un privilegio de los blancos. Cuando se incluyen otras razas en el trabajo asalariado normalmente se les destina una paga menor a la de los blancos por la misma cantidad de trabajo y esto se acentúa al tratarse de mujeres. A este fenómeno Wallerstein y Balibar lo identifican como «etnificación» de la fuerza de trabajo, en que se establece «una jerarquía de profesiones y de remuneraciones proporcionada a ciertos criterios supuestamente sociales» pero que en realidad dependen de «necesidades jerárquicas de la economía en ese espacio y tiempo» (1991, 56-60). El desplazamiento de la clasificación favorece la explotación del

---

<sup>18</sup> El análisis de Quijano parte de su lectura del pensador y periodista peruano José Carlos Mariátegui, quien identificó en Perú la coexistencia de tres distintas economías en el espacio republicano: la feudal, la comunista indígena y la burguesa, aunque relacionándolas a una esquema económico evolutivo. Quijano no ve esta mezcla como una fase sino como parte fundamental del capitalismo. Cf. José Carlos Mariátegui, «Respuesta al Cuestionario N° 4 del Seminario de Cultura Peruana», *Revista La Sierra*, en Ideología y Política, pp. 263 - 273

trabajo en cada contexto, la diferenciación y la jerarquización son constantes, no así sus criterios. El establecimiento de la esclavitud en América en el siglo XVI para abastecer el mercado durante el periodo colonial facilitó a Europa la acumulación de riquezas necesaria para instaurarse como centro del capitalismo mundial, dejando ver que lo que propició la expansión de este sistema fue la explotación y control de las formas subordinadas de trabajo y no particularmente el capital-salario (Quijano, 2014c: 126). El eurocentrismo se estableció como la hegemonía y reprodujo su visión, no solamente en el ámbito económico sino en cada una de las áreas de la vida, a partir del capitalismo colonial/moderno.

El principio ético del capitalismo es «la persecución continua de más y más dinero» (Weber, 1991: 23). Al inicio, antes que una afluencia de dinero, se logró una profusión de nuevos valores. Se hizo fuerte énfasis sobre las cualidades de un desempeño profesional —entendido como un constante incremento de la productividad del trabajo realizado— con la modestia como nueva ascesis. La racionalidad capitalista ideó los siguientes conceptos para apoyar su propio discurso, colocándolos como requisitos que toda persona responsable debería considerar antes de emprender cualquier acción. A saber:

- a. Rentabilidad. El cálculo de las acciones relativo al valor monetario invertido y la ganancia final obtenida, la cual debe ser igualmente racional y continua.
- b. Evaluación. La efectividad de la acción se analiza después de un balance inversión - ganancia con fundamentos matemáticos y experimentales.
- c. Exactitud. Necesaria en el ámbito técnico, como la capacidad de control de la acción mediante cálculos, y en el ámbito jurídico mediante una administración con reglas clásicas y un derecho previsible.

(Weber, 1991)

Estos conceptos fueron declarados con validez y alcance universales. Así se permitía que los intereses de realización individual codificados mediante la racionalidad instrumental se convirtieran en valores en sí mismos al ser vistos como la consumación de una especie de predestinación que orientaba al sujeto al éxito al

cumplir con su responsabilidad de acumular capital en favor de una prosperidad siempre futura; indistintamente de la tensión con la ética de la fraternidad que implica toda acción racional (Weber, 1991: 61).

El énfasis puesto sobre la producción constante y la acumulación como actividades indicadoras del bienestar social ha provocado una fuerte crisis, forzando al modelo neoliberal a pasar por diversas recesiones debido al desequilibrio económico que implica la sobreproducción (Bartra, Ceceña, Esteva & Holloway, 2013: 29). No obstante, persiste la escasez para la mayoría. Franz Hinkelammert, economista y teólogo alemán cuya crítica al neoliberalismo parte del análisis marxista, aborda las nociones de escasez y plenitud como orientaciones de la acción social que no responden necesariamente a la realidad material sino a un juicio de esta realidad basado en la “totalización del cálculo de la utilidad” que promueve la racionalidad moderna (2004: 7). En el capitalismo, a la ética de la distribución de la riqueza se contraponen la ética de la producción, que insiste en la falacia de que multiplicar las mercancías las vuelve más accesibles (2004: 3). La reducción de los costos de producción encaminada a incrementar el margen de ganancia propicia la mercantilización de cada vez más procesos y dificulta la acumulación del capital (Wallerstein, 1988). La respuesta, consecuente con la racionalidad capitalista, ha sido desviar los esfuerzos hacia una especulación que ayuda a gestionar esta pobreza y a rentabilizarla, acentuando la desigualdad y favoreciendo la concentración del poder (Lang, López, Santillana, Ortiz, Ojeda, 2013).

Dichos estatutos conforman el marco administrativo que necesita la estructura de dominación. La dominación es entendida por Weber como la «probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos» (2002: 170). Dicha relación de autoridad se legitima mediante la ilusión de que el control de la realidad depende de su cálculo, como lo asegura la racionalidad instrumental capitalista, a pesar de la imposibilidad de calcular todo con precisión. El modelo ofrece la consecución de cualquier fin de manera eficaz y promete ser adecuado para la mayoría, a pesar de la orientación autoritaria y acumulativa. La jerarquización racial y sexual de la sociedad justifica la desigualdad

como consecuencia de la incapacidad natural de ciertos miembros para alinear su vida a los valores capitalistas.

Occidente se coloca en el centro y se asume como modelo de desarrollo del resto del mundo, como única tradición epistémica y como única historia humana (Grosfoguel, 2008: 5). El discurso desarrollista equipara implícitamente la modernización con la occidentalización, imponiendo la implementación de lo «racional-científico, laico, secular» (Quijano, 2000: 122) como condiciones para enunciar «la Verdad». Modernidad, colonialidad y capitalismo son interdependientes y, por lo tanto, la modernización de un pueblo no significa la superación de la colonialidad ni el fin de la explotación sino la acogida de ambos. La concepción de América Latina y África como geografías periféricas que no han alcanzado un desarrollo «correcto» ha justificado las intervenciones políticas en pos de una redistribución espacial del capital sin que ello altere las estructuras de poder ni aumente la movilidad social de los individuos. El desarrollo es un término que surge de la modernidad y que en varias áreas de conocimiento se concibe como equivalente a «crecimiento natural» que «sigue ciertas reglas y etapas específicas y continuas que se suponen universales» (Quintero, 2013: 73). La conciencia temporal de la racionalidad instrumental contempla a la sociedad europea como el culmen de la historia y —a través de las expresiones materiales de la cultura de un pueblo— establece la «distancia» que hay entre cada población y Europa. Esta estrategia de clasificación social se fija en el Estado-nación al conferir las categorías de «desarrollado», «en vías de desarrollo» y «subdesarrollado» dependiendo de su similitud con el modelo eurocéntrico y su consiguiente capacidad para acumular plusvalor. El desarrollo recurre a políticas y programas que garantizan la acumulación de riqueza, que es la «fuerza básica del capitalismo» (Wallerstein, 2006: 6-9).

A las diferentes formas de subsistencia y las instituciones sociales también les fueron asignadas jerarquías según el grado de evolución que «demuestran». Así, la organización tribal progresa hasta el Estado-nación y la economía de recolección deben derivar naturalmente en el comercio. En este esquema, el desarrollo es

accesible solamente al Estado —no a los grupos ni sujetos que lo conforman— y su tendencia principal es el aumento de la productividad para la exportación de mercancías cuyo fin es contrarrestar las desigualdades inherentes a la «matriz de poder colonial» que lo sustenta (Grosfoguel, 2008: 16). La temporalidad eurocéntrica, la clasificación de la sociedad en jerarquías según el «grado de desarrollo» y la justificación de la explotación del capital bajo la imagen de una dependencia estructural e histórica, son todos planteamientos presentes en el desarrollo que «representa un dominio del pensamiento y de la acción» (Quintero, 2013: 74).

La propuesta se fue desvirtuando al grado de requerir de adjetivos para justificarlo —desarrollo sustentable, local, endógeno—, en un intento de «resemantización contemporánea» (Quintero, 2013: 79) para esquivar las asociaciones con el capitalismo global, la modernidad y la colonialidad, cuyo creciente desprestigio resulta inconveniente para mantener el discurso de la intervención benévola. La misión industrializadora, con su preocupación por la funcionalidad y la eficiencia, falló en eliminar las desventajas estructurales en que se encuentra la población pobre, personas cuyas vidas transcurren dentro del plano de lo tradicional —como opuesto a lo moderno, siguiendo el esquema del pensamiento abismal— en donde se considera que la economía es oscura, que son imposibles las nuevas ideas y que las que ya existen son inadecuadas (Escobar, 1998).

Convertido en una administración de la pobreza, los proyectos del desarrollo han conducido a poblaciones al crecimiento económico sin lograr traducirlo en bienestar social. Se han establecido la industrialización y la urbanización como objetivos humanitarios, pero manteniendo intactas las relaciones de poder. El desarrollo se ha ubicado dentro del «deber ser» e incluye una serie de exigencias que son imposibles de cumplir sin comprometer la estructura social, el equilibrio ambiental o la autodeterminación al perseguir una especie de reconocimiento «internacional» que acredite a una población como parte de la civilización (De Sousa Santos, 2014: 68). La lucha del desarrollo contra la hambruna ha empujado a grupos que antes tenían suficiente producción para autoconsumo y que fueron invitados a

exportar para aumentar la entrada de ingresos, a importar alimentos baratos de menor calidad y a someterse al juego de las multinacionales en los mercados, ocasionando la contradicción de tener una mayor producción agrícola con menor disponibilidad local de alimento (Escobar, 1998). El desarrollo se presentó como una alternativa a la pérdida de poder político de los gobiernos progresistas en América Latina y ha sido implementado en contra del bienestar y los derechos de las propias poblaciones, ya sea a modo de extractivismo o de automatización (De Sousa Santos, 2014: 76-79). Todo ello acompañado de la representación infantilista del sujeto subdesarrollado, que reproduce la mirada dominante y muestra al desarrollo, no como mero discurso, sino como una de las formas de ejercicio del poder. La propuesta es, la mayoría de las veces, uno de los medios para perfeccionar el capitalismo al occidentalizar las prácticas culturales y, con ello, orientar los procesos de producción locales hacia los principios de «productividad, competitividad y lucratividad» (Ianni, 1998: 30). En resumen, lo único susceptible de desarrollarse es el mismo capitalismo en conjunto con el patrón de poder global (Quintero, 2013: 79) y ello al margen del bienestar de sujetos, territorios o pueblos.

### **1.3 Conocimiento y colonialidad del saber**

La racionalidad moderna establece la primacía de la relación sujeto-objeto, sin importar si se establece entre personas. Entiende como sujeto al individuo aislado que «se constituye en sí y ante sí mismo», expresado en el *cógito ergo sum* clásico, y al objeto como cualquier entidad diferente al individuo, naturalmente exterior a él; el objeto es definido en función de otros objetos mediante la identificación de sus «propiedades» (Quijano, 1992: 14). Esta relación tan contrastante disuelve la intersubjetividad —puesto que todo lo que no es el «yo» es visto como objeto— y a la identidad de la alteridad —objetivada dentro de la estructura dominante— la vuelve imposible. La construcción de una identidad propia es obstaculizada cuando se aparta a la subjetividad de la intersubjetividad, pues el referente del ser, que es «el otro», desaparece. Lo anterior desemboca en dos acontecimientos: que la única identidad reconocida sea la europea occidental y que ésta sea autorreferente. Al detener el intercambio de sentido, se detiene, por consiguiente, el del conocimiento



como «relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada [...] y ese algo» (Quijano, 1992: 15). El proceso de objetivación fue sufrido también por «la naturaleza», en oposición dicotómica a la cultura y a cualquier acción humana, que debía ser igualmente conquistada a través del conocimiento y del dominio racionales. El respectivo cálculo de su valor fue indispensable para someterla a la lógica de la acumulación, no solamente para traducirla como riqueza, sino como propiedad y así facilitar su explotación. La tendencia a fracturar la realidad con la finalidad de simplificar el dominio de sus fragmentos es característica de la racionalidad instrumental y se refleja también en la compartimentación del conocimiento: Evitando abordar la realidad como conjunto de complejidades y negando la idea de totalidad social.

La autoafirmación de cualquier aspecto del patrón de poder global en la producción científica se asegura mediante el control de los referentes en términos de «normalidad» y el establecimiento del conocimiento como privilegio en los sistemas educativos y como inexistente e inalcanzable fuera de ellos. El derecho a la educación ha sido convertido en un proyecto de asimilación al pensamiento occidental en que el conocimiento de los «otros» es un obstáculo para el desenvolvimiento de la modernidad. Es por ello que durante la época colonial los patrones de producción de sentido, los universos simbólicos y los medios de expresión de indios y negros fueron reprimidos o exterminados para sustituirlos por la cultura de los dominadores. Solamente hasta el punto en que resultara útil para fomentar la pertenencia al sistema, sin llegar a los fundamentos teóricos o ideológicos de éste (Quijano, 2000: 209-210).

El positivismo colaboró con la naturalización de las relaciones sociales a través de leyes invariables que «aseguran» la objetividad y neutralidad de sus supuestos, ocultando los motivos políticos de su conformación y estableciendo la dominación colonial, no como causa de las relaciones sociales racializadas, sino como consecuencia de la jerarquía racial natural. La colonialidad del poder se mantiene mediante el control de las categorías para nombrar las realidades, particularmente por medio de la institución de la ciencia como única forma de conocimiento. El

cientificismo, como lo identifica De Sousa Santos , deja de lado que la ignorancia es también heterogénea y que, en realidad, no es el punto de partida de toda persona antes de su encuentro con el conocimiento científico (2010:52). Las épistemes que no logran ser expresadas en los términos de producción de Occidente se colocan en el juego de las dicotomías: *cultura-naturaleza* como primacía a la producción racional humana sobre cualquier otra de origen distinto, *civilización-barbarie* como representación temporal de los grupos sociales en función a la distancia que mantienen con respecto al proyecto europeo y *razón-irrazón* como monopolio de validez del conocimiento científico (De Sousa Santos, 2010). Este conocimiento no está exento del imaginario racista y de las relaciones geopolíticas derivadas de él, asignando la posibilidad o imposibilidad de conocer a los sujetos según su lugar en la escala de dominación social.

Por otro lado, se comenzó a recurrir a analogías del cuerpo humano, con el cerebro como órgano rector y el resto de los componentes subordinados a éste para poder cumplir con su misión en mutua necesidad. En este imaginario, el hombre blanco rico es la «cabeza» de la sociedad y el resto de la gente conforma los órganos y miembros para ejecutar sus órdenes, justificando que todas las acciones estén sumergidas en una lógica única. Así se logra establecer una totalidad orgánica cerrada que propone «la existencia del poder como articulador de la sociedad» (Quijano, 1992). La concepción orgánica de la totalidad social permite contemplarla como un sujeto histórico que evoluciona de lo primitivo a lo civilizado, de lo salvaje a lo racional y que coloca a Europa a la cabeza, como el punto más avanzado de la historia y como referente central del resto de los pueblos, es decir, fundamenta la visión eurocéntrica. Quijano identifica el tratamiento de la totalidad social dentro de lo que llama «racionalidad/modernidad europeo-occidental» (1992: 17) bajo otra tendencia además de la organicista: la instrumental. En ella se concibe a la sociedad como una estructura de relaciones funcionales operando bajo una sola lógica y en favor de una sola acción, al estilo de una máquina, como una totalidad cerrada y que más tarde favorecería la visión de la sociedad como sistema del estructural-funcionalismo. Tanto en la analogía del cuerpo como en la de la máquina, se sostiene «la existencia del poder como articulador de la sociedad» (Quijano, 1992:

18) A pesar de que ambas se alejan de la concepción de los individuos aislados, siguen participando del mismo paradigma racional al extraer de ellos toda posibilidad de actuar de manera autónoma.

#### **1.4 Entre tensiones y propuestas**

Los fundamentos en que se instauró el sistema de dominación ya no ofrecen —nunca lo hicieron totalmente— explicaciones suficientes ni para comprender el mundo ni para descifrar las vivencias individuales. La radicalidad con que la modernidad divide al mundo y a los individuos no ha dejado de ser funcional, pero tampoco es satisfactoria para los proyectos de construcción de nuevas identidades ni para las luchas por el reconocimiento y la diferenciación de varios grupos sociales. Aunque las identidades sociales han sido flexibles o se han prestado a la reivindicación, siguen colocando fronteras entre entidades (Balibar & Wallerstein, 1991: 37), justamente lo contrario a la oferta de la globalización. La distancia entre la práctica y la teoría de cada uno de los componentes del patrón de poder global —consecuencia inherente de su racionalidad— ha propiciado la crisis societal de las últimas décadas, no como producto de circunstancias particulares, sino de los mismos fundamentos del sistema y sus contradicciones (Bartra, Ceceña, Esteva & Holloway, 2013). La modernidad ofrece experiencias muy distintas de las expectativas sociales que generó y los sacrificios superan a los beneficios en la realización del proyecto de Occidente. Las regulaciones impuestas por el Estado-nación no garantizan un presente satisfactorio ni un futuro esperanzador, es decir, la modernidad/colonialidad capitalista no logró dotar de sentido a la vida de la mayoría ni contribuyó a la emancipación de la sociedad, y se ha hecho evidente que jamás tuvo la capacidad de hacerlo.

La crisis del modelo civilizatorio eurocéntrico refleja el desgaste en todas las áreas de la vida. La epistemología de la complejidad busca no solamente comprender el proceso actual de reestructuración de la sociedad, sino imaginar una alternativa a

partir del reconocimiento de la dignidad<sup>19</sup> de los sujetos de la sociedad, particularmente de aquellos que hasta ahora han sido marginados, y —desde el plano intersubjetivo— construir una realidad en que las posibilidades de vida son mayores que las de muerte (Dussel, 1998). Para ello es necesaria una divergencia de la racionalidad dominante del patrón de poder de la modernidad/colonialidad eurocéntrica y capitalista, pues sus modos de producir conocimientos, explicaciones y sentidos, así como la primacía de las relaciones medios-fines, imposibilitan la solución de problemas importantes y urgentes para la mayoría de los habitantes del mundo.

La crítica a la racionalidad moderna eurocéntrica comienza justamente con dejar de asumirla como único espacio de posibilidad, lo que implica un proyecto de cuestionamiento de lo experimentado hasta ahora como natural dentro de la colonialidad para ir en busca de su origen, de su «razón histórica» (Ortega y Gasset, 1970: 45). Esta razón histórica contiene un potencial de liberación que permite plantear otras formas de conocer y moldear la vida social mediante la creación de nuevos sentidos que colaboren con la construcción de una «racionalidad liberadora» basada en la afirmación de ordenar la propia vida (Germaná, 2002) y que busca un «modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano»<sup>20</sup> (Dussel, 1998: 13). Recurrir a la razón histórica no debe sobreentenderse como el retomar mitos y preconcepciones como elementos de orientación alternativos a la modernidad/colonialidad capitalista, puesto que cualquier fundamentalismo contribuiría a expandir las bases de la dominación antes que a provocar un repliegue. Este relativismo cultural hace pasar

---

<sup>19</sup> Asumiré la dignidad como el reconocimiento de que toda persona es imprescindible, independientemente de las circunstancias en que se encuentre y no en función de la evaluación de éstas.

<sup>20</sup> Considerar este principio como «absolutamente universal» dentro de un argumento que resalta la diversidad y lo relacional de los principios de todas las entidades es necesario, puesto que garantizar la vida es primordial para hacer posibles otros proyectos, inclusive aquellos en que se considere que ciertas personas deben vivir y otras no. Antes esto, Dussel plantea la posibilidad de que este principio cambie su universalidad por una «pretensión de universalidad» al verse restringido por el «egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo, totalitario, etc». El principio de reproducción y desarrollo de la vida humana «permite a todas, en primer lugar, ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, [...] efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana)». (Dussel, 1998: 13)

los mitos por un proceso de «conservación-distorsión-vaciamiento» que permitiría controlar su significado en la actualidad en favor de un proyecto político específico aunque no siempre explícito (Dussel, 1998: 157). Lejos de conllevar la negación del presente o su rechazo a través de culturalismos (Quijano, 2014b: 721), la racionalidad liberadora se constituye resignificando las problemáticas y confrontando la realidad con los conceptos hegemónicos para elaborar una propuesta que aproveche los espacios de indefinición del patrón de poder. Al definir la «razón ética» como el reconocimiento de la alteridad en la otra persona desde la igualdad y la libertad, se vuelve evidente la necesidad de apertura a la experiencia del «otro» sin pretensiones de acceder al completo conocimiento de su subjetividad (Dussel, 1998: 131).

Si bien existen datos que pueden rescatarse del pasado para formular otras racionalidades, el proyecto se apoya en nuevas experiencias sociales colectivas que han surgido gran parte de las veces como respuesta a la marginación inherente del sistema-mundo moderno, colonial y capitalista, por lo que es un ejercicio de constante descubrimiento. La meta no es llegar a una disolución del poder sino darle a éste otra base, una que no sea la dominación sino la reciprocidad, la equidad y la libertad, de modo que se evite la confrontación entre libertad individual y orden colectivo que se manifiesta en el Estado moderno (Quijano, 2014b: 728). En la praxis esto supone una transformación de la intersubjetividad y de las instituciones en favor de una política con discusión pública y obediencia al consenso que reconozca la universalidad del proyecto de autonomía (Germaná, 2002). Esta racionalidad liberadora y solidaria surge de la desacralización del proyecto moderno y del desmantelamiento de la colonialidad que lo acompañaba, no confiando en lo que hubiéramos sido sin él, sino en lo que todavía podemos ser.

El principal reto consiste en pensar lo imposible y comenzar a producir ideas sin someterse a la situación precedente, es decir, a la matriz de poder. Es apartarse del determinismo de la historia natural para asumirla como espacio creativo, con la conciencia de que «lo social histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión» (Castoriadis, 1997: 3) y que nuestras reflexiones se basan en las representaciones oficiales de los sujetos y de la

realidad misma. Dichas representaciones son normalizadas por las instituciones y constantemente resignificadas por la sociedad. Con la formación de la sociedad colonial se inició un proceso de «re-originalización de la experiencia», es decir, un cambio profundo en el sentido de las acciones y las ideas que afecta directamente a la subjetividad y a la existencia social contemporánea (Quijano, 2011: 2). La re-originalización se vuelve «necesaria» cuando se presentan contradicciones imposibles de manejar con los recursos existentes, las referencias y los sentidos cambian. Sin embargo, los hitos de los últimos siglos no han tenido la fuerza para desprenderse del poder de la modernidad/colonialidad, sino que han terminado encausados en él. Como lo identifica Quijano, la reconcentración es la otra cara de la fragmentación (2011: 2). A través de la re-originalización se confieren nuevas identidades a sujetos que ya estaban presentes y sus nuevas adscripciones —elegidas o impuestas— modifican forzosamente las relaciones sociales. La sociedad se re-clasifica y se re-articula, no tanto en función de realidades concretas, sino en la interpretación que se hace de las nuevas condiciones de existencia provocadas tras fuertes conflictos. La re-originalización de la experiencia ordena la realidad, a nivel subjetivo y político, de modo que se reproduzcan las nuevas identidades y las condiciones que las mantienen como legítimas.

### **1.5 Imaginario, trabajo y subjetividad**

El desplazamiento y la invención de sentido forman parte del «imaginario», definido como «la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen» (Castoriadis, 2010: 204). El imaginario es una concepción de imágenes, figuras y formas que conforman lo que se considera realidad y que a su vez es constantemente construida e interpretada por cada sujeto en un momento histórico determinado como parte de una sociedad. Este imaginario social, que está detrás del sentido común y la racionalidad del grupo que lo acoge, requiere de dos cualidades intrínsecas dentro de las relaciones entre instituciones y significados: coherencia —capacidad para responder a los impulsos de la sociedad a pesar de sus contradicciones— y completitud —que, como en un sistema lógico, toda pregunta elaborada dentro del

sistema encuentre respuesta dentro de él— (Castoriadis, 1997: 8). En el caso de la colonialidad, el imaginario social se fundamenta en las siguientes ideas:

- a. La raza como factor principal de identificación y clasificación social y como patrón «de relaciones históricamente necesarias y permanentes» (Quijano, 2011: 4).
- b. La jerarquización de las identidades racializadas, con los «blancos» como grupo dominante y los «indios», «negros» y «mestizos» como antagonistas, aunada a la división sexo-genérica del trabajo para el control del capital (Quijano, 2011).
- c. La visión de Europa como centro del patrón de poder global y de la «historia universal» y como única orquestadora de la modernidad que pretende sacar del periodo de inmadurez a la humanidad a través de un proyecto civilizatorio basado en la razón ilustrada (Dussel, 2000: 30), que a su vez separa lo humano de la naturaleza.

Dichas características conforman a un sujeto social en el que se manifiesta la «colonialidad del ser» que lo constituye como ente jerarquizado racial y sexualmente y lo separa de otras formas de vida en el planeta, regido por leyes naturales, «expresiones abstractas en las cuales el contenido «real» de los comportamientos individuales vividos han sido eliminados» (Castoriadis, 2010: 71). Esto contribuye a la generación de un «deber ser» que habita también en el imaginario social de la colonialidad y que se impone con violencia en cada ámbito de la vida: racial, sexual, político, económico, espiritual y estético. Dicha violencia no es ejercida solamente por la clase dominante sino por Las conductas individuales se vuelven predecibles al estar ubicadas invariablemente dentro de la racionalidad moderna/instrumental y, por lo tanto, se someten a las formas de dominación y explotación de la hegemonía. Al incluir la discontinuidad, lo imprevisible, la fragilidad, lo paradójico, la inexactitud —todo aquello que quedó fuera de los cánones de la colonialidad— en un nuevo imaginario, abrimos las posibilidades a existencias distintas, ya no en los márgenes de la dominación, sino fuera de ella.

Una de las consecuencias de la racionalidad instrumental capitalista menos obviadas por la teoría del desarrollo es el desempleo estructural y la flexibilización y precarización del trabajo. Quijano reconoce el surgimiento de un «polo marginal» tras la industrialización, compuesto por aquellos que no tienen acceso al trabajo asalariado o, de tenerlo, pueden aspirar solamente a los puestos bajos o medios y comúnmente pertenecen a los grupos no blancos (2000: 783). El fenómeno no se detuvo en el siglo XIX sino que fue reforzado por las políticas neoliberales de los años 80 que acudían a la «flexibilización» como condición de las empresas para mantener la inversión y los empleos pero cuya implicación inmediata es el predominio de puestos de trabajo inseguros, no solamente en su temporalidad o abaratamiento sino en las dificultades que ello implica para la organización colectiva de quienes trabajan (Standing ,2013: 24- 25). Aunque el término de «precariado» retomado por Guy Standing explica gran parte de la complejidad de esta organización de la economía, ignora la fuerte carga que la raza, como clasificación social, tiene en dicha problemática y considera que se trata de la conformación de una nueva clase social. No obstante, reconoce ciertas características que caben sin problema en la experiencia del trabajo desde el polo marginal, como la pérdida de control sobre el tiempo y sobre la aplicación de las propias capacidades, necesidad de adquirir habilidades polivalentes y diversas para facilitar la incorporación a distintos sectores, pérdida de la identidad profesional, sensación de realizar una labor instrumental, pérdida de derechos laborales, ingresos insuficientes para la subsistencia, entre otros (2013: 27).

Lo anterior no es tanto una falla en el modelo como la manifestación de una característica intrínseca en él y que es explicada en la *teoría del valor* de Karl Marx desarrollada dentro de su crítica a la economía política, en la cual ubica el potencial del capital como destructor de la tierra/naturaleza y de la humanidad y la exclusión masiva que es necesaria para su funcionamiento (Dussel, 2015: 43). Marx identifica en la mercancía —medio de satisfacción de las necesidades humanas— tres características: el contenido material de la riqueza o valor de uso, el gasto de fuerza de trabajo humano o valor, la expresión cultural y social de este valor o valor de cambio. El valor es medido en función de la cantidad de trabajo que se materializa en



un objeto, es decir, el tiempo de trabajo que requiere su producción según las capacidades de la sociedad y no las individuales, considerando los medios de producción y las destrezas de la media (1975: 215). Toda mercancía es una representación del trabajo apropiado por el capital, lo que Marx reconoce como «subsunción formal del proceso de trabajo». Es decir, los procesos de trabajo no son modificados materialmente por el capital, éste los encuentra dados y los subsume «sin cambiar su concreción tecnológica» (2010: 2). El principal cambio es que el trabajador pierde su independencia, es vigilado y su trabajo controlado en los tiempos determinados por el capital. El proceso de trabajo —que incluye «el material de trabajo, el medio de trabajo y el mismo trabajo vivo, como activación, utilización de la capacidad de trabajo comprada por él» (Marx, 2010: 2)— se mantiene intacto, pero ahora se realiza dentro de una relación de dominación y ello tiene efecto, no solamente el tiempo de trabajo, sino todas las relaciones sociales derivadas de este cambio. Cuando este mismo proceso de trabajo es descompuesto en los movimientos más simples que lo conforman, normalmente con la intención de automatizarlo y reducir el tiempo de trabajo, la subsunción se vuelve real en cuanto quien trabaja pierde la capacidad de producir autónomamente y depende de su integración al capital (Marx, 2010: 6). El trabajo pasa de ser transformación de la naturaleza externa e interna de quien lo realiza, a convertirse en producción de capital con tendencia a sustituir el trabajo humano.

La fuerza de trabajo es definida por Marx como el «conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole» (1975: 203). Estas facultades solamente pueden utilizarse si se cuenta con los medios de producción, ante lo cual, la población marginada tiene dos opciones: adquirir medios de producción simples y baratos con los cuales podrá transferir poco valor a los productos mediante su trabajo o vender su fuerza de trabajo a quien posee los medios de producción. Ambos caminos se ven eventualmente permeados por la clasificación social de la colonialidad, puesto que el trabajo es valorado según la raza y el sexo de quien lo realiza, y ambos cooperan invariablemente a la reproducción del capital. Estrictamente, el salario refleja el costo de los medios de subsistencia y los

hábitos y aspiraciones vitales del individuo —determinados a su vez por factores culturales e históricos—, todo ello necesario para la reproducción de la vida de la persona que trabaja y con lo que se garantiza el mantenimiento óptimo de la producción. Al asignar un sueldo más bajo a algunos sujetos por una misma cantidad de trabajo se manifiesta que, desde el punto de vista de la hegemonía, se tiene derecho a ejercer más violencia sobre su vida, puesto que se le imponen condiciones adversas como naturales a su existencia. Es aquí cuando el concepto de pobreza se vuelve especialmente agresivo, pues identifica la incapacidad de acumular poder, dinero o prestigio como inhumanidad: quien carece de capital, carece de razón y no tiene lugar alguno en la economía más que como objeto de explotación. Ya no implica la subsunción de su trabajo sino la de su propia persona a la producción capitalista. No se ignoran las necesidades, sino que son menos importantes que los intereses de los grupos dominantes. La hegemonía de la producción industrial y la concentración del poder económico moldean la estructura del mercado de trabajo reduciendo la cantidad de fuerza de trabajo requerido, aumentando las exigencias cualitativas y concentrando su demanda en algunos centros urbanos (Quijano, 2014c: 21). La flexibilización y precarización del trabajo son consecuentes con la racionalidad instrumental moderna que predomina en el mundo del trabajo. Con tal de obtener mayores ganancias y con ello «mantener» la inversión necesaria para que se conserven ciertos empleos, es válido apropiarse de cada vez mayor cantidad de plustrabajo o trabajo no pagado y reducir al mínimo los costos que se derivan de las relaciones laborales y la organización del trabajo.

Ante este panorama, las formas no-salariales de control del trabajo están imponiéndose al salario, generando «un proceso de re-clasificación social de la población del mundo, a escala global» (Quijano, 2001: 6) e impulsando la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y como mercancía pierde sentido el que se elaboren contratos sobre las condiciones de uso, ya que pasa a ser propiedad de quien emplea y ello significa total libertad para explotarla. El trabajo, definido por Marx como «condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza» (1975: 53), cuando es reducido a la idea de trabajo asalariado, se transforma en

determinador del valor del mundo humano. La carencia de salario se convierte en señal de pérdida del valor del sujeto, la persona no asalariada es aparentemente improductiva y, por lo tanto, inútil para la sociedad. Sin embargo, el que no esté integrada «formalmente» a la estructura capitalista del trabajo, no significa que no reporte ganancias este su sistema. La esclavitud, la servidumbre y los trabajos forzados, la pequeña producción mercantil y la reciprocidad participan con trabajo y producción de valor pero en subordinación al salario, articuladas a él, y están presentes en el sistema capitalista «como formas de organización de explotación y de control del trabajo para producir mercancías» (Quijano, 2013: 153). En el imaginario hegemónico, el trabajo sólo existe en los espacios dispuestos explícitamente para ello por el capital, es decir, el trabajo sólo es visible cuando las relaciones de dominación bajo las que se desenvuelve son socialmente reconocidas.

El trabajo asalariado ha sido, desde el inicio, la minoría en el conjunto de las formas de trabajo controladas por el capital, sin embargo, la heterogeneidad de la población descartada por él no había sido tan visible como lo fue desde la llamada crisis estructural del empleo. La dispersión y feminización del trabajo precario cuestiona la imagen del obrero de fábrica como único antagonista del capital y deja ver que el control del trabajo bajo el poder de la colonialidad es mucho más complejo e involucra al Estado como instrumento para expandir y administrar su dominación (Quijano, 2013: 160). Ante la imposibilidad de integrarse a los niveles hegemónicos de producción surge la necesidad de enfrentar la carencia de empleo e ingresos, ya no solamente la propia sino inclusive la ajena, pues ésta determina la capacidad de consumo del contexto en que se vive y las relaciones de trabajo que pueden ser establecidas en él. Las actividades económicas en las que participa el polo marginal suelen ser productivas o comerciales, usando recursos residuales o descartados por el capital, de baja eficiencia y rentabilidad, en las que rara vez hay división del trabajo y cuya base es comúnmente familiar, sin margen de acumulación ni capitalización, pues se intercambia trabajo o fuerza de trabajo (Quijano, 1998: 100-101). Las condiciones de trabajo de los polos marginales son ignoradas en la producción de mercancías, no por voluntad de unos cuantos, sino por ser tradición del pensamiento

capitalista el ignorar los casos particulares al momento de asignar valor a las mercancías.

Cuando el trabajo pierde su dimensión creativa y se convierte en pura reproducción, quien trabaja se asimila más a una máquina que a una persona. Sin embargo, participar del capital y de sus procesos de objetivación no erradica las capacidades creativas, solamente las desprecia. Quienes logran retomar la creatividad suelen generar espacios y momentos para desarrollarla que escapan, con o sin consciencia de ello, a la racionalidad instrumental del capitalismo. Esta ruptura da cabida a actividades que afirman la subjetividad sin reproducir el capital y sin confrontarlo. John Holloway, sociólogo enfocado en las autonomías, propone la noción de *hacer* para nombrar las actividades surgidas de la autodeterminación y cuyo fin no es el intercambio ni la producción de mercancías (2011: 94-102). Este hacer no está necesariamente fuera de la economía, pero no pasa por la abstracción del trabajo dentro del capital: lo crucial es la actividad en sí y no su eventual resultado. El capitalismo genera *a priori* la relación social en que se insertarán tanto trabajador como capitalista, sin importar qué personas en específico ocupen cada rol, las expectativas ya están fijadas con antelación y pueden ser llenadas por cualquiera, todos son prescindibles (2011: 127), mientras que en el hacer, la relación entre actividad y subjetividad es primordial. El hacer como proceso de trabajo no mercantilizado se entrelaza con iniciativas económicas que intenta elaborarse, ya no al interior de las categorías capitalistas, sino invitando a su deconstrucción para crear nuevas formas de entender la vida y la economía. La propuesta de la descolonialidad busca abordar «las cuestiones relacionadas con el trabajo, la producción, el intercambio y el consumo» para indagar en la posibilidad de participar tangencialmente del mercado, sin la subsunción del trabajo y de las subjetividades.

La interculturalidad es una propuesta ético-política, un proceso que va a la par de la descolonialidad, y no solamente la «administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo» (Walsh, 2006: 34) o lo que se podría denominar «interculturalidad utilitaria» (Walsh, 2004). Este interculturalismo consiste en resaltar la necesidad de diálogo y reconocimiento

sin atender la marginalidad a la que son orilladas tantas identidades a través de la clasificación social, es decir, no busca una sociedad más igualitaria sino simplemente más estable. En cambio, una concepción crítica de la interculturalidad se enfoca en identificar las causas por las que el diálogo ha sido inoperante hasta el momento y en visibilizar los conflictos. La interculturalidad implica imaginar nuevos modos de articular el reconocimiento de la diferencia y la igualdad social. La creación de imaginarios descoloniales implica un ejercicio de deconstrucción y desaprendizaje de la modernidad/colonialidad capitalista en la subjetividad y la intersubjetividad. La re-existencia encuentra en la interculturalidad un eje de articulación, pues ésta cuestiona continuamente las prácticas deshumanizantes al visibilizar a la alteridad como una posibilidad de vida sin asumir a todas las culturas como equivalentes, sino justamente considerando las asimetrías presentes en las relaciones de poder para establecer un proyecto de reestructuración que involucra a la totalidad social (Dussel, 2005: 21).

Este nuevo imaginario puede habilitar otro modo de vida en el que es posible *estar siendo* y reconocer la violencia de la matriz del poder colonial sin sujetarnos a ella (Mignolo, 2016); en lugar de los constantes pasos por estadios de *no ser* en la búsqueda por alcanzar el *deber ser*. Por ejemplo, dentro del pensamiento hegemónico una persona debe dejar de ser bárbara para ser civilizada, aun cuando ninguna de las categorías refleje la realidad de lo que es o de lo que aspira ser. Al creer que somos solamente lo que se expresa de nosotros por medio de la colonialidad/modernidad capitalista, ya hemos abandonado una buena parte de quienes somos fuera de ella. Una subjetividad que reniega de sí misma termina comúnmente participando en su propia objetivación, condicionada por un pensamiento al que se le impide elaborar y solamente puede confirmar lo que oficialmente existe. La experiencia individual inmersa en la racionalidad instrumental busca y encuentra sentido en los límites impuestos por ésta. Por eso es infalible la razón, porque es un sistema cerrado que provee significación dentro de sus mismos términos.

Cuando no se piensa en función de las categorías hegemónicas, oficialmente no se piensa y, por lo tanto, tampoco se existe: se declara «falta de razón». Cuando el pensamiento abismal coloca una subjetividad del lado de la no existencia, es imposible para ella la afirmación, tanto de lo que ya es como de lo que quiere ser. De este modo, el imaginario racial consigue eliminar o neutralizar las amenazas percibidas y genera una «diferencia ontológica colonial» (Maldonado-Torres, 2007:144), es decir, la percepción del sujeto racializado, no como ser, sino como mero ente invisible. La subjetividad en el patrón de poder se define así: entre menos blanca y menos masculina es una persona, menos es humana. Y no es que se ignore al resto de las posibilidades, es simplemente que no interesa que exista ni que se afirme la humanidad de quienes no pueden o quieren asumir los rasgos de la dominación. Maldonado-Torres identifica la diferencia ontológica colonial como la relación entre un ser —o el *Dasein* de Heidegger<sup>21</sup>— y un sub-otro, que sin ser un igual tampoco es una herramienta, pero cuya posición permite la normalización de la violencia sobre su cotidianidad (2007: 146-147).

La invisibilidad y la deshumanización son las guerras constantes impuestas, no solamente sobre la psique, sino sobre la corporeidad de cualquiera en posición de subalternidad. El análisis hecho por Franz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* muestra los efectos psicológicos de esta violencia extraordinaria convertida en única vida posible, en lo que Occidente llama complejo de inferioridad y que el autor desentraña hasta descubrir un *sentimiento de inexistencia* (2009: 131). Como opuesto a este sentimiento se encuentra la capacidad de crear sentido para sí mismo, don inherente de un ser pleno, con historia y devenir propios, con deseos de vida, y que tiene la aptitud para resistir cualquier oposición a su libertad gracias a la certeza de una dignidad compartida con los demás. Estas características son también identificadas por el sociólogo chileno Hugo Zemelman, cuya propuesta se basa en la epistemología de las ciencias sociales para esclarecer la participación de los sujetos en construcciones sociales, particularmente en los proyectos políticos. Para abordar

---

<sup>21</sup> Es decir, como un modo de ser compartido en comunidad y que puede modificarse a voluntad del mismo grupo y de sus integrantes, cambiando también la inteligibilidad de las entidades con que se relaciona y sin limitarse al ser como presencia en el mundo.

la subjetividad, Zemelman propone un acercamiento al sujeto como proceso con un desenvolvimiento temporal y espacial antes que como realidad predeterminada por las condiciones exteriores en que se ha desarrollado. Así, el análisis no puede agotarse en un cierto punto ni las modalidades de constitución del sujeto pueden reducirse a mecanismos individuales o psicológicos. Zemelman infiere que los proyectos derivados de la subjetividad se conforman con base en la tensión entre memoria y utopía, puesto que ambas determinan el mundo de necesidades de la persona. La potencialidad del sujeto reside en la creación de alternativas (2010: 16), aunque dicha creación puede verse afectada cuando la utopía es sustituida por alguna ideología, distorsionando el proyecto y convirtiéndolo en una oposición a lo percibido como realidad. Cuando los sujetos tienen la capacidad de deconstruir la racionalidad que los configura, se abre la posibilidad de que emerjan subjetividades descoloniales que ya no estén ancladas en la ilusión de diferencia. La función de esta ilusión es evitar la oposición generalizada al sistema, restringir la variedad de identidades comunicables y limitar la satisfacción de la necesidad de los sujetos de “ocupar un espacio en el que tiene lugar el reconocimiento a pertenencias colectivas” junto con la conformación de una subjetividad social particular (Zemelman, 2010: 9) que permita construir proyectos compartidos.

Una idea muy similar es expuesta por Adolfo Albán Achinte, artista e investigador colombiano, quien identifica en los miedos a la otra cara de la racionalidad occidental: la duda, la incertidumbre y todo aquello que desestabiliza, en el mundo y en nuestra propia subjetividad, se deja de lado en la narrativa oficial y se convierte en auto-negación hasta el punto de limitar la capacidad de imaginar y de experimentar (2013: 450), dos habilidades necesarias para entablar proyectos alternativos al hegemónico. Si bien la resistencia es coetánea a la colonialidad, la monocultura eurocéntrica logra codificar las distintas luchas en términos de «fracaso» por no haber triunfado sobre el patrón de poder global, cuando no las apropia como esfuerzo interno por alcanzar la libertad que ofrecía la modernidad. Así, las vacía de significado y las incorpora al esquema dominante como productos evidentes del eterno progreso del proyecto civilizador. El concepto de *re-existencia* de Albán Achinte se ofrece con otras potencialidades de emancipación de los sujetos

al proponer una «decisión conciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas» (2012:30). Esta decisión implicaría la creación de otros modos de estar en el mundo, es la invención constante de una cotidianidad que se vive, no desde la subalternidad, sino desde la dignidad. La vida en la adversidad requiere de la creación permanente, pues se encuentra constantemente amenazada con la destrucción. El proceso creativo conlleva simultáneamente la reflexión y la realización: lo que se divide habitualmente en trabajo intelectual y trabajo manual no puede separarse tan fácilmente en el proceso creativo y ello permite una mayor cohesión entre discurso y práctica, realidades igualmente separadas por la racionalidad instrumental moderna.

Con esta perspectiva, el autor afrocolombiano considera el acto creador como práctica deconstructiva, lugar de disputa del poder que ofrece posibilidades de la «auto-afirmación identitaria, del auto-reconocimiento, del posicionamiento político, la visibilización étnico-cultural y la autonomía», particularmente para los grupos que han sido históricamente «estigmatizados, folclorizados y exotizados» (2013: 451). El enfoque intercultural es imprescindible para el reconocimiento de la heterogeneidad dentro de la población marginada, de lo contrario, se puede repetir el error de querer ofrecer una sola respuesta a las diversas formas de discriminación que contribuyen a la invisibilización de estos grupos, conformados, además, por sujetos con múltiples adscripciones identitarias. Aún cuando la interculturalidad ha sido adoptada por los discursos políticos oficiales, jamás en ellos se desafían las desigualdades ni se cuestionan las relaciones de poder que las mantienen vigentes. La intención «oficial» pareciera ser establecer sociedades multiculturales en que se admiten las diferencias pero se mantienen las estructuras de dominación. Al igual que la descolonialidad, la interculturalidad es planteada por Catherine Walsh como un proceso antes que una meta a lograr y propone como proyecto *interculturalizar* a través del cuestionamiento constante del orden establecido y sus violencias (2003:16); permitiendo reconocer en las subjetividades aquello que no es catalogable desde el pensamiento abismal y hegemónico pero que no por ello debe caer irremediabilmente en los criterios de error o mentira. Esto tendría incidencia inmediata en los sistemas de representación de la diversidad, pues los proyectos de



re-existencia podrían presentarse, más que como excepciones anecdóticas, como opciones vigentes.

### **1.6 Solidaridad económica y reciprocidad**

La solidaridad es explicada por Luis Razeto como la relación horizontal en condiciones de igualdad entre un grupo de personas que comparten, en función de la cohesión entre ellas, un vínculo comprometido y permanente que obliga a los sujetos a responder ante un tercero y ante la sociedad, cada uno por el grupo y el grupo por cada uno (2005: 974). La horizontalidad y la igualdad son esenciales para diferenciar a la solidaridad de la filantropía, la asistencia social o el «combate a la pobreza». En todo caso, la solidaridad<sup>22</sup> busca el fin de la pobreza, no ocupándose de los pobres —que implica establecer una relación de poder ante la alteridad— sino mediante el compromiso entre sujetos de ocuparse unos de otros a través del intercambio de trabajo o de fuerza de trabajo sin intervención del mercado. A estas iniciativas se les han adjudicado varios nombres: economía social o popular, economía del trabajo e, inclusive, empresas sociales; a veces respondiendo a posturas políticas o sin poner mucho cuidado en ello.

Las figuras más conocidas dentro de la solidaridad económica son la cooperativa y el colectivo como unidades productivas, aunque últimamente se han desarrollado grupos de este tipo también para el consumo. Alain Liepitz identifica en la mayoría de las iniciativas el ideal de servicio comunitario y el proyecto de reconstrucción de la comunidad como beneficio que sobrepasa al grupo, sobre bases libremente escogidas y compartiendo un sentido de pertenencia (2006: 126-127). Eventualmente el discurso se ve confrontado con la realidad, pues el servicio o producto que se ofrece para lograr el ideal debe entrar al mercado y, al no ser su fin la acumulación de capital sino el bien común, surge dentro de la tensión entre ambas racionalidades. Aunque la racionalidad de la solidaridad económica se manifiesta en

---

<sup>22</sup> Se dará preferencia al término de solidaridad por la relación que tiene con los movimientos sociales en los llamados al apoyo mutuo y la reivindicación de ciertos sectores sociales, hasta su equiparación con la doctrina social cristiana con la fraternidad y el proyecto común de asegurar un nivel digno de vida para todos.

distintos niveles y prácticas, una de las diferencias más evidentes en su propuesta es el cambio del salario por la remuneración. Liepitz reconoce en las palabras comunidad, municipio y remunerar la raíz latina *munus* que hace referencia al don y a la carga al mismo tiempo, “lo que se da a los otros teniendo la responsabilidad de hacerlo” (2006: 124) o el principio de la reciprocidad.

La solidaridad se manifiesta como fuerza productiva en el ámbito económico como cooperación en el trabajo, uso compartido de saberes, decisiones colectivas, distribución equitativa de beneficios y facilitación de los procesos de adaptación y socialización (Razeto, 2005: 978). Mientras las actividades económicas proveen lo necesario para la subsistencia —una gran parte de las veces procurando la protección de la naturaleza en distintas medidas—, la integración social genera otra serie de condiciones que fortalecen la participación activa de la persona en otros aspectos de la vida con el soporte del grupo, al menos en un panorama ideal (De Sousa y Rodríguez, 2006: 187). Está claro que los esfuerzos por operar con una racionalidad distinta al interior de la organización varían y dependen en gran medida de una participación democrática efectiva que permita orientar el conjunto de voluntades de sus miembros por caminos que sean acordes a los principios colectivos. En ocasiones, estos ejercicios ayudan a borrar las barreras ficticias entre economía y política y se articulan con luchas por el reconocimiento de modos de ser o de saber distintos a los dominantes.

Desprenderse de la «lógica» del mercado requiere de cierto grado de independencia de las estructuras que utilizan las empresas y que reproducen las relaciones de poder que promueven la precarización. La autogestión, comúnmente vivida en la familia, se vuelve la forma de organizar la producción, la convivencia y el consumo y, más allá de aparecer como la forma más sencilla de hacerlo, exige un proceso de formación continua que está en lucha constante con el imaginario capitalista de los integrantes, llevado a la práctica necesariamente en la vida cotidiana de éstos. Por este motivo, son necesarias nuevas categorías para evaluar las iniciativas, quizá no tanto en términos de éxito o fracaso sino a modo de graduaciones que incluyan más experiencias y que no invisibilicen los cambios en las condiciones de vida de quienes

participan en ellas. Especialmente cuando éstos no son cuantificables o valiosos en términos capitalistas, puntos que ya habían sido notados por Durkheim cuando habla de la solidaridad social y la define como «un fenómeno completamente moral que, por sí mismo, no se presta a observación exacta ni, sobre todo, al cálculo» (1987: 53). El análisis de las experiencias de solidaridad económica requiere una lectura de su potencial sin ignorar los agentes externos que amenazan su objetivo.

Existen discursos que han adoptado el nombre de la solidaridad económica o el trabajo recíproco para promover el proyecto del desarrollo, considerando el modelo como la mejor opción para resolver las necesidades de subsistencia de la población en «pobreza» sin abordar en ningún momento los problemas estructurales ni “las prácticas privadas y públicas que tienen (sic) a reproducir el sistema excluyente” (Coraggio, 2011: 402). Por otro lado, aun cuando la diversidad de ocupaciones en la que los miembros de una organización solidaria conlleva un cambio interno en el imaginario de la producción al volverse visibles las actividades que en una empresa se encuentran fragmentadas, sigue siendo necesario un cambio en el imaginario de consumo de la clientela potencial para que los esfuerzos y sus efectos sean reconocidos más ampliamente y sea posible que —fuera de acudir a sellos y certificaciones de terceros— el acceso a productos elaborados bajo principios éticos que evitan las prácticas de explotación y de dominación y su disponibilidad para todos los niveles de ingresos sea una exigencia obligatoria y no un nicho más del mercado neoliberal. La resignificación de las subjetividades y del trabajo en términos distintos a los del patrón de poder no significa que se eliminarán por completo todas las formas de explotación, puesto que una parte de las interacciones se realizan en el mercado globalizado, pero puede ser el comienzo de un imaginario que no de por hechas las relaciones de dominación impuestas por la matriz de poder y que abra paso al planteamiento de la interculturalidad como medio para comunicar las propuestas emergentes sin volverse autorreferenciales.

Las pautas con las que opera la colonialidad/modernidad capitalista son codificadas a modo de comprensión de la realidad en la racionalidad instrumental,

cuyo código ético se centra en la identificación de medios-fines y en la ganancia como fin ideal de toda acción emprendida. La ganancia «teórica» se traduce formalmente como bienestar individual concreto, admitiendo la violencia sobre las vidas ajenas para conseguir este fin último. Dicha violencia es legitimada mediante el establecimiento de relaciones sujeto-objeto en las que toda alteridad es cosificada, negando su autonomía. Es la lógica del pensamiento abismal que descarta la existencia de realidades distintas a la enunciada por la hegemonía, pretendiendo la universalidad del proyecto europeo occidental y decretando sus normas como neutrales. La dominación es reforzada mediante la clasificación social colonial, la cual determina estructuralmente las relaciones intersubjetivas al discriminar a la población en función de la raza o etnia y del sexo. Esta jerarquización limita las posibilidades de bienestar de los grupos dominados, especialmente al traducirse también en control del trabajo y de la producción, con el capital y el salario como formas predominantes pero sin erradicar por completo ninguna de las otras modalidades, como la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad o la pequeña producción mercantil. De modo similar, la producción de conocimiento es delimitada por la institución de la ciencia y de la razón, mientras las epistemes no occidentales se consideran rezagadas e infantiles. Las experiencias de los grupos dominados son vaciadas de sentido o apropiadas para reafirmar y legitimar cualquiera de los aspectos de la matriz de poder. Las categorías bajo las que se produce el conocimiento son autorreferenciales y suelen entablar un juego de oposiciones dentro del cual es imposible afirmar la co-presencia de la alteridad, solamente se le puede enunciar como subalternidad.

El imaginario racista que se encuentra en el núcleo de la matriz de poder colonial orienta las conductas individuales hacia las formas de dominación y explotación que impone la hegemonía. La primacía del trabajo asalariado y del capital y el acceso a ambos se encuentra limitado para los grupos periféricos o marginados, a los cuales se deja como opción asumir los roles de mayor explotación o permanecer fuera de la economía política. Los procesos de trabajo son subsumidos al dominio del capital en cuanto se integran al mercado de trabajo, sin embargo, ello no impide ni erradica otras modalidades de integración parcial o diferida al mercado.

Las prácticas que buscan desprenderse, aunque sea momentáneamente, del capitalismo permiten una cierta autonomía a quienes participan de ellas, convirtiendo el proceso de trabajo en espacio para la formación de subjetividades que sitúan el hacer fuera de la vigilancia y la dominación del patrón de poder. Ante ello, la interculturalidad —como propuesta, proceso y proyecto— identifica las causas por las cuales ciertos sujetos y grupos no son reconocidos como interlocutores válidos sino objetivados dentro de las relaciones de poder, trabajando en la creación de rupturas con la modernidad/colonialidad capitalista que transformen las relaciones intersubjetivas y posibiliten la enunciación de experiencias fuera de la colonialidad y la subalternidad. Al interculturalizar, no se pretende folclorizar o recurrir a lo «pre-moderno», se trata de la generación de vías para comunicar identidades diversas desde la igualdad sin «neutralizar» las diferencias.

Para finalizar, es crucial resaltar que el pensamiento descolonial es coetáneo de la invasión colonial, es decir, no es una nueva modalidad de enunciamiento sino la antología de múltiples modos de existir bajo diversas formas de dominación. Que haya sido nombrado y sistematizado para su presentación textual y académica es quizá lo que tiene de más reciente. Contradicción, discontinuidad y heterogeneidad en las estructuras, las prácticas y los procesos históricos forman parte de los elementos que la propuesta de la colonialidad del poder nos ha permitido esbozar a modo de análisis topográfico, como los accidentes y altibajos de terrenos que de muy lejos parecen planos. Al recordar que la misma racionalidad instrumental se introdujo como una ruptura con la tradición y la mística, es posible reconocer que son estas «irregularidades» las que hacen posible la generación de rupturas.



# CAPÍTULO 2

## LA INVENCIÓN DE LA ARTESANÍA Y LA TRADICIÓN DE LA COLONIALIDAD

*«No eres tus raíces.  
Eres una flor que crece de ellas».*  
— Pavana

Habiendo hecho recuento de las bases de la propuesta descolonial, abordaré algunas de las acepciones y discusiones más comunes sobre el artesanado y la artesanía para dar paso a un breve esbozo del panorama y las condiciones de éstos desde la conquista del territorio mexicano actual hasta mediados del siglo XIX. Seguirá una introducción al contexto del sector artesanal desde el siglo XX hasta hoy en el estado de Chiapas, en donde habitan las artesanas que contribuyeron con su tiempo y su apertura al proyecto. Es importante destacar, debido al enfoque que ha sido elegido para el análisis, que la mayoría de la información disponible sobre el tema se encuentra exclusivamente en inglés. Aun indagando en fuentes oficiales, en los casos en que hubo agencias gubernamentales o instituciones mexicanas participando o dirigiendo acciones, los datos son mínimos y comúnmente vienen de publicaciones o investigaciones anglosajonas. Esto se explicará parcialmente al hacer referencia al

desarrollo de los estudios y programas —con sus consecuentes intervenciones— en el artesanado rural del estado.

El trabajo de campo tendrá como hilo conductor la experiencia de la cooperativa *Jolob Luch Maya*, partiendo del origen, la estructura y la gestión interna para continuar con las nociones de trabajo y subjetividad desde la perspectiva de las propuestas descoloniales y recurriendo a prácticas y discursos de las integrantes. Se mencionan a la par las experiencias de individuos y agrupaciones que se dedican al artesanado o trabajan en cercanía con él, para enriquecer la discusión e intentar mostrar la diversidad de condiciones en que la artesanía se produce y se comercializa. Por este mismo motivo, se incluyen algunas anécdotas surgidas de mi participación en el *1<sup>er</sup> Encuentro Nacional de Jóvenes Creativos* organizado por instancias gubernamentales y asociaciones civiles durante el mes de noviembre del año 2016 con la temática «diseño y artesanía», que es la línea de acción que propone UNESCO para integrar al sector en la economía global. Con la variedad de puntos de vista se pretenden exponer las modalidades en que la matriz de poder permea las subjetividades y sus procesos de trabajo y creación, así como las prácticas y los discursos que surgen tanto de la reafirmación como de la deconstrucción de la colonialidad en el artesanado, sean enunciadas desde posturas resistencia o surgidas de las reflexiones a las que invita la misma realidad del artesanado.

## **2.1 El imaginario de los procesos creativos y de trabajo**

En la introducción de este trabajo hicimos un corto repaso de las definiciones de artesanía que ocupan algunas instituciones en el país. Cada una de las definiciones que fueron revisadas presenta distintos elementos de identidad:

- a. Considera la contribución manual directa del artesano y el uso de recursos locales sostenibles (UNESCO)
- b. Se refiere a identidad cultural comunitaria, implementos rudimentarios y materia prima nativa (Fonart)



- c. Se acepta como trabajo y engloba en ella a trabajadores de la construcción, de la industria petroquímica y metalúrgica, de la industria de alimentos y a quienes elaboran productos de madera, papel, textiles y de cuero y piel (INEGI)

Hay poca coincidencia entre ellas y ninguna expone la diferencia específica de la artesanía con otros trabajos o quehaceres manuales o expresiones culturales. Es probablemente este equívoco el que se presta a los cuestionamientos sobre la carga ideológica de la categoría de artesanía, proponiendo otros nombres como arte popular o arte indígena. La propuesta de considerar a la artesanía como arte popular es más bien latinoamericana y es discutida por Néstor García Canclini, antropólogo con estudios sobre los cruces entre globalización y cultura, quien identifica en el término «popular» asociaciones a lo subalterno en «lo étnico (indio), [...] el lugar en las relaciones de producción (obrero), [...] el ámbito geográfico (cultura campesina o urbana)» (1987: 6). Algo similar ocurre con el arte indígena, también conocido como *native art* o *aboriginal art*, términos cuya aplicación es más común en ex-colonias anglosajonas pero refiriéndose exclusivamente al ámbito étnico o indio que identifica Canclini. En ambos casos, aunque se intentase reivindicar la artesanía, se recurre a categorías que perpetúan la clasificación social de la colonialidad. Por otro lado, la discusión sobre el tema en Europa occidental gira en torno a la diferenciación entre arte y artesanía, argumentando que la separación data del siglo XVIII, impulsada por la exaltación de la razón y la libertad individual en el artista ilustrado (Nivón, 2015: 72). Al artista le corresponde la belleza como fin último y al artesano la utilidad.

¿El artesanado es arte? Entre los años 900 y 1500 existió un «arte bordado» llamado *Opus Anglicanum*, que designaba a los bordados sobre lino y terciopelo con hilo de seda y de metales preciosos elaborados para decorar los templos católicos. Antes de constituirse el movimiento de *Arts & Crafts* en el siglo XIX, estos bordados fueron rescatados y se generó un discurso que los identificaba como trabajo de mujeres, contemplativas y puras, que dedicaban su vida a la decoración de los templos. Así, la sociedad victoriana fundamentó la feminidad de su tiempo en el medioevo y las mujeres de clase alta retomaron el bordado como una tarea virtuosa

(Parker, 2010: 38-40). En *Las Artes Decorativas* de William Morris (1878), el autor critica la división entre «artes elevadas» y «artes bajas» porque califica la calidad de la persona según su elección de trabajo y desanima a quienes se interesan en las menos apreciadas, propiciando que se pierdan técnicas y saberes. Para Morris «nada puede ser una obra de arte si no es útil» y el artista «no es sino un trabajador determinado en que, sin importar lo que suceda, su obra debe ser excelente» (1878: 27). Es decir, para Morris la belleza cumple con una función: la de confortar.

En el caso de que consideráramos al artesanado como arte habría que pasar a discutir si el arte se considera trabajo, Morris lo hizo en su texto *Art and Labour* recordando que lo que es considerado en el mundo occidental como artes clásicas en otros contextos —en la Grecia antigua, por ejemplo— han sido desarrolladas bajo relaciones de poder que toleran y promueven la explotación, la servidumbre y la esclavitud. La producción artística y material de las poblaciones excluidas es ignorada para resaltar lo que él identifica como «arte intelectual» reservado a los ciudadanos libres que habitaban en la ciudad (1884). Recientemente el tema ha sido abordado dadas las condiciones de la producción artística en lo que son llamadas industrias creativas o culturales. Una comisión llamada *Iaspis* que forma parte del Comité de Becas de Artes Suecas (*Swedish Arts Grants Committee*) convocó en 2012 a una serie de conferencias que discutían el papel del arte y de los artistas como fuerza de trabajo, teniendo como parte de sus objetivos promover la mejora en las condiciones de trabajo de los artistas alrededor del mundo mediante el establecimiento de una red internacional,<sup>23</sup> resaltando que el término de «trabajo» se ha convertido en una experiencia precaria e incierta, dificultado la definición de actividades productivas, especialmente cuando se negocia de manera individual con el mercado de la fuerza de trabajo (Widenheim, Rosendahl, Masucci, Engqvist y Habib Engqvist, 2012: 18). Aún cuando el discurso sigue siendo eurocéntrico, algunos rasgos están presentes en el artesanado de las geografías colonizadas, como

---

<sup>23</sup> Strenberg Press, *Work, Work, Work: A Reader on Art and Labour*, 3 de noviembre de 2012, [Consultado el 3/02/2017]. Disponible en: <<http://www.e-flux.com/announcements/33504/work-work-work-a-reader-on-art-and-labour/>>

la conversión de partes de la identidad o subjetividad del trabajador creativo en mercancía.

¿El artesanado es trabajo? Quizá para algunas ramas de éste, como la ebanistería, la relojería o la curtiduría, la pregunta se encuentra fuera de lugar, sin embargo, para el tejido y el bordado —actividades predominantemente femeninas en varias sociedades y épocas— el reconocimiento es desigual. La elaboración artesanal de textiles fue considerada como parte del trabajo doméstico —*domestic labour*<sup>24</sup>— durante la época victoriana en Europa, es decir, recientemente. Las referencias más antiguas que suelen tomarse en cuenta son las disertaciones de Aristóteles sobre los *banausos*, término inventado por él mismo y que se ha traducido como «artesanos», por oposición al término *kalos kagathos* de Platón que designa a los nobles, es decir, a los propietarios y poseedores de esclavos. Félix Bourriot (2015), historiador de la antigüedad griega<sup>25</sup>, hace un análisis sobre la manipulación del significado de este término desde el siglo XV, según las necesidades de la clase gobernante en turno. Banausos o *banausoi* en realidad manifiesta una relación de actividades que requieren fuego, como la cocina, la cerámica o la orfebrería, y fue interpretado como un quehacer sucio y flojo porque requería de esfuerzo físico. En las obras de Homero, Hesíodo e Hipócrates, los banausos incluyen: agricultores, pintores, escultores, profesores de gimnasia, citaristas, el equivalente a banqueros, entre otros (Bourriot, 2015: 25). Bourriot menciona que el desprecio de ciertos oficios provocó un gran desbalance en las ciudades de la antigüedad griega, pues pocos ciudadanos podían subsistir y la carga pasaba a los libertos, bárbaros o esclavos. La noción de artesanado varía de acuerdo a las políticas de la época y la geografía en que nos situemos, pero siempre se relaciona con un trabajo. William Morris, uno de los precursores del movimiento *Arts & Crafts* mencionado anteriormente, identificó una fractura en las nociones de creación artística. El arte intelectual es para satisfacer las necesidades del espíritu y el arte decorativo para satisfacer las del cuerpo apelando al

---

<sup>24</sup> Recordando que *labour*, en inglés, tiene la carga de un trabajo físico asociado al verbo *make*, a diferencia de *work* que implica un trabajo más bien intelectual y asociado al verbo *do*.

<sup>25</sup> Las referencias a la antigüedad griega son presentadas más como medios de contraste que por seguir la construcción histórica colonial que establece a Europa como heredera del pensamiento griego. Sin embargo esta apropiación y análisis dejan entrever las bases del discurso eurocéntrico.

gusto personal, para Morris esto no debería determinar el valor de la obra ni el de la persona que la elabora y aboga por la distinción de la calidad y creatividad entre artistas —intelectuales o de la decoración— dependiendo del talento innato, más allá de las habilidades adquiridas y el dominio de ciertas técnicas, así como de obras que no sean repetición de un modelo base (Morris, 1878). Su propuesta es interesante: tiene igual valor hacer arte para la contemplación que arte para el uso. Sigue presente la separación entre cuerpo y mente pero sin jerarquías<sup>26</sup>.

Uno de los conflictos al analizar los procesos de trabajo y los creativos dentro de la modernidad/colonialidad es la idea de que el pensar se realiza en la mente y el hacer y el sentir en la corporeidad. La actividad intelectual es considerada aspecto definitivo de la subjetividad y se deja al cuerpo como una propiedad más, como instrumento al servicio de la razón propia —para las identidades dominantes— o ajena —para las identidades subordinadas—. Los procesos se dividen entonces en dos partes: la intelectual, concepción de la idea, y la material, ejecución o realización de la idea. Dependiendo del grado de implicación corporal y de la precisión de los movimientos que se requieren, la ejecución de la idea se califica como trabajo intelectual o como trabajo físico o manual. La producción literaria y filosófica, por ejemplo, es considerada trabajo intelectual a pesar de que es imprescindible usar las manos para escribir o teclear, no se califica la caligrafía ni el teclear como un esfuerzo físico importante. Por otro lado, en la producción capitalista, en que los procesos se descomponen para ser realizados por distintas personas, e incluso en diferentes espacios, se estima que unas hacen el trabajo intelectual y otras el trabajo físico y dicha estimación responde a la clasificación social del patrón de poder. El trabajo intelectual se confiere a las personas blancas y masculinas, mientras que el trabajo físico se deja al resto.

---

<sup>26</sup> El historiador, humanista y socialista británico Edward P. Thompson identifica en los textos de Morris la discusión sobre arte, trabajo y artesanía —como artes decorativas—. Morris veía la separación de arte y trabajo como una consecuencia de la civilización moderna y su tendencia a fragmentar la dualidad pero prestando poca atención a la ideología que provocaba esta separación y con un imaginario romántico del pasado que confería un placer connatural al hacer artesanal, como analiza Thompson. Cf. Thompson, E. P. (2011). *William Morris: romantic to revolutionary*. PM Press.

Las distintas visiones sobre la artesanía, sea como arte o como trabajo, manifiestan la movilidad de las fronteras entre estos términos, así como las disputas por el poder que se dan sus variadas interpretaciones. Para efectos del texto, asumiré al artesanado como un proceso de trabajo atravesado por relaciones de poder histórico-políticas y que suele ser explotado en su aparente diferencia, racializando las subjetividades que participan en él. Tomando en cuenta también que las concepciones del artesanado varían de acuerdo al contexto en que se inserta: el artesanado urbano no es percibido de la misma forma que el rural, el tradicional no siempre tiene la misma consideración que el indígena y el europeo tiene una valorización distinta al del resto del mundo. No obstante, todas estas visiones se encuentran permeadas por la jerarquización racial y sexual de la población y, de manera simultánea, están veladas por la globalización que nos ofrece la diversidad como producto homogeneizado (Herzfeld, 2004: 2). Finalmente, las distinciones entre indigenidad, campesinado y artesanado son de elaboración demasiado reciente, del siglo XX (Ramírez, 2013: 40), como para asegurar que el artesanado rural como lo conocemos en la actualidad es de origen prehispánico. La fijación con el estudio de los objetos y la reinterpretación de la cultura material de los grupos marginados por parte de las instituciones mitifican las condiciones de producción surgidas a partir de la clasificación social del patrón de poder colonial para hacerlas ver como modos de vida natural e históricamente distintos.

La creatividad propia es negada a los sujetos que conforman las poblaciones llamadas indígenas bajo el argumento de que prefieren actuar de modo colectivo y por instinto. No existe un problema con la acción colectiva ni con la intuición, pero sí con asociarlas inmediatamente como características intrínsecas de quienes se dedican al trabajo artesanal rural, puesto que son modos de ser y hacer considerados inferiores a la racionalidad instrumental por el patrón de poder colonial. Participar de estas aseveraciones sin identificar lo que se disputa en ellas es contribuir a la deshumanización de los polos marginales. En otras palabras, aceptar generalizaciones de este tipo es ignorar la diversidad dentro de estos mismos sectores y la agencia de cada persona que está considerada dentro de ellos. Además, borrar los rostros de quienes producen los objetos es un modo de vaciar de significado al

artesano al decidir que el trabajo artesanal es producto de un grupo que históricamente carece de intereses y expectativas propias. Es decir, al eliminar la subjetividad del proceso de producción de la artesanía, se está eliminando el trabajo humano que requirió y se adjudica su existencia, no a un esfuerzo concreto sino a la fuerza casi mágica del espíritu nacional o prehispánico que atraviesa, en el imaginario oficial, los cuerpos de artesanos y artesanas.

## **2.2 El artesanado como parte de la economía en México**

Por los mismos motivos por los que existen complicaciones en la definición de artesanía, la noción de qué identifica a artesanos o artesanas y qué características les hace serlo es también inestable. El imaginario de la colonialidad/modernidad capitalista ubica a la artesanía fuera del espacio urbano o fuera de la temporalidad actual. La idea toma como referencia una parte de la realidad expuesta por Marx, quien identifica el surgimiento de la manufactura a través de la fragmentación del artesanado bajo dos modalidades: (1) la del taller armado bajo la racionalidad capitalista en que se reúne a trabajadores de distintas ramas artesanales que elaboran cada uno, con ayuda de un par de oficiales, una parte del proceso de producción de una mercancía, combinando los saberes de trabajos que fuera del taller podrían realizarse de forma independiente y (2) la concentración de artesanos del mismo oficio en un taller capitalista en que cada uno realiza el proceso íntegro pero se logra incrementar la cantidad de productos por tiempo. Bajo la presión de la economía dominante, ambos talleres derivan en la división sistemática del trabajo, es decir, en el aislamiento y la automatización del saber hacer (2013: 409-411).

La compartimentación del saber es un factor en la pérdida de la autonomía de la actividad artesanal. Marx también enlista algunas comparaciones básicas entre el artesanado independiente y la manufactura:

- a. El artesanado produce menos en más tiempo, mientras que la manufactura «acrecienta la fuerza productiva del trabajo».

- b. El artesanado requiere de la habilidad en cada persona para realizar distintos tipos de tareas y la manufactura exige la repetición de una actividad limitada bajo el principio del «empleo mínimo de fuerzas».
- c. El trabajo artesanal está inherentemente interrumpido por el cambio de herramientas y espacios que conlleva cada proceso, la manufactura elimina estas interrupciones al dividir los procesos.
- d. Una herramienta del artesanado sirve para elaborar diferentes operaciones y en la manufactura los instrumentos están altamente diferenciados.

(2013: 413-416)

El economicismo de la problematización dominante sobre el tema del artesanado se ve reflejado en que la mayoría de las propuestas no aluden a los sujetos sino a los objetos: se habla de la artesanía y muy poco de quien la elabora. Se deja un vacío legal y ético, desatendiendo las condiciones de vida y la situación de quienes son artesanas. La ausencia del tema de la subjetividad no es una omisión casual sino un respaldo intrínseco a la objetivización y el pragmatismo de las políticas públicas y de la brecha existente entre éstas y los aspectos de la vida de productores y productoras de artesanía, de las estructuras que mantienen a la mayoría en situación de pobreza y del resto de las cuestiones que no son codificables desde la epistemología de la modernidad/colonialidad. La diferencia entre la rentabilidad del artesanado europeo y el del resto del mundo tiene sus fundamentos en la configuración del control del trabajo tras el llamado «descubrimiento» de América y la clasificación social que determinó la vida después de este evento. Es importante considerar la acción del patrón de poder en la conformación actual del artesanado en el país, si bien se asocia fuertemente con el ámbito local, no debe ignorarse su lugar en la economía y producción globales.

La absorción de emprendimientos marginales por aquellos más dinámicos o agresivos es consecuencia directa del modelo neoliberal, adaptando las economías nacionales a las exigencias de la economía global. Ianni da cuenta de que la reproducción global del capital implica, tanto la globalización de las fuerzas productivas, como de las relaciones de producción, bajo tres constantes:

1. Desigualdad. Debido a las irregularidades en la realización de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.
2. Contradicción. Puesto que lleva consigo tensiones y conflictos entre los subsistemas económicos nacionales y regionales y las *provincias* del sistema económico global.
3. Combinación. Estas desigualdades y contradicciones llegan a acomodarse, asociarse, subordinarse o integrarse, siempre en favor de los polos dominantes que administran y dirigen a los *emergentes*.

(Ianni, 1998: 32)

En el caso de Latinoamérica, el establecimiento del régimen de castas permitió a las ordenanzas gremiales impedir que indios, mestizos, mulatos o negros se unieran a un taller incluso como aprendices u oficiales, también determinaba que el maestro artesano debía comprobar que era español y cristiano de nacimiento y prohibía la producción fuera del gremio y fuera de la localidad (González, 1979: 149-150). La contradicción entre la tradición del gremio como garante del dominio de las condiciones y medios de laborales para el trabajador libre<sup>27</sup> que pasaba por una subordinación temporal durante su tiempo de aprendizaje a cambio de sustento y alimentos para después convertirse en oficial y cobrar un salario hasta que pudiera abrir su propio taller. El análisis de Jorge González Angulo, publicado dentro de los Cuadernos de Trabajo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), es importante:

*Aceptar como aprendiz a un miembro del grupo indígena o de color quebrado, era tanto como hacerlo jurídica y socialmente igual al español. [...] Dejar a las etnias subalternas libre acceso a la propiedad de las condiciones productivas artesanales, era negar la relación productiva que la conquista había definido, donde a los indios y mezclas tocó el papel de población dominada, destinada a trabajar para el estamento español. La formación de la estructura productiva se ejerció subordinando a los indios y posteriormente a las mezclas.*

---

<sup>27</sup> En todas estas referencias se excluye la mención al género femenino porque no hacía parte de la organización gremial por considerarse que su trabajo era exclusivamente doméstico.



(1979: 150)

Lo anterior es evidencia de que el racismo está estructuralmente imbuido en las relaciones de producción y no es una cuestión circunstancial del capitalismo sino parte indispensable de él. Para Pablo González Casanova la «dialéctica de la resistencia se combina con la dialéctica de la reproducción de la mano de obra colonial y con diferentes formas de acumulación del capital colonial», observando que cada vez que las poblaciones indias han evitado «colaborar» con «mano de obra o bienes baratos», se les ha exterminado o desterrado, aislándoles de sus condiciones de vida para colocarles en situaciones de necesidad, cuando no de miseria (1996: 293). Observa también que quienes se encuentran en los sectores medios, como los artesanos ibéricos en la época colonial, tienen roles sociales que «reproducen y remodelan las desigualdades coloniales» (1996: 296) en las situaciones más cotidianas y que aparentan menor importancia, pero que constituyen el mejor medio para normalizar la violencia de la dominación. A ello se suma la presencia de gestores o gobernadores «nativos», como los *encargados*, que aparentan representar a las etnias pero que en realidad perpetúan la dependencia y la explotación coloniales al ejercerla dentro de su propia comunidad (2006: 9).

La agricultura fue el único sector en que se permitía trabajar a los «indios y mezclas» sin restricción, mientras la artesanía y el comercio fueron controlados por los españoles. En el caso del artesanado, se establecieron monopolios gremiales urbanos que aseguraban la continuidad del oficio, la explotación del trabajo y el control de los precios para la clase dominante. Solamente se empleaba a indios o esclavos cuando la mano de obra no era suficiente para cumplir con los pedidos, pero jamás se les aceptaba en el gremio. En los espacios rurales los oficios de alfarería, cestería y tejido, que no interesaban a los europeos pero que servían para satisfacer sus necesidades, fueron asumidos por las familias indias pero jamás en calidad de ocupación única, «ya que no trocaron la seguridad que les suministraba el cultivo de la tierra por las contingencias del trabajo artesanal a tiempo completo» (Aguirre, 1957: 89).

La artesanía textil en el espacio urbano estuvo conformado por mujeres indias y de otras castas: hilanderas, tejedoras, bordadoras y costureras trabajaron en gran proximidad. Sin embargo, aparentemente su organización se limitaba a la producción y no tenía el carácter colectivo que se daba a los oficios de hombres. En este ramo, los únicos que tuvieron un gremio fueron los hilanderos de seda, cuya organización desapareció en el siglo XVIII bajo la presión de los maestros tejedores que imponían precios u obtenían su propio hilo contratando a personas indígenas que trabajaban desde sus casas. Esto fue posible tras la publicación de ordenanzas que permitían la venta directa de producción artesanal doméstica (González, 1979: 156-157). Como en la ciudad no existía realmente interés en la confección doméstica de ropa, los productos de los oficios de hilandería y tejido sólo se distribuían mediante compras monopólicas a los sectores de confección; fue solamente en los hogares indígenas en que el proceso de hilado, tejido y confección se dio por completo para compensar la falta de acceso a los insumos y sus precios, es decir, al mercado.

El poder de la colonialidad sobre el control del trabajo y de los saberes para las personas no blancas se ejercía mediante la limitación de su participación como asalariadas o esclavas en los oficios más rentables o su designación a aquéllos considerados oficios bajos o poco convenientes a la acumulación, al menos hasta el siglo XVIII. En 1814, se aplica en México el decreto real de las Cortes de Cádiz sobre «*el libre ejercicio y establecimiento de fábricas ó artefactos de cualesquiera especie*»<sup>28</sup> con el acuerdo de realistas e insurgentes. Lo que en España provocó que los maestros artesanos más influyentes ocuparan el papel de empresarios capitalistas y se crease un proletariado artesano. En México, con las relaciones de subordinación que existían, el decreto llevó a la desintegración de los talleres debido a la pérdida del control de la clase dominante sobre la fuerza de trabajo. Los talleres domésticos y la elaboración en casa fueron predominantes y los comerciantes asumieron el control

---

<sup>28</sup> El efecto en la península española fue diverso e intermitente y se preparó su recibimiento con un discurso que aseguraba, en una visión evolucionista de la economía, que la industria estaba tan madura que no requería de mayor intervención gremial en cuanto al monopolio local de los oficios. Cf. Víctor Sanz Rozalén, (2003). Disolución gremial y proletarización artesanal en la España del siglo XIX. Los trabajadores textiles del cáñamo. *Signos Históricos*, (9), 123-142.

de la producción artesanal (Aguirre, 1957: 158), esquema que se mantiene hasta la actualidad.

Una manera de entender estos fenómenos es a través de lo que González Casanova define como «colonialismo interno»: la dominación y explotación ejercidas al interior de una nación por sus mismos miembros, aún con un gobierno independiente. El colonialismo interno se manifiesta en distintas prácticas, algunas de las enlistadas por el autor y que están presentes en el recuento del devenir del artesanado en México hasta ahora son:

- a. Explotación de la población indígena
- b. «Explotación combinada» mediante distintas modalidades de control de la fuerza de trabajo, como esclavitud, servidumbre, peonaje, etc.
- c. Explotación del artesano
- d. Discriminación jurídica

(1980: 200)

Richard Weiner hace un análisis de la conformación de México como Estado moderno desde la cultura económica, es decir, «los valores y suposiciones que determinan aquello que constituye riqueza y pobreza» (2004b: 71) valiéndose de la prensa y publicaciones locales de la época. En 1820, el artesanado se vio beneficiado por el proteccionismo criollo iniciado bajo el mando de Agustín de Iturbide. Posteriormente se popularizó el imaginario de México como país con «grandes riquezas naturales» luego del retrato hecho en un texto de Alexander Von Humboldt.<sup>29</sup> Weiner identifica que esta idea guió el actuar, durante el régimen porfirista, de *Los Científicos*, un grupo de académicos que apoyaba la introducción del país a la modernidad con la instauración del libre mercado y la conversión de indio y campesino en fuerza de trabajo (2004: 8, 21). Esto implicó la integración de quienes se dedicaban a la artesanía<sup>30</sup> al proletariado, fuera en las minas o en los cultivos industrializados. A inicios del siglo XX, una facción católica comenzó a organizar

---

<sup>29</sup> *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, publicado a inicios del siglo XIX, y al que atribuye Lucas Alamán el último impulso para concretar la independencia del país, bajo la creencia de que México sería el país más rico del mundo al salir del dominio español.

<sup>30</sup> Fueran o no considerados como indios/indias o indígenas. Puesto que la caracterización de la población rural suele recaer tanto en el fenotipo como en el nivel de aculturación, algunas personas pueden ser consideradas mestizas o indias dependiendo del contexto.

grupos de discusión sobre los problemas sociales y económicos, entre ellos «los bajos salarios, las condiciones de explotación y los problemas con el sistema de crédito» de los que eventualmente surgieron uniones de trabajadores, la mayoría para el sector artesanal (Weiner, 2004: 11). Liderados por Trinidad Sánchez Santos, periodista fundador de *El País*, se criticaba abiertamente la agenda liberal del gobierno porfirista sobre la economía de los indios, basada casi exclusivamente en la explotación, pues se había dejado de lado el proyecto de convertirles en ciudadanos.

El artesanado se encontraba oficialmente en el abandono porque no representaba ni llevaba a la modernidad tan perseguida por el porfirismo. Al terminar la dictadura, la facción que quedó al poder aprovechó la oportunidad para reconfigurar dichos sectores dentro del esquema del Estado nación y la artesanía fue retomada como vestigio de una cultura anterior a la modernidad de Díaz pero que podría igualmente conducir a ella. Fuera de construir un discurso de nación en que se conjuntaran las poblaciones marginalizadas por el positivismo porfirista, el imaginario post-revolucionario colocó al *mestizaje* como proyecto central del gobierno. Los festejos del Centenario de la Independencia habían aclamado las culturas precolombinas mientras negaban el derecho a salir en público de los indios e indias (González, 2007), a excepción de que utilizaran los trajes diseñados por la misma organización, tales como el traje de camisa y calzón de manta blanca para los hombres y de blusa bordada y falda larga para las mujeres. Estos vestuarios sirvieron de base para la confección de prendas elaboradas con técnicas artesanales, no para uso doméstico, sino para el comercio y el turismo, pero quedaron inscritas en el imaginario como prendas típicas.

Así, lejos de descartar los perfiles raciales y estereotipos europeos o indios contruidos bajo el porfiriato, la Revolución los tomó para sintetizarlos en el mestizaje mexicano. Dicha ideología permeó al sector artístico con el pintor Gerardo Murillo, *Dr. Atl*, como uno de los primeros en interesarse por el rescate de las artes populares del país. No obstante, tras volver de Europa, defendía la elaboración artesanal como parte de las artes siempre y cuando fuera una «manifestación

natural, sin agencia, del profundo espíritu inconsciente de la nación»<sup>31</sup> (López, 2010: 90). Bajo su guía fueron elaborados catálogos de auténtico arte popular mexicano, donde se exaltaban las habilidosas «manos indígenas» que lograban con pura intuición expresiones tan dignas. Es decir, para Murillo, como para Manuel Gamio —quien lo ayudó en varios de sus proyectos sobre el tema— el artesanado rural no era producto del intelecto de quienes lo creaban sino la mera canalización del espíritu mexicano a través del hacer de cuerpos sin talento propio. Considerando al artesanado como una expresión colectiva antes que individual, estaba de acuerdo con el establecimiento de cooperativas artesanales, pero dirigidas por algún agente del gobierno, pues sospechaba que podrían convertirse en uniones de trabajadores autónomos, siendo él abiertamente antimarxista (López, 2010: 156). La concepción de artesanía se contrapuso a la del arte mexicano post-revolucionario, aquél era intelectual, moderno y político, representaba las luchas del pueblo y la dirección del país. Simultáneamente, la Sociedad Nacional de Antropología aseguraba, en 1938, que los artesanos trabajaban por el gusto de crear algo bello sin pretensiones económicas ni expectativas de vida (López, 2010). Así, los artesanos fueron definidos como personas que «eran pobres pero felices, vivían en armonía con la naturaleza, eran sabios expertos en técnicas ancestrales, auténticas y sencillas y, sobre todo, tenían un gusto estético innato por la belleza» (Garduño, 2010: 11).

### **2.3 Contexto del artesanado en Chiapas**

El apogeo de las cooperativas en los Altos de Chiapas comenzó en la década de los setenta como resultado de las resoluciones tomadas en la Alianza por el Progreso o *Alliance for Progress*, una iniciativa de John Kennedy paralela a los Cuerpos de Paz e inspirada en el Plan Marshall, consistente en un programa que destinaba 20,000 millones de dólares en préstamos, financiamientos e inversiones privadas a cambio de 80 billones en fondos de inversión para «impulsar» el crecimiento económico en los países de América Latina<sup>32</sup>. Formaba parte de la estrategia de intervención

---

<sup>31</sup> Traducción personal.

<sup>32</sup> “Alliance for Progress and Peace Corps, 1961-1969”, *Office of the Historian*, Department of the State. [Consultado el 27/11/16] Disponible en: <<https://history.state.gov/milestones/1961-1968/alliance-for-progress>>

política de los Estados Unidos de América contra el comunismo y las revoluciones sociales en el continente bajo el discurso desarrollista, incluyendo apoyo militar a regímenes «amistosos». La estructura del programa estuvo basada en teorías sociales que proponían los índices de desarrollo como medida universal y cuantitativa para controlar el paso de las sociedades de la tradición a la modernidad.

En 1967, la Alianza —tras un llamado del entonces presidente Lyndon Johnson para mantener el turismo internacional estadounidense en el Hemisferio Occidental con el fin de ayudar con la balanza de pagos— colocó al turismo como factor de desarrollo, exotizando a la población y a la cultura local como principales atractivos para los turistas blancos y ricos<sup>33</sup>. Este discurso propició el interés en las costumbres indígenas y las artesanías<sup>34</sup> también desde el sector académico. Aprovechando el alcance de las aerolíneas norteamericanas, varios grupos de antropólogos se «internaron» en lo que parecían zonas remotas e inaccesibles para llevar a cabo investigaciones. Junto con el turismo, la comercialización de las artesanías fue instituida como una de las principales líneas de acción de las agencias para el desarrollo, un medio para aumentar el ingreso y la productividad de la población indígena<sup>35</sup> haciendo implícita la idea de que la pobreza provenía de la falta de acción y dejando en un segundo plano las relaciones históricas.

La *indianidad* evocada por las políticas intervencionistas es simultáneamente preciosa y retrógrada, independiente y necesitada de ayuda. El acercamiento culturalista aportado por la academia y las instituciones tenía al centro el imaginario de la Modernidad. Los ideales de los programas subrayaban los beneficios económicos y sociales de la artesanía tradicional, resaltando sus cualidades estéticas a través de estudios sobre la categoría de etnicidad. Se consideraba su producción como parte de una economía natural o del autoconsumo que podía ser conducida a

---

<sup>33</sup> Grynbaum, G.I, “Tourism and underdevelopment”, 9 de febrero 1971, *San Francisco Chronicle*, reimpreso por NACLA. [Consultado el 1/12/16] Disponible en: <<https://nacla.org/article/tourism-and-underdevelopment>>

<sup>34</sup> León, L., “Artisan Development Projects”, marzo 1987, *Cultural Survival Quarterly Magazine*, (11-1) Grassroots economic development. [Consultado el 27/11/16] Disponible en: <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/artisan-development-projects>>

<sup>35</sup> *Ibid.*

una nueva industria rural si se producía como mercancía (Cook, 1982). El turismo en Chiapas estuvo acompañado desde el inicio —alrededor de 1973— con tiendas de artesanías en forma de recuerdos o *souvenirs* para turistas y algo de venta directa en la plaza del templo de Santo Domingo para las artesanas que tenían el tiempo y los recursos para trasladarse al centro de San Cristóbal de las Casas. Las tiendas instaladas en las zonas turísticas se convirtieron rápidamente en acaparadoras al ser de las pocas opciones de venta con pago inmediato disponibles para las artesanas, a pesar de que vender allí los productos implica someterse a los bajos precios impuestos por los propietarios. Durante ese periodo, la institución encargada del apoyo al sector artesanal era el Banco Nacional de Fomento Cooperativo (BANFOCO), institución que —bajo la dirección de Tonatiuh Gutiérrez, nadador mexicano que conoció a Alfonso Caso durante la escritura de un libro sobre el deporte prehispánico, designado por el entonces presidente Luis Echeverría— fungió como organizadora de concursos de artesanías y cuyos fondos fueron durante años a acaparadores y pequeños talleres capitalistas que se hacían pasar por artesanos con ayuda de algunos funcionarios (López, 2010: 190).

Los cambios y mejoras permitidos por el gobierno de Echeverría no se escapaban de la estrategia política que intentaba compensar la crítica a la represión del Estado con algunas políticas públicas respaldadas por intelectuales y académicos que beneficiaban a trabajadores y clase media. A ello se sumó el Instituto Nacional Indigenista (INI) con la misión integracionista de ofrecer a los grupos indígenas «acceso» al capitalismo —paradójicamente— mediante las cooperativas, con ayuda de créditos y venta de material al costo propiciados por el recién creado *Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (Fonart) intentando compensar la falta de acceso directo al mercado (Eber & Rosenbaum, 1993: 167). El Fondo fue creado y dirigido por Tonatiuh Gutiérrez con asesoría de «intelectuales»: Manuel Gamio, Gerardo Murillo y Ruth Deutsch Lechuga. A mediados de los 70s, los costos de la agricultura habían subido debido al uso de pesticidas y fertilizantes sintéticos y los créditos ofrecidos por Banrural dejaron de ser accesibles para los campesinos (Nash, 1993: 135), por lo que el peso de la subsistencia recayó más fuertemente en el

artesano doméstico coincidiendo con el creciente interés de la academia y el gobierno en convertirlo en atractivo cultural.

La creación de cooperativas, más que una fuente alternativa de trabajo fue una estrategia para facilitar la comercialización de artesanías, principal objetivo de agentes e instituciones, cuyo papel era comprar y promocionar los productos elaborados por un grupo de artesanos y artesanas cuya estructura facilitara las transacciones y llevarlos a mercados urbanos o extranjeros. En un inicio, BANFOCO y Fonart apoyaban no solamente la producción de artesanía decorativa<sup>36</sup> se consideraba también a henequeneros, pescadores y recolectores de chicle (López, 2010: 191). Los cambios que llevaron a la separación de unas y otras actividades de lo que se considera o no artesanal recayeron en lo que se consideraba más susceptible de ser un bien de consumo cultural en el mercado global.

La mayoría de las experiencias de cooperativas artesanales son construidas desde el discurso dominante: etnicidad, empoderamiento, autenticidad, derechos de las mujeres, desarrollo local. El veredicto de la eficacia casi siempre se da en función de lo que se considera bueno para el grupo como parte del sector artesanal y mejor todavía si tiene efectos colaterales deseables. El esquema de cooperativa resultó efectivo —en términos hegemónicos— especialmente para los grupos de mujeres, quienes no contaban ni cuentan aún con ningún otro espacio social fuera del entorno doméstico y las relaciones familiares, al menos desde las miradas y narrativas que se han encontrado. Actualmente hay varias iniciativas en el área de San Cristóbal de las Casas que tomaron la forma de cooperativas. La más citada suele ser Sna Jolobil, iniciada por William Morris y Marta Turok con Pedro y María Meza<sup>37</sup> en 1972 y que hoy cuenta con alrededor de 800 mujeres. Ha tenido el apoyo de Fonart, Fundación Banamex, Cultural Survival Inc, el INI y algunos programas estadounidenses gracias a la red académica e intelectual que participó en su creación y en el registro de su desarrollo (Morris, 1996). Otra cooperativa importante fue Jpas Joloviletik, iniciativa

---

<sup>36</sup> El término aquí utilizado no es formal, existe, sin embargo, la categoría de *artes decorativas* que es desarrollada extensamente por William Morris y el movimiento *Arts & Crafts*. Discutiremos su relación con la noción de artesanía más adelante.

<sup>37</sup> La ortografía del apellido difiere en varias fuentes, en algunas se encuentra escrito como Mesa.



directa del INI para trabajar en la apertura de canales de comercio en el altiplano a través de créditos. De ella se derivaron otras cooperativas como K'inol Anzetik, apoyada por una ONG con el género como eje rector, y Jolom Mayaetik, iniciada por 3 mujeres que se separaron de Jpas Joloviletik para fundar una cooperativa nueva con integrantes de Chenalhó, Larráinzar y Chamula (Nash, 1993).

En un artículo de 1969 del *Harvard Crimson*, periódico de los estudiantes de aquella universidad, San Cristóbal de las Casas aparece como «la ciudad menos civilizada de México, país en donde la mayoría vive con solamente 5 dólares al día»,<sup>38</sup> el lugar perfecto para un laboratorio antropológico, más tarde llamado *Chiapas Project*. Entre 1980 y 1990, varios grupos europeos y estadounidenses se enfocaron en dicho lugar por considerarlo el perfecto campo de estudio al ser el estado más pobre de México y aquel con menor crecimiento económico. En los textos, casi todos ellos en inglés y alemán, Chiapas es el *México profundo*. Una parte importante de la historiografía y de la información disponible sobre el estado y sobre sus habitantes está, por lo tanto, filtrada por visiones folcloristas y desarrollistas. Nuevas perspectivas fueron introducidas hasta mucho después, cuando el conflicto armado y la guerra contra los movimientos de autonomía indígena alcanzaron los medios internacionales.

#### **2.4 Orígenes de la cooperativa: Consenso en la guerra**

La cooperativa Jolob Luch Maya surgió como respuesta a la masacre del 22 de diciembre de 1997 en Acteal, localidad del municipio de San Pedro Chenalhó con fuerte presencia de la Sociedad Civil de Las Abejas (SCLA), simpatizantes del proyecto zapatista. Las Abejas iniciaron un proyecto colectivo en 1992 que abarca la producción de café y miel con métodos respetuosos a la Tierra y un movimiento social pacifista en busca de la «reivindicación y el respeto de los derechos indígenas».

---

<sup>38</sup> Greenhouse, C. J. "More than a club, it's a research community. The Chiapas Project" (22 marzo de 1969). En *The Harvard Crimson*. [Consultado en 2/12/2016]. Disponible en: <<http://www.thecrimson.com/article/1969/3/22/more-than-a-club-its-a/>>

<sup>39</sup> Las 45 víctimas de la matanza formaban parte de Las Abejas, y aunque 36 de ellas eran mujeres y niñas, Meira<sup>40</sup> cuenta que la cooperativa inició porque sin los hombres, las mujeres quedaron solas y sin apoyo económico. Ella describe el origen como «muy doloroso». La idea de la cooperativa proviene de las mujeres afectadas por los desplazamientos forzados iniciados en 1992, se puede vislumbrar la idea de re-existencia de Albán Achinte casi tal como la define el autor, es decir, como “decisión conciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas” (2012:30).

Antes de su creación, las mujeres bajaban a vender, cada una por su cuenta, al atrio del templo de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas o a los andadores turísticos de la ciudad.<sup>41</sup> El precio máximo que podían poner a la prenda más compleja —la blusa tejida y bordada— era de 150 pesos, cantidad que ha cambiado poco en el tiempo para la mayoría de las artesanas que continúan vendiendo así y que «no alcanza para vivir ni para material». Además de no recuperar el costo del material, se añadía el costo del transporte desde la comunidad hasta la ciudad y los esfuerzos por compensar el trabajo que se dejaba de hacer en la casa por ir a vender, incluyendo dejar a alguien a cargo de sus hijos e hijas. Con el conflicto armado, la vida se había vuelto insostenible ante las circunstancias cambiantes de los constantes desplazamientos. El proyecto, como lo llama Meira, nace con el acuerdo de solicitar telares de cintura en los campamentos de las bases zapatistas. Las actividades cotidianas se habían interrumpido, tanto por las condiciones materiales —desde no tener espacio para una huerta, hasta la pérdida de privacidad que conlleva el vivir en tiendas contiguas—, como por las emocionales. Después de algún tiempo y con ayuda de algunas mujeres solidarizadas con las víctimas y otras provenientes de organizaciones no gubernamentales, se reunieron para fijar precios y abrir un pequeño local en Acteal para vender los productos a quienes visitaban la comunidad con motivo de la matanza.

---

<sup>39</sup> “Las Abeja de Acteal: Historia de Las Abejas”. En *Las Abejas de Acteal*. Sitio web de la Sociedad Civil Las Abejas. [Consultado el 02/01/2017] Disponible en:

<<http://www.acteal.blogspot.com/p/historia-de-las-abejas.html>>

<sup>40</sup> M. Valle (comunicación personal, 13 de Septiembre de 2016). Los nombres reales fueron modificados por cuestiones de seguridad y privacidad.

<sup>41</sup> Real de Guadalupe y Eclesiástico, que confluyen en la Catedral de San Cristóbal.

La cantidad de mujeres que se unieron a la cooperativa no es exacta, ya que la adhesión se fue dando según se iba comunicando el proyecto entre los distintos campamentos, a través de los lazos familiares y la simpatía con los ideales zapatistas, pero estuvieron alrededor de 110 mujeres en los primeros 8 años. El esquema y los valores de la SCLA fueron aprovechados, obtuvieron apoyo del comité organizador para conseguir telares en los campamentos y el proyecto se convirtió prácticamente en la sección de mujeres de la organización<sup>42</sup>. Al inicio se tomó el nombre de Artesanías Mujeres Abejas. La cooperativa, además del objetivo productivo, se declara en lucha por la paz y la justicia y una vida mejor para las mujeres y sus familias<sup>43</sup>. Las ventas fueron buenas debido al interés despertado por las noticias y la afluencia de visitantes a la comunidad, en cantidades que sobrepasaban el turismo regular de aquella época. Ahora, aunque siguen acudiendo visitantes al sitio donde se encuentra la *Columna de la Infamia*, como memorial de la matanza, son pocas las personas que saben de Las Abejas y las artesanas, y menos aún las que compran artesanía.

Aunque varias de las cooperativas utilizan el discurso del «comercio justo» o de la independencia económica de las mujeres, pocas han surgido como respuesta interna a las necesidades de las mujeres. Normalmente provienen de invitaciones o sugerencias de quienes realizan investigación, forman parte de organizaciones civiles o religiosas o de quienes se mudan a San Cristóbal de las Casas con el objetivo de crear una «empresa social». Este tipo de iniciativas guardan una jerarquía —más o menos sutil según sea el caso— entre quienes idearon la cooperativa y quienes forman parte de ella, manteniendo la separación entre trabajo intelectual y trabajo manual. La separación responde a la clasificación racial de la población, tal como la reconoce Quijano, y que adjudica la actividad intelectual a las personas blancas y la manual a las no blancas: unas diseñan y otras confeccionan, unas dirigen y otras deben confiar en esa dirección. El discurso al que recurren la mayoría de las mujeres

---

<sup>42</sup> Existe un Área de Mujeres en Las Abejas, pero su función es más bien de apoyo que participativa.

<sup>43</sup> “Nuestro caminar”, noviembre de 2014. En *Blog de la Cooperativa Jolob Luch Maya*. [Consultado el 02/01/2017] Disponible en:  
<<http://cooperativa-jolob-luch-maya.blogspot.mx/2014/11/nuestra-historia.html>>

en la cooperativa está basado en el colectivo «nosotras», aún cuando se tuvo apoyo y se tomaron en cuenta las sugerencias de mujeres no indígenas, no parece haberse establecido una jerarquía, posiblemente gracias a la práctica habitual del consenso en las asambleas que se organizaban para planear el proyecto. Hubo una invitación para integrarse a la cooperativa, pero, a diferencia de otros proyectos, aceptarla no implicó asentir a reglas ya establecidas sino al compromiso a participar en la creación de la normativa. Evidentemente, mientras avanzó el proyecto ya no fue posible reiniciar el consenso con cada integrante nueva, pero el origen deja espacio a una discusión abierta y constante de las normas que la cooperativa necesita en cada momento.

Uno de los argumentos más recurridos en las iniciativas jerárquicas es el de la inferioridad congénita que refuerza el colonialismo interno (2006: 417), aunque la mayor parte de las veces no se habla explícitamente de inferioridad biológica, sino de una ingenuidad natural en quienes son indígenas. Las iniciativas con este perfil —que en ocasiones ya no se presentan como cooperativas sino como empresas sociales— se insertan en el esquema de solidaridad económica al exterior, aunque no existan relaciones horizontales al interior. Las relaciones de poder no son modificadas sino moderadas bajo el objetivo común de «combatir la pobreza», aún cuando los beneficios económicos no sean compartidos por igual entre todas las personas. En cambio, cuando la iniciativa surge dentro de un grupo en condiciones de igualdad, como lo sugiere Razeto (2005), la división entre quienes piensan y quienes hacen es más borrosa y, cuando sigue siendo evidente, depende de las habilidades y preferencias personales, no de la asignación *a priori* de las tareas basándose en perfiles étnicos.

Para las mujeres desplazadas en los campamentos, el proyecto primordial era la reconstrucción de la comunidad: la artesanía textil fue solamente el medio para lograrlo. Un medio elegido posiblemente porque se adaptaba bien a las precarias condiciones de vida en que ellas se encontraban —sin tierra, lejos de sus hogares, con movilidad restringida— y que les proporcionaba cohesión como mujeres porque era un saber compartido por todas. A ello hace referencia Liepitz cuando habla sobre las bases libremente escogidas, en este caso el artesanado textil, y el sentido de

pertenencia compartido, que nace de las asociaciones que ellas hacen con él como «sobrevivientes de la masacre»; además de adscribirse a la solidaridad económica (2006).

El apoyo recibido en cuanto movimiento social, fue disminuyendo junto con la cobertura de los medios y el paso del tiempo. La memoria de la lucha social de las artesanas no busca ser plasmada de manera explícita en sus productos —a diferencia de las cooperativas zapatistas que incluyen bordados con consignas— por lo que pocos compradores las identifican como parte del movimiento. No obstante, al interior del grupo, el imaginario de las mujeres sobrevivientes y en resistencia es lo que da coherencia a un esfuerzo que, desde la visión capitalista, es poco exitoso. La visión de las artesanas que tienen más de cinco años en la cooperativa coincide en que la perseverancia en el proyecto aparece más trascendental que su crecimiento.

## **2.5 Organización y gestión: colectividad en resiliencia**

Cuando los campamentos se deshicieron y las familias volvieron a las comunidades, las mujeres insistieron en mantener el proyecto y trabajar aún con la distancia, pues un un solo campamento residían miembros de distintas comunidades. Entre los años 2000 y 2002 las familias desplazadas se reintegraron a la vida cotidiana. Ello implicó una crisis para la organización, pues las ventas fueron muy escasas, los ánimos decayeron, el interés en el conflicto bajó considerablemente y la retomar el trabajo doméstico, quedaba menos tiempo para el trabajo artesanal. Para lograrlo, redefinieron las reglas internas y establecieron un comité con 14 socias, dos por cada comunidad en la que hay integrantes —Tzajalukum, Tzajalchen, Chixilton, Quextic, Chenalhó, Yachjamel y Acteal— y que sirven de portavoces de quienes no pueden acudir a las reuniones. En el comienzo, el comité fue creado para mantener comunicadas y motivadas a todas, planeando las reuniones y los talleres de bordado y confección que buscaron para mejorar la calidad de la producción. Con el paso del tiempo el apoyo externo ha decrecido, por lo que ahora el comité se ocupa sobretodo de conseguir lugares y eventos para venta. Las asambleas son mensuales y se hacen

en Chenalhó, hablan sobre cómo van «la vida y la artesanía»<sup>44</sup> de cada una y discuten si alguna necesita ayuda. Cada una lleva los productos que ha elaborado hasta el momento, revisan la ejecución del tejido o bordado y los acabados, dependiendo de ello determinan el precio que deberían tener —aunque la decisión final es de quien lo elabora—. Después reparten el dinero de las ventas, siguiendo los registros de la libreta colectiva. Tuvieron que aprender a hacer cuentas, a escribir y a hablar algo de español. Algunas lo aprendieron en la escuela, otras con la práctica y otras más no estuvieron interesadas, así que apoyan con otras cosas. Actualmente son 56 socias, de entre 13 y 60 años.

El proyecto no obtuvo el nombre ni la estructura de cooperativa hasta el 2008, luego de haber compartido experiencias de trabajo recíproco y talleres sobre derechos y resistencia cultural a través de organizaciones no gubernamentales. Se adoptó el nombre de *Maya Antsetik*, «mujeres mayas», siguiendo a la cooperativa cafetalera *Maya Vinic*, «hombres mayas», que entonces era parte de Las Abejas<sup>45</sup>. Los acuerdos con los cuales trabaja la cooperativa, fueron definidos tras varias reuniones:

- a. Trabajar con calidad
- b. Acudir a las reuniones
- c. Aceptar los cargos cuando se esté en condiciones para ejercerlos
- d. Colaborar cuando hay venta
- e. Utilizar los materiales acordados, pues cuidan que sean biodegradables y que les permitan elaborar calidades específicas de diseños
- f. Estar dispuestas a sacar pedidos aún en urgencia, lo que implica trabajar con intensidad durante algunos días y dejar otras tareas a un lado
- g. Destinar el 20% del precio final al fondo colectivo para cubrir costos de gestión, especialmente pasajes para ir a vender o los viáticos de quienes ayudan a la organización

---

<sup>44</sup> (D. Valle, comunicación personal, 13 de octubre de 2016)

<sup>45</sup> La relación actual es tensa. La cooperativa Maya Vinic se formó también como medio de sustento para las familias afectadas por la matanza de Acteal. Sin embargo, su posterior constitución como empresa y los tratos comerciales que se hicieron fueron considerados contradictorios con la racionalidad anitcapitalista de Las Abejas, por lo que ya no se les toma como parte del movimiento aunque la iniciativa no se pronunció oficialmente.

Para unirse y mantenerse en el grupo es indispensable aceptar estos acuerdos. Algunas mujeres que se integran no se sienten cómodas con este tipo de esquema. «Se desesperan porque todo toma más tiempo y más esfuerzo», como cuenta Dina, quien ha visto incluso familiares cercanas dejar la cooperativa porque prefieren el dinero inmediato de la venta directa y sienten que perderán tiempo al aceptar los cargos de servicio. Aun cuando reciben hasta 50% menos que vendiendo mediante la organización, algunas prefieren recuperar el costo del material para comprar la comida del día, a tener trabajo guardado por meses. Cada quien decide qué piezas hará y con cuál ritmo de trabajo. Cuando alguna tiene una idea y el producto se vende bien, les muestra a las demás cómo hacerlo; tal como sucedió con los aretes bordados que comenzó a elaborar Dina hace un par de años y que ahora se venden en todo San Cristóbal de las Casas. «Así pasa, si algo funciona, se ponen todas a hacerlo y luego, hay tanto, que se queda».<sup>46</sup> La producción depende de los pedidos, de la popularidad de ciertas piezas y de las preferencias y habilidades de cada artesana. En enero y febrero se elaboran menos piezas porque es temporada de cosecha de café y la mayoría apoya a su familia y comunidad con el trabajo. «No afecta tanto porque en esos meses tampoco hay venta y al café no se le puede hacer esperar». Cuando reciben invitaciones para vender en algún evento o para hacer un pedido, lo comentan, aunque tienen un acuerdo de aceptar siempre la primera vez que las contactan, continúan la relación si funciona y si se sienten cómodas, si no, siguen buscando.

El ahínco en continuar con el proyecto de la cooperativa aún habiendo superado la urgencia de la unión durante la etapa más dura del conflicto armado es una muestra de la racionalidad alterna con que fue constituida la cooperativa de Las Abejas. El trabajo artesanal es resignificado bajo el imaginario de la lucha social por la justicia y la paz, particularmente para quienes son sobrevivientes de la matanza de Acteal o perdieron familiares en ella. Para las demás este aspecto queda atenuado, en especial las más jóvenes, ante la imagen de la cooperativa como una manera segura de trabajar, puesto que saben que cuentan con el apoyo de sus compañeras tanto

---

<sup>46</sup> (D. Valle, comunicación personal, 13 de Septiembre de 2016)

para elaborar artesanía como para otras situaciones de la vida. La cooperativa no responde al imaginario capitalista, es decir, no está orientada a la acumulación de capital sino al mayor bienestar de las integrantes aunque esto implique un sacrificio en la rentabilidad. La tensión ética entre la «fraternidad» y la seguridad de la producción, como observa Weber (1991), está presente todo el tiempo pero las decisiones son tomadas con tendencia hacia la primera.

Para ilustrarlo está la celebración del primer aniversario de la cooperativa en el nuevo local. La SCLA acababa de sufrir la separación de un grupo grande por diferencias en la visión colectiva sobre la misión de exigir reparación, justicia y paz. Algunas mujeres dejaron la cooperativa por este motivo y la ruptura provocó una gran tristeza en quienes se quedaron, como ellas mismas lo cuentan. Quienes les daban *asesoría* sugerían que hicieran algo pequeño a fin de mantener intacto el fondo común, pero entre todas decidieron que hacer una fiesta era importante para levantar el ánimo. Usaron una parte del fondo para que todas las mujeres pudieran ir a festejar al local y tener una comida para ellas y quienes han apoyado a la cooperativa, hicieron una rifa para recuperar una parte del gasto y recibieron apoyo de la organización de Las Abejas para difundir el evento. La toma de decisiones es colectiva y orientada a la prosperidad, no de la producción constante y la acumulación, sino de la reproducción de la vida y la experiencia de comunidad, elementos que resalta Razeto (2005) en la solidaridad y que asocian Santos y Rodríguez (2006) a la integración social en las iniciativas autogestivas. Los mismos autores identifican que esta prosperidad de la vida suele desaparecer inmediatamente en los conflictos armados y guerras, por lo que el esfuerzo de mantenerla en una cooperativa que surgió luego de ser victimizada de modo tan violento es esencial para el grupo. La celebración fue un recordatorio de que el propósito de continuar con la cooperativa no es exclusivamente la producción artesanal, sino la experiencia común de la resistencia compartida a través del hacer artesanal, a lo que ellas se refieren como «caminar juntas». El proyecto político de justicia social y paz es intrínseco a la iniciativa y los acuerdos hechos por las artesanas reflejan su esfuerzo por construir la autonomía, transformando la intersubjetividad dentro del grupo al favorecer la toma colectiva de decisiones



mediante asambleas y obediencia al consenso, aspectos que reconoce Germaná (2002) en los proyectos de autonomía.

Este tipo de gestión y el enfoque al bienestar de las socias es poco común entre las cooperativas de la región. Fátima, ex-secretaria de la cooperativa Jolom Mayaetik —derivada de la cooperativa Jpas Joloviletik, creada por el INI y Fonart para trabajar con microcréditos y abrir canales de comercio (Nash, 1993)—, vivió los conflictos de comunicación y toma de decisiones. Ella fue elegida para un cargo por sus compañeras pero le fue dado uno de menor responsabilidad porque el comité de organizaciones no gubernamentales que apoyan a la cooperativa decidió que otra mujer era más apta para el puesto, a pesar de los 9 años de experiencia como encargada de la tienda y de supervisión de calidad que tenía Fátima: «Ellos están en su oficina consiguiendo las ventas y haciendo los tratos, no sabemos lo que pasa allí. De pronto toman unas decisiones y nos dicen que es lo mejor para la cooperativa, así que hay que aceptarlas aunque no me parecía justo».<sup>47</sup> Fátima no solamente formaba parte de la cooperativa como socia, además recibía un salario de \$4,000.00 MXN mensuales por hacerse cargo de la tienda y de la entrega de pedidos a clientes, con quienes tenía contacto directo. En una ocasión, un pedido grande llegó con retraso a la tienda porque se pasa a cada comunidad a recoger las piezas de las artesanas. Como no son acordados en conjunto y no tienen un prototipo de referencia, los tejidos llegaron con grandes variaciones de tamaño. Fátima no tuvo tiempo de medir las 900 piezas y el pedido fue entregado así, las quejas recibidas fueron el motivo aparente de su despido y salida de la cooperativa: «Me dio tristeza porque trabajé casi 12 años ahí y me gustaba, aunque también llevaba un tiempo pensando en irme porque a veces no estaba en mi casa más que para dormir y era mucho trabajo para mi marido, casi no nos veíamos» (F. Larios, comunicación personal, 17 de octubre de 2016). Hasta el momento de la conversación, ella seguía recibiendo llamadas de clientes de la cooperativa pidiendo explicaciones por defectos en los pedidos aunque no trabaja más ahí desde hace 9 meses.

---

<sup>47</sup> Comunicación personal, 17 de octubre de 2016.

Este tipo de casos es común en las cooperativas artesanales que han sido iniciadas o fundadas por personas ajenas a los grupos marginados, aun cuando se haga con una artesana o artesano como «socios» bajo los principios del Desarrollo —local, equitativo, endógeno— para combatir la pobreza. Normalmente las artesanas quedan encargadas de la producción y las organizaciones o personas «facilitadoras» se ocupan de la comercialización, que es donde las artesanas son más vulnerables. Al hacer esto, en lugar de superarse la desigualdad estructural que impide que las artesanas se enfrenten al mercado global con legitimidad, se mantienen separados dos ámbitos que en el artesanado están intrínsecamente unidos. La justicia es sacrificada en pos de la productividad, acentuando divisiones y provocando que varias mujeres prefieran dejar la cooperativa.

En la cooperativa en que trabajaba Fátima, se ofrecían cursos y pláticas sobre derechos humanos para mujeres, cosa que ella consideraba contradictoria con el tipo de gestión de la cooperativa y motivo por el que dejó de asistir. Recuerda que sus compañeras le preguntaban si iría a la siguiente plática y ella pensaba: «¿Por qué nos hablan de derechos si no nos respetan aquí mismo?».<sup>48</sup> Para lograr vender a precios más altos que los del promedio, este tipo de cooperativas ofrecen sus productos al por mayor a empresas y vendedores extranjeros —con quienes las artesanas no tienen contacto—, facilitando varias modalidades de pago, facturación y envíos internacionales<sup>49</sup>. La producción sigue realizándose en gran medida en el entorno rural en que las artesanas viven, sin la iluminación e higiene<sup>50</sup> necesarias para realizar el trabajo en condiciones óptimas. Mientras que la comercialización se da en la tienda, donde la infraestructura se concentra. El conocimiento permanece fracturado y separado por barreras materiales, la cooperativa se limita a facilitar la compra de material y la venta de producto, sin que ello modifique las modalidades de trabajo de quienes participan en ella. Pertenecer a la cooperativa implica un

---

<sup>48</sup> Comunicación personal, 19 de octubre de 2016

<sup>49</sup> Esta información fue obtenida preguntando como cliente en los locales de venta de 3 cooperativas, en uno de ellos, la administradora de la ONG que promovió la cooperativa se encontraba en una oficina detrás del local para dar informes en inglés o español mientras las artesanas atendían. En los otros dos, me ofrecieron tarjetas de contacto para aclarar detalles.

<sup>50</sup> En el sentido más amplio del término, es decir, no solamente de limpieza sino de control sobre los factores que pueden afectar el desempeño y la salud.

«ahorro» de esfuerzo para las artesanas —en transporte, medios de producción y comercialización— sin que ello afecte la relación que tienen con su trabajo y mantienen una relación instrumental, medios-fines, con la organización.

El local que tienen las artesanas de Las Abejas fue obtenido recientemente e implicó varios cambios para la cooperativa. Dina vive en San Cristóbal desde hace 12 años, pero visita a su familia en Acteal durante las fiestas, y varias de sus familiares forman parte de la cooperativa desde que comenzó el proyecto. Ella se hace cargo de recibir a las compañeras que llegan de alguna de las comunidades a atender el local que les fue cedido en el Centro Cultural TierrAdentro en la ciudad. En 2015 se desocupó un espacio dentro del restaurante que apoya al movimiento zapatista y uno de los pizzeros que conocía el proyecto de la cooperativa se ofreció a hablar con el dueño para que les cedieran el espacio a ellas. El dueño aceptó y entonces pudieron tener ahí sus productos. «Fue una sorpresa para todas», Dina comenta, «constantemente nos buscan organizaciones para apoyarnos y no se había logrado tanto como esta vez, a través de una sola persona que se comportó como un buen amigo». Les prestaron muebles para acomodar las cosas y ellas llevaron una mesa que ocupaban para vender en ferias y otros espacios. La noticia fue recibida con alegría por todas porque significaba que podrían vender con más constancia y seguridad.

Para gestionar el espacio se necesitaron nuevos acuerdos: cada comunidad debe enviar a dos compañeras para atender el local por dos semanas, al menos una de ellas debe saber escribir y poder comunicarse en español para llevar a cabo las ventas y registrarlas. Cuando llegan aprovechan para dejar los productos de sus compañeras de comunidad, acomodan y limpian el local. Frida de 14 años y Rita de 16 años aprovechan para ver el trabajo de sus compañeras, tratan de poner sus piezas a la vista para venderlas y continúan trabajando en el bordado de sus prendas. Cuando hay poca afluencia, usan la computadora que donaron a la cooperativa —para atender las redes sociales y las ventas por correo electrónico— para ver

novelas o vídeos, con lo que algunas no están de acuerdo. «Son para meternos ideas de cómo debe ser la vida».<sup>51</sup>

La cuestión de los espacios y la infraestructura es central para comprender la explotación en una región, González Casanova observa que “en tanto las instalaciones pueden ser fácilmente desmontadas y removidas por los gerentes y propietarios” (2006: 18) aumenta la debilidad de los trabajadores frente al poder de la colonialidad y del capital. Debido a que la elaboración de la artesanía textil requiere de medios de producción de bajo costo, instalarse como una marca que trabaja con una cooperativa artesanal no requiere de inversiones grandes. Se justifica la falta de espacios de trabajo con el argumento de que es mejor para las artesanas trabajar desde su casa. Además, las características de los productos hacen que su almacenamiento requiera pocas medidas: las prendas no son frágiles ni voluminosas, sólo hay que cuidar la exposición al polvo. Esto hace que la rotación de asociaciones, agencias y empresas sea alta. Son muchas las organizaciones y cooperativas cuya dirección oficial es distinta a la que tienen en el presente. Los proyectos de urbanización en San Cristóbal de las Casas, incluyen estrategias de gentrificación que devienen lentamente en despojo, sea territorial o de circuitos de distribución, y que afectan la comercialización de los productos artesanales. De esta manera se «[e]limina a buena parte de los medianos y pequeños empresarios y se ensaña con los artesanos y con las comunidades», todo ello respaldado por el discurso del desarrollo, reduciendo rápidamente cualquier sector o industria de transformación a «maquilas» (2003: 18). La situación condiciona también la ubicación de las artesanas en las relaciones de poder, no solamente durante el proceso de trabajo, sino también al momento de la compra-venta.

Al respecto, cuando la cooperativa recibe invitaciones o pedidos se comenta en las asambleas —por medio de las representantes—. Tienen un acuerdo de aceptar siempre, al menos para intentar la primera vez y decidir para el futuro según la experiencia que tengan, como hacen también con las invitaciones para vender. A pesar de contar con el local, la interacción con la clientela o los compradores ha

---

<sup>51</sup> D. Valle, comunicación personal, 20 de octubre de 2016.

cambiado poco. En una ocasión, un hombre las buscó diciendo que haría pedidos muy grandes y que, por ello, necesitaba recibir facturas. Las mujeres se organizaron para juntar el dinero y hacer los trámites necesarios para registrarse como contribuyentes, fue entonces que eligieron el nombre de Jolob Luch Maya, «tejidos y bordados mayas», pues Maya Antsetik ya estaba registrado como cooperativa. El pedido nunca fue hecho y el registro no es utilizado, la declaración de impuestos la realiza un contador por \$300.00 anuales. Hace dos años, se acercó un agente de la asociación civil francesa *Chiapas Espoir* ofreciendo ayudarlas con la elaboración de un catálogo para vender sus productos en Francia. Como la asociación apoya la causa zapatista, las mujeres aceptaron la ayuda. Realizaron un ejercicio de costos y precios, calcularon las ganancias que cada artesana tuvo durante el año. A Dina le dijeron que había ganado solamente \$3,000.00 el año anterior. «Eso es imposible, yo le pregunté que si él sobreviviría con ese dinero. Todo mundo sabe que no».<sup>52</sup> Haciendo referencia al hecho de que ella necesitaba más para vivir con sus dos hijos y que hasta ahora, a pesar de los cálculos, lo había tenido.

La solidaridad se refleja rara vez en términos de ganancia económica porque actúa fuera del intercambio mercantil. Las actividades económicas son reconocidas por la colonialidad/modernidad cuando reportan un crecimiento del capital con el paso del tiempo, si éste disminuye o permanece igual, el intercambio se considera un fracaso. La reciprocidad, en cambio, fija el valor de los gestos y bienes en función del acuerdo o compromiso entre ambas partes y no dentro de la lógica del mercado. La satisfacción de necesidades no es monetizada pero sí existe la búsqueda de un equilibrio común aún dentro de la diversidad de expectativas y requerimientos para la reproducción de la vida de las partes que participan en el acuerdo. La ayuda que reciben las mujeres de la SCLA y de la cooperativa de artesanas —junto con la red de apoyo en otras partes del país— no se percibe en los ingresos de calculados con la asociación francesa pero contribuye a su manutención. Ninguna de las mujeres hace su vida exclusivamente con los ingresos de la artesanía. La mayoría tienen terrenos en su comunidad y siembran hortalizas para autoconsumo, reciben ayuda de sus

---

<sup>52</sup> D. Valle, comunicación personal, 13 de septiembre de 2016.

hijas e hijos y muchas veces se apoyan entre ellas para preparar alimentos o hacer otras tareas en caso de que deban salir de la comunidad.

Sin que sea explícito, las integrantes de la cooperativa prefieren colaborar solamente cuando la comunicación con la otra parte es franca y conocen mínimamente el proceso para comercializar los productos una vez que son entregados los pedidos. Los principales encargos que tienen son de bordados sobre prenda terminada —éstos para un comprador con una tienda en Texas y para la iniciativa Malacate Taller Experimental—, además una compradora de Monterrey hace pedidos de blusas ya elaboradas indicándoles solamente las figuras que prefiere. Normalmente buscan conservar cierta libertad para crear y comprensión con el tiempo que toma completar la producción. En meses pasados se acercaron a las tiendas especializadas que se encuentran en la zona turística de la ciudad porque ofrecen una variedad adecuada a la gente que está dispuesta a pagar precios más altos por piezas más acordes a las tendencias en diseño. No obstante, los contratos que ofrecían a las artesanas no concordaban con la racionalidad de la cooperativa, pues incluían condiciones de exclusividad sobre los diseños y el pago por pieza no es negociable. Tras intentar con algunas marcas decidieron no buscar más.

Una de las primeras empresas que visitaron fue Corazón Artesanal dirigida por María Esther Martínez León Valdez y que obtuvo capital para comenzar a operar a partir de una campaña de recaudación de fondos, vía donaciones hechas virtualmente a partir de la plataforma Fondeadora a cambio de productos —como postales y artículos decorativos pequeños—. La suma acumulada fue de más de \$60,000.00 MXN. La presentación oficial en las redes describe a la empresa como «un grupo de 34 personas, entre artistas del telar, artistas del bordado, talabarteros, costureros, diseñadora, encargadas, fotógrafas, editores de vídeo, especialista del sonido, etc.»<sup>53</sup> que contribuye con talleres voluntarios de tendencias y desarrollo de producto para las artesanas y artesanos con que trabaja. Cuando Dina se acercó a pedir informes para unirse en la tienda del Andador Guadalupe, le especificaron que

---

<sup>53</sup> *Nuestro Equipo*, Corazón Artesanal. [Consultado el 23/01/17] Disponible en: <<http://www.corazonartesanal.com/quienes-somos/nuestro-equipo/>>

los diseños que se desarrollan en los talleres se convierten en propiedad exclusiva de la empresa y salen bajo la autoría de la diseñadora y creadora del proyecto. Los productos textiles, de alfarería y de talabartería son vendidos en línea en un promedio de \$1,000.00 MXN remarcando que se da una remuneración justa bajo el esquema de Comercio Justo. Entrar a preguntar a las tiendas es ya un reto debido al racismo que prevalece en las relaciones comerciales: «como nos ven indígenas<sup>54</sup>, no nos dejan entrar a la tienda o nos ven mal cuando nos acercamos porque creen que vamos a copiar los diseños o robar». <sup>55</sup> Los diseños se consideran susceptibles de ser «robados» aun cuando son leves variaciones de las prendas ya elaboradas por las artesanas y aunque se promociona su *legado cultural*. De algún modo, se aceptan como contemporáneos y deseables los objetos creados pero no así a quienes los producen. La idea del robo de diseños exaltados como colectivos en el entorno rural pero exclusivos y privados en el entorno urbano es un reflejo de la apropiación de los saberes y creatividad de artesanas y artesanos en condiciones de marginalidad. Esto es, a su vez, una prolongación de la apropiación de saberes y símbolos instaurada por la colonialidad/modernidad como una práctica legítima que permite vaciar de sentido los significantes de los grupos de menor jerarquía en la clasificación social. Además, exigir la exclusividad de la producción de cierto diseño sin proveer de un contrato laboral no es una práctica muy distinta a la de la acaparación, pues el trabajo es pagado como maquila y el único canal de venta permitido es la empresa misma.

La dirección a través de relaciones verticales y la vigilancia constante de las actividades son componentes importantes del modelo de productividad del capitalismo. Los esfuerzos constantes de reorganización se derivan de la conciencia colectiva de Las Abejas: Una organización centrada en lo humano requiere de una flexibilidad y apertura totales hacia las contingencias de la vida. En ocasiones esta tendencia es vista desde el exterior como fragilidad y falta de disciplina,

---

<sup>54</sup> En la mayoría de los estudios sobre artesanía indígena se toca el tema de la representación y las relaciones de poder entre personas *indígenas*, *mestizas* y *coletas* como el de Christine Kovic y Christine Eber (2003). Sin embargo, hay pocos registros desde la visión; una de ellas es la de Ruperta Bautista Vázquez, literata maya y escritora de obras de teatro.

<sup>55</sup> R. Montes, comunicación personal, 25 de octubre de 2016.

atribuyéndole la falta de éxito comercial, ante la imposibilidad de vislumbrar un esfuerzo colectivo que no lleve a la acumulación de capital. Al dirigir la cooperativa sin intermediarios, las mujeres de Las Abejas confrontan la realidad desde la totalidad social, pues no existe compartimentación del conocimiento y las experiencias (Germaná, 2002). Todas se encuentran expuestas a las dificultades de la producción y de la venta y ello les da una visión más amplia de lo que implica el trabajo artesanal. Es verdad que quienes venden por su cuenta también conocen estas dificultades: en esos casos, hay más susceptibilidad a aceptar las desigualdades como normas. El diálogo constante entre las integrantes de la cooperativa, aunado a los principios de la organización, propicia un análisis más profundo de la situación y abre la posibilidad a tomar una postura al respecto.

Cuando el discurso de otros grupos se ubica en el combate a la pobreza, las mujeres de Las Abejas colocan el horizonte en la autonomía. Una vez más la finalidad no es plenamente económica. No significa que no haya disposición a mejorar para obtener mayores ingresos, sino que una actividad pensada para «sostener la lucha» —como Meira, Dina, Elia y otras lo expresan— no puede acceder a contradecirse en pro de mayores ingresos económicos. En una ocasión, alguien les invitó a participar en un programa para obtener fondos gubernamentales para la cooperativa. Fueron algunas de ellas a la reunión de introducción y finalmente prefirieron quedar fuera. «El objetivo era convertirnos en una empresa para tener más dinero. Nosotras no somos una empresa ni queremos serlo, mejor seguimos solas».<sup>56</sup> Cuando les ofrecen «ayuda a cambio de nada», tampoco se sienten cómodas, pues no quieren aceptar trabajo *gratis* de otras personas, todo debe ser un esfuerzo mutuo. La solidaridad no es asistencia, un acto solidario exige condiciones de igualdad y el reconocimiento de la humanidad en la otra persona, mientras la asistencia mantiene la distancia y refuerza las relaciones verticales. La conciencia sobre cómo el asistencialismo estatal y privado desarticula los proyectos de emancipación es común a la mayoría de las mujeres en la cooperativa. Mientras la academia y las organizaciones no gubernamentales no reconozcan que su intervención implica la convivencia de dos culturas iguales, sin que una guíe la evolución y el bienestar de la otra, no será

---

<sup>56</sup> E. Valle, comunicación personal, 17 de octubre de 2016.



posible el diálogo intercultural en la gestión del artesanado y continuarán primando las relaciones de poder hasta ahora establecidas.

## **2.6 Producción: creación y trabajo**

En un entorno rural como el que comparten las integrantes de Las Abejas, las mujeres aprenden a bordar y tejer en familia, de la madre o de tías y abuelas, y los productos son destinados normalmente al uso doméstico. La edad promedio para comenzar a aprender es de 6 años, iniciando con bordados pequeños y simples y algunos nudos o trenzados, si el interés continúa se avanza en complejidad. Cuando se juntan con otras mujeres, practican o aprenden nuevas figuras y el espacio está abierto para los niños si así lo desean. Quienes se han trasladado a la ciudad desde jóvenes solamente aprenden las técnicas si tienen contacto con una mujer que las conozca y reconocen que no alcanzan la calidad de quienes aprenden y practican desde niñas, como lo comenta Fátima por experiencia propia. El interés por aprender a bordar y tejer surge en algunas al ver a sus madres y tías hacerlo pero, para quienes no es tradición familiar, surge muchas veces de la necesidad de tener un medio de subsistencia. Varias mujeres deciden aprender a tejer y a bordar porque son más visibles como artesanas que como campesinas y bajo esa adscripción tienen la posibilidad de acceder a apoyos, participar en talleres o integrarse a esquemas cooperativos. Este fenómeno es identificado por Quijano al analizar lo que se conoce como economía rural al expandirse la globalización, destacando que la artesanía no estaba presente como sector diferenciado antes de la industrialización y que «en los sectores rurales, era ciertamente muy reducido, y su crecimiento en ciertos países o regiones de ellos es más bien reciente» (2014c: 147). Con ello se evidencia que la tendencia a industrializar no erradica los procesos de trabajo artesanales, más bien los promueve y los integra a nuevas modalidades en que se subsumen total o parcialmente al capital.

Quienes han formado una familia realizan tareas domésticas como lavar ropa, cocinar, cuidar de sus hijas e hijos, comprar provisiones para comer, cuidar a los

animales en casa, atender la huerta, ir por leña, etcétera, todo ello entre las 4 y las 18 horas del día. Entre estas actividades realizan el bordado o tejido. Como hay pocas mujeres entre 11 y 14 años que continúen estudiando, ayudan a sus madres con actividades similares y usan parte de su tiempo libre para tejer o bordar, distribuido entre los quehaceres y actividades sociales. A Rita y Frida, de las integrantes más jóvenes en la cooperativa, les permite enfocarse en piezas más elaboradas, como la blusa tradicional que además de ser tejida en telar de cintura lleva un bordado con una puntada que sobresale del tejido. Para hacerla es necesario más hilo del habitual y cuidar que cada puntada tome la misma cantidad de hilo para lograr el efecto afelpado. Esta prenda es rara vez hecha para comercializarse fuera de la comunidad, cada artesana ha elaborado su propia blusa de acuerdo a sus preferencias, dentro de lo que el diseño permite. Si continúan produciéndola, es para venta dentro de la misma comunidad, ya sea para las niñas o para las mujeres que no saben tejer o bordar. En cambio, las blusas bordadas sobre manta, los aretes, las pulseras y las servilletas son hechas expresamente para la venta fuera de la comunidad, es decir, son concebidas como mercancías desde el comienzo. El proceso de trabajo en las prendas de uso doméstico no se encuentra subsumido al capital, en varias ocasiones el intercambio se hace en forma de trueque, es decir, no pasa por el mercado. Mientras que en la producción para la venta, aunque el proceso se realiza fuera de las relaciones de dominación que impone el capitalismo sobre la fuerza de trabajo, en el momento en que el producto ingresa al mercado, se debe someter a sus reglas.

La dedicación no tiene que ver exclusivamente con el tiempo sino con el desgaste físico. Meira, su hermana Elisa, y las mujeres con más de 40 años tienen problemas de vista y de pulso. «Creo que es por tanto que lloramos con la matanza, porque nos lavábamos los ojos con agua fría para dejar de llorar y eso nos lastimó la vista»,<sup>57</sup> comenta ella. También influye el poco acceso a servicios médicos y la falta de iluminación adecuada para trabajar, pues algunas solamente pueden trabajar en la noche y no cuentan con instalación eléctrica en sus casas y, cuando la tienen, la intensidad de la luz o la colocación de los focos no es la óptima para el trabajo que realizan. Además de las limitaciones físicas, influye el nivel de dependencia al ingreso

---

<sup>57</sup> M. Valle, comunicación personal, 10 de septiembre de 2016.

por la artesanía. Quienes se apoyan más en él prefieren hacer piezas simples —como brazaletes, diademas, servilletas y blusas de manta— para producir más y aumentar sus posibilidades de vender a pesar de que la ganancia es menor, porque requiere una inversión baja y se puede trabajar con remanentes de material de otros trabajos. Quienes tienen más estabilidad económica y más contacto con el comercio se dan el tiempo de experimentar e intentar nuevos diseños, como Dina, quien ha buscado otros modelos de blusa y Cris quien ha desarrollado motivos distintos a los tradicionales pero aún siguiendo los patrones romboidales.

Las propuestas creativas son iniciativas individuales y forman parte de la misma práctica. La diferencia más marcada con otras áreas como el diseño o el arte, es que en la artesanía la socialización de las propuestas es vista como parte del proceso y no como una disrupción. Las mujeres aceptan haber reproducido modelos de otros grupos, de otras comunidades y de otras mujeres, aparentemente sin problema, y tampoco parecen consternadas por las reproducciones de sus ideas. El sentido de la autoría en el proceso artesanal no está tan entrelazado a nociones de propiedad o exclusividad, sin que esto implique que las creaciones sean todas consideradas tradicionales ni propias de la cultura comunitaria o maya. La reproducción de modelos o estilos es más bien vista como una adopción que como una apropiación. En ocasiones hacen referencia al uso de ciertas combinaciones de colores como más adecuadas que otras, dejando entrever que existe una especie de estética dentro de la cual desarrollan los productos pero ésta parece más asociada a la localidad que a lo ancestral. Sin que se aborde la diferenciación de arte o artesanía, se reconoce el proceso creativo paralelo al proceso de trabajo como un ejercicio individual, aunque poco tiene que ver con la adhesión a los valores que el arte ensalza en la racionalidad eurocéntrica y capitalista. El arte dentro de la artesanía no se asocia a lo extraordinario, genial e independiente pero ello no impide hacer una lectura de este tipo sobre los objetos que se producen y estimarlos como arte sin tomar en cuenta la intención y las convenciones con las que fueron elaborados.

La flexibilidad del proceso de trabajo y la creatividad implicados en el artesanado apoya la visualización dentro del esquema desarrollista desde dos

perspectivas: como industria rural o como industria creativa o cultural. En México, el segundo enfoque es el más popular y es, de hecho, el propuesto por UNESCO a través de su programa Artesanía y Diseño;<sup>58</sup> en él, se contempla a la artesanía como potencia para crear empleos y mejorar la imagen del Estado. En cuanto a la visión de las industrias rurales, las artesanías se consideran parte de la economía junto a las actividades de agricultura, ganadería y transformación de materia prima, como la elaboración de alimentos típicos de la localidad. Dirigir al artesanado como parte de la industria cultural creativa en las geografías que han sido colonizadas, es muy distinto a hacerlo en Europa y algunos lugares de Asia —donde es considerado industria rural, o bien como arte, con sus respectivas nociones de desarrollo— pues las relaciones comerciales se encuentran marcadas fuertemente por el racismo. Por otro lado, la idea de que la presencia de la figura de empresa en el ámbito productivo garantiza el bienestar social, descarta la existencia de necesidades que no están ligadas al mercado. En la antología de entrevistas realizada a artesanos de La Paz, Bolivia, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, se menciona una de las complejidades que impone el mercado sobre los procesos de trabajo artesanales y es que «ahora un artesano es productor para ser comerciante». Las relaciones de poder en el mercado empujan al artesano a participar no como productor sino como «comerciante de su propio producto» (Lehm & Rivera Cusicanqui, 1988: 140), pero en el caso de las mujeres, esta dualidad pocas veces es reconocida. El imaginario de la mujer artesana recluida al ámbito doméstico, sin habilidades para acercarse por su cuenta al mercado, está detrás de varios proyectos de cooperativas e iniciativas empresariales de artesanía. La desigualdad provocada por la matriz de poder colonial no es abordada y las organizaciones y asociaciones civiles pasan del acompañamiento en las actividades y el proceso de trabajo a la imposición de sentido cuando el enfoque es la modernización y no la adecuación de éstos bajo perspectivas interculturales.

---

<sup>58</sup> El programa fue ejercido hasta el 2007 y después se detuvo sin que haya documentos oficiales que expliquen los motivos. Ver: *Artesanía y Diseño. Construir la confianza - La artesanía, elemento del desarrollo*, UNESCO.

El arte popular mexicano comenzó a ser exaltado como tal al mismo tiempo que el muralismo «mexicano», negando toda relación con otras tradiciones y espacios, para transmitir la idea de *autogénesis* o singularidad nacional durante el periodo de Álvaro Obregón (Garduño, 2010: 3). El muralismo fue visto como el arte patrio de la modernidad y la artesanía como evidencia de una cultura propia surgida en el pasado lejano. El primero contaba con artistas e intelectuales que —vestidos de obreros y jugando a ser técnicos manuales— autogestionaban sus proyectos culturales, en cambio, la artesanía corrió a cargo del Estado y «la elite cultural local se responsabilizó de su manejo y exhibición» (Garduño, 2010: 30) mientras indígenas y campesinado la producían al gusto de los expertos, con poco espacio para la creatividad individual, impensable en los «pueblos originarios» de vida simple y necesidades básicas.

Con ello, la idea de la artesanía como motor del desarrollo desde las industrias culturales mantiene ocultas las relaciones de poder y las condiciones de vida de la mayoría de las personas que se dedican a ella. La insistencia en la creación de nuevos diseños y la mejora de calidad no se hace con vistas a un cambio social o económico en el sector artesanal, sino en un aumento de la productividad para la comercialización de mercancías que toman como valor agregado la diferencia colonial disfrazada de patrimonio cultural. La ideología del desarrollo permite traducir ventas en ingresos directos y ver el aumento de ingresos como automática reducción de la desigualdad. No obstante, sin el acceso a servicios públicos y de salud, educación e infraestructura, las condiciones de trabajo y de vida de la población artesana, cambiarán muy poco o muy lentamente. Además, al hacer un desglose de costos a la usanza occidental, el tiempo dedicado al aprendizaje de las técnicas no es tomado en cuenta como inversión, cuando es considerado así en otras ocupaciones. Aparentemente hay ciertos factores que entran en la ecuación del desarrollo y otros que son invisibilizados. Por ejemplo, el bordado de *pepenado* —técnica utilizada en varias regiones del mundo— que requiere del aprendizaje de series de números para lograr un diseño mediante el conteo de hilos, es exaltado como saber matemático pero quien lo elabora no se considera «mano de obra calificada» por ello. El arte popular, como es comunicado por las instituciones,

modula las expresiones culturales indígenas y campesinas a un lenguaje inteligible y agradable para el mundo occidental, decidiendo qué aspectos de él traducir, qué otros cambiar y cuáles descartar.

Es conocido el caso de las *soñadoras de Tenejapa*, en que 10 mujeres soñaron que la patrona de la comunidad, Santa Lucía, les pedía un huipil brocado, una técnica que no se conocía en la comunidad después del «tiempo de hambre», la Revolución. Al hablar al día siguiente sobre su sueño e interpretarlo como una señal, decidieron visitar las comunidades vecinas de Chenalhó y San Andrés Larráinzar para aprender la técnica. Lograron hacerlo tras tres meses de estudio y volvieron a reunirse para elaborar el huipil entre todas. La mezcla de diseños y técnicas junto con las adaptaciones que debieron hacer para las piezas con que contaban dieron paso a nuevos motivos y patrones (Morris, 2009: 86). También existen razones menos místicas o identitarias como el reproducir las figuras que ven en la ropa industrial u otros productos, entre ellos osos con corbata, mariposas y corazones. Es una tarea complicada indagar qué es tradicional y qué no lo es, qué conserva un significado maya y qué es innovación reciente. Aunque es verdad que la mayoría de turistas buscan adquirir piezas auténticas de la «cultura indígena». Las mujeres con quienes conversé sobre el tema adjudicaban a los diseños una tradición más bien comunitaria que una maya o milenaria y los colocan en su vestimenta para ser identificadas con su lugar de nacimiento. El sentido de pertenencia pareciera ser más inmediato, poco relacionado con el imaginario de las ruinas prehispánicas. El discurso sobre la antigüedad de los motivos mayas plasmados en las prendas y tejidos es más bien institucional, algunas artesanas lo reproducen con comentarios sobre lo que dicen «los expertos» o «los que saben del tema».

Algunas agencias gubernamentales, organizaciones y asociaciones civiles promotoras de artesanía enfocan sus esfuerzos en el «rescate» de técnicas e iconografía considerada prehispánicas y, por lo tanto, auténtica cultura maya<sup>59</sup>,

---

<sup>59</sup> La referencia más común hecha por Walter Morris son las representaciones de textiles en algunas estelas de Yaxchilán que muestran patrones de rombos en la vestimenta de los nobles. No obstante, este tipo de motivos se encuentran presentes en otras sociedades, de modo particularmente similar en los tejidos típicos de Letonia. Cf. Aleksandra Dzērvītis y Lilija Treimanis «Latviešu Jostas».

haciendo especial énfasis en el estudio de los textiles antiguos para ser reproducidos por las artesanas. El Centro de Textiles del Mundo Maya cuenta con préstamos y una sala de investigación para artesanas a los que se accede mediante cita por correo electrónico. Estos recursos tienden a destinarse exclusivamente a las artesanas que ya comercializan sus productos en los espacios institucionales, cuya estrategia de mercadotecnia es ofrecer las piezas como «arte textil indígena»<sup>60</sup> a coleccionistas y galerías extranjeras (Morris, 1996). La distinción entre artesanía y arte textil determina el precio en el mercado de productos elaborados de la misma manera y en las mismas condiciones.

La patrimonialización del trabajo artesanal indígena y su asociación con la época precolombina han llevado a fragmentar un proceso de producción en dos clases sociales. Por un lado, el elitismo llama arte popular a la artesanía cuando se encuentra dentro de y controlada por una agencia, organización o asociación reconocida o cuando forma parte de la colección de alguno de los integrantes del grupo. Por otra parte, la producción de artesanías se mantiene en condiciones precarias al considerarse tradicionalmente indígena y, por lo tanto, prehispánica. Se generan anacronismos que insisten —sutilmente y con ideas románticas— en que una persona indígena está acostumbrada a trabajar sin equipo ni higiene suficientes como parte de costumbres milenarias. Hasta hace unos años, Fonart comenzó a abordar las cuestiones de salud y seguridad en el artesanado, dirigiéndose especialmente a aquellas de alto riesgo, como la orfebrería y la cerámica, y con miembros de talleres bien posicionados en el comercio<sup>61</sup>.

El sentido de los símbolos plasmados en las piezas y la historicidad de las técnicas artesanales se mantienen como temas académicos, su conocimiento es un

---

<sup>60</sup> Habría que analizar las implicaciones de tal título y si fue decisión de las artesanas o de los dirigentes de la iniciativa.

<sup>61</sup> Fonart firmó un convenio con el Seguro Popular para afiliar a artesanos y sus familias. Son pocos los artesanos independientes o de pocos recursos que se registran y menos aún las mujeres. Como parte del programa de Salud Ocupacional, Fonart ha entregado paquetes de salud en los talleres certificados. El paquete varía dependiendo de la rama pero incluye siempre una lupa con luz integrada y casi siempre un mandil. Ver: Artesanos reciben apoyo para impulsar su producción, 7 de marzo de 2015, *Milenio Novedades*. [Consultado el 22/01/17]. Disponible en : <<http://sipse.com/milenio/artesanos-yucatecos-reciben-apoyos-impulsar-produccion-140865.html>>

privilegio y un misterio a resolver por los eruditos. Esta compartimentación del saber, que además ignora o desdeña las posibilidades infinitas de la resignificación, es una característica de la racionalidad instrumental moderna. Valorar, exhibir y comercializar los productos artesanales es tarea de las clases dominantes, elaborarlos es trabajo del polo marginal. Lejos de luchar contra la naturalización de las relaciones de poder en el mercado artesanal, estas se refuerzan desde las políticas y programas públicos o privados, sumados a la dinámica empresarial en el sector. Es importante la observación de Mario Agustín, un artesano miembro del taller Casa 11 Patios en Pátzcuaro, Michoacán, durante un foro en la Cámara de Diputados para discutir una Ley Federal Artesanal: «El artesano, también genera empleos a los trabajadores que laboran en las dependencias gubernamentales que tienen que ver con el sector artesanal» (2013: 44). Las cooperativas y organizaciones, en un momento pensadas para aumentar la agencia o capacidad de negociación de artesanas y artesanos de bajos recursos en el mercado mediante compras y ventas colectivas han tendido más bien a suplantarse a los comerciantes y acaparadores, ahora dentro de esquemas de «comercio ético» o «filantropía»<sup>62</sup> sin que se reporte un beneficio contundente a las artesanas.

Antonia inició a los 15 años un grupo de artesanas con las mujeres de su familia: su madre, dos hermanas y dos cuñadas. Decidió hacerlo porque pensó que así podría trabajar pedidos más grandes y con más rapidez, venden sus piezas en el mercado de San Juan Chamula, donde vive con su madre. Actualmente cumplen con pedidos para la diseñadora Carla Fernández y para el Hotel Bo, entre otras marcas y empresas. «Venden nuestras cosas en tiendas caras de la ciudad. Nunca he ido, pero me gustaría verlas»<sup>63</sup>. Uno de sus hermanos, dedicado a la peletería y cuyo puesto se encuentra en contraesquina, les presta su cuenta bancaria para que los clientes hagan ahí los depósitos con el costo de envío del pedido. Antonia se pone de acuerdo sobre el diseño por medio de su teléfono móvil con conexión a internet, intercambia imágenes y medidas y fija la fecha de envío. Después, se reúne con las demás y les

---

<sup>62</sup> Algunas organizaciones como *Borderlands Solidarity Economy Initiative* o el programa de textiles de la Universidad de California contribuyen a la compra de textiles, la donación de becas de estudio a hijos e hijas «sobresalientes» de artesanas y viajes para que algunas artesanas se presenten en EUA.

<sup>63</sup> Comunicación personal, 26 de octubre de 2016.



explica cómo son las piezas, se reparten el trabajo, cuando es necesario acuerdan colores y diseño, y entre todas fijan la fecha límite. Aunque almacenan los productos en casa de Antonia y su madre, cada una trabaja en su propia casa. El día indicado, juntan la mercancía, la guardan en bolsas y Antonia o su madre las llevan a San Cristóbal para recoger el depósito y enviarlas por paquetería. Antonia comenzó a aprender a trabajar la lana a los cuatro años, su madre le enseñó gran parte de lo que sabe. El puesto ya lo tenía su mamá desde hace más de 20 años pero ella fue desarrollando nuevos productos porque le gusta experimentar con la lana. Entre todas elaboran colgijes, mantas y prendas con distintas técnicas, además del enredo de lana teñida de negro típico de Chamula.

Al preguntarle qué le habría gustado cambiar en todo este tiempo me dice que «si hubiera estudiado, sabría hacer las cosas todavía mejor».<sup>64</sup> Antonia, al igual que sus hermanas, no fue a la escuela porque en su familia, como en muchas de la región, la educación no se considera necesaria o adecuada para las mujeres y tampoco existen recursos económicos para sostenerla mucho tiempo. Ella es la única que no está casada y aunque le gustaría tener una familia, piensa que el tener ingresos propios le ha permitido más tiempo para estar sola y elegir. El grupo tiene pedidos al menos cada dos meses, el más constante es el del Hotel Bo, que encarga 150 animales de lana dándoles libertad de diseño y que les ha ayudado a tener tiempo y recursos para inventar nuevas figuras y técnicas. Su apertura para experimentar es lo que le ha ganado más pedidos y la confianza de nuevos clientes. No siempre trabajan todas al mismo ritmo, por lo que, aunque cada una recibe su pago, los pedidos los completan según la velocidad a la que avancen. «Depende mucho de la técnica o pieza, algunas son más sencillas para unas y para otras son difíciles, nos vamos ayudando».<sup>65</sup> Antonia es la única que se dedica exclusivamente a la venta y la artesanía, las demás comparten su tiempo entre otras tareas, similares a las que realizan las mujeres de Las Abejas, además del cuidado de las ovejas que es especialidad de la comunidad.

---

<sup>64</sup> Íbid.

<sup>65</sup> Íbid.

Vale la pena revisar rápidamente el caso de Carla Fernández, hija del museógrafo Miguel Ángel Fernández Villar, antiguo director de museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y actualmente encargado del Museo Barroco. Carla Fernández creó la marca homónima en el año 2000 y estableció el Taller Flora a modo de laboratorio textil itinerante en que desarrollaba nuevos diseños con artesanas de distintas partes del sur del país. El proyecto obtuvo el premio *Prince Claus* de Países Bajos a la cultura y desarrollo por «promover un método de diseño basado en las confecciones indígenas»<sup>66</sup> y tras el cual publicó un libro<sup>67</sup> con un estudio sobre la construcción de prendas *indígenas* basada en cuadros y rectángulos. Dicha particularidad ya había sido expuesto en documentos históricos y recopilada por publicaciones como la revista *Antropología Mexicana* en su número *Indumentaria Prehispánica*<sup>68</sup>. La diseñadora asegura que «trabaja cercanamente con artesanos en cada proyecto» y que «[l]os artesanos se vuelven socios y son compensados justamente por sus contribuciones»,<sup>69</sup> sin embargo, es complicado identificar la modalidad en que Antonia participa cuando no percibe ganancias ni utilidades por su trabajo y la comunicación principal está basada en un mensaje de texto y un depósito bancario para los pedidos. Antonia, de cualquier modo, se manifiesta «orgullosa de producir para marcas importantes». Este tipo de «colaboraciones» no son poco comunes, especialmente porque la comprobación de la veracidad de las afirmaciones, considerando el anonimato en que se mantienen los grupos de artesanas y artesanos, es casi una suerte. Con ello no descarto la posibilidad de que se trabaje como lo dice la página en línea con otras personas dedicadas al artesanado, pero no podría decirse que sea algo generalizado. La dirección creativa dentro de las empresas que emplean artesanas como productoras o como proveedoras no solamente corre a cargo de personas formadas en diseño, hay varios casos en que el proyecto es dirigido por antropólogas o contadoras que

---

<sup>66</sup> Fernández, C. (2013) *Carla Fernández's Taller Flora: Empowering Creativity in the Communities, Change Makers*, [Consultado el 22/01/17]. Traducción personal. Disponible en: <<https://www.changemakers.com/fabricofchange/entries/carla-fern%C3%A1ndez-taller-flora>>

<sup>67</sup> Fernández, C. (2005) *Taller Flora*. Disponible en: <[http://carlafernandez.com/downloads/libro\\_carla\\_fernandez.pdf](http://carlafernandez.com/downloads/libro_carla_fernandez.pdf)>

<sup>68</sup> Núm. 17, enero - febrero, 1996

<sup>69</sup> *About*, Carla Fernández. [Consultado el 22/01/17] Disponible en: <<http://carlafernandez.com/es/about/>>

realizaron trabajo de campo o proyectos «sociales» con artesanas. En ambos casos, quien tiene una formación universitaria —independientemente del área en que la haya realizado—, es quien asume la dirección del grupo a modo de trabajo intelectual.

Los recursos que requiere cada técnica determinan en gran medida la libertad de formas y aplicaciones a las que puede acceder la artesana. Para las mujeres que trabajan con lana, la cantidad de colores y tamaños de la fibra es más amplia pero sus aplicaciones más reducidas por el peso de las piezas y su textura, para quienes bordan o tejen con algodón, los colores están determinados generalmente por la oferta en el mercado y la aplicación de sus técnicas es menos variada. La blusa bordada en manta, la pieza que más produce la cooperativa de Las Abejas, se elabora según la disponibilidad de las telas en colores y anchos, por lo que no existe planeación de tallas o de colorido. Los materiales los compran con los proveedores de sus comunidades, quienes a su vez compran en San Cristóbal de las Casas en tiendas especializadas o puestos del mercado. Hay gran interés por la innovación en las prendas tradicionales, especialmente porque responde a necesidades simbólicas de las mismas artesanas, pero en las hechas exclusivamente para venta sólo se juega con los colores y las escalas de los bordados. Tras mostrarles imágenes de algunos diseños de «inspiración artesanal», algunas, y particularmente las jóvenes, manifestaron interés por intentar con nuevos diseños, pero no todas se reconocen capaces de crear o experimentar. Las seis mujeres que cuentan con máquinas de coser, recibieron cursos de confección hace varios años y elaboran vestidos para mujer, camisas para hombre y ropa para bebé en manta a los que aplican bordados. Ocupan bastante tiempo y recursos en confeccionar estas piezas, no se venden tan fácilmente y tampoco obtienen una ganancia correspondiente porque temen poner un precio que saldría del rango de los productos que elaboran sus compañeras.<sup>70</sup> Tratan de estar al tanto de los precios en el mercado de Santo Domingo para medir los suyos, reconocen la fuerte competencia en la zona y saben que de diferenciar sus productos tendrían mejores oportunidades de venta. La dualidad de artesanas y comerciantes es asumida por la cooperativa con poca intervención externa en cada

---

<sup>70</sup> F. Arcos, comunicación personal, 22 de octubre de 2016

ámbito, aunque ya al interior, hay integrantes que prefieren dedicarse solamente a la elaboración y otras que disfrutan también de la venta.

El interés que han generado agencias de cooperación, asociaciones civiles e instituciones privadas en la artesanía ha provocado que más gente busque dedicarse a su elaboración o comercialización, particularmente por los apoyos financieros o en especie que se ofrecen al sector. Fátima y Dina concuerdan con que hace ocho años había menos artesanas y menos artesanías. «Ahora muchas quieren ser artesanas porque tiene sus ventajas, pero no todas trabajan bien, sólo intentan copiar lo que ven».<sup>71</sup> La baja disponibilidad de otras ocupaciones o empleos refuerza aún más esta tendencia, provocando que la oferta exceda a la demanda y que la libertad de las artesanas para elegir el precio se reduzca considerablemente. Las pocas mujeres que tienen acceso al mercado, ya sea por medios propios o como parte de alguna cooperativa, son quienes deciden el precio de compra de las piezas que elaboran las mujeres sin contacto directo con los compradores. Hay mujeres que subcontratan a sus vecinas o familiares no afiliadas a cooperativas para poder entregar más piezas a nombre propio y obtener una ganancia mayor al venderlas a la cooperativa o a quienes tienen puestos de venta fijos en el mercado del atrio de Santo Domingo. Esta práctica parece responder a dos factores: uno es la configuración del mercado en las regiones rurales y otro es el colonialismo interno, al que hace referencia González Casanova (2006: 415).

El mercado genera una interdependencia entre los ámbitos rural y urbano, quedando las ciudades como centros de gobierno. La escala de integración a este mercado depende de la cercanía a los puntos de intercambio, estén o no dentro de la ciudad. Las mujeres que rara vez salen de los parajes, que son a quienes subcontratan, pueden encontrar en este tipo de trabajo un ingreso más inmediato que el que obtendrían si acudieran a los centros urbanos o los mercados comunitarios a vender. Sin embargo, el encargo por parte de sus vecinas no difiere mucho en precio al que imponen los acaparadores o *coyotes*. Las mujeres que tienen mayor movilidad y que pertenecen a alguna cooperativa o grupo de artesanas

---

<sup>71</sup> F. Larios, comunicación personal, 13 de Septiembre de 2016.

conocen la diferencia de paga entre las organizaciones, iniciativas o asociaciones de la ciudad y los coyotes y lo aprovechan en su favor al reproducir —en sus vecinas o familiares— la explotación de que fueron víctimas y de la que se habla frecuentemente en los espacios en que ellas interactúan ahora. En ocasiones se reproduce el discurso sobre cómo quienes tienen menos ingresos en realidad aspiran a menos y, por ello, no es inconveniente pagar poco a quien necesita poco. Esta última idea es proveniente del patrón de poder, simultáneamente sufrida y reproducida por las artesanas como una especie de ley natural. La mayor parte de las personas que tienen puestos de venta en los mercados urbanos suelen ser comerciantes y cada vez menos veces se dedican también al artesanado, aún así, se presentan ante turistas y visitantes bordando o tejiendo para dar una imagen «auténtica».<sup>72</sup> Dentro de la colonialidad/modernidad capitalista es incómodo imaginar a los polos marginales reproduciendo la explotación de las que las clases dominantes hacen uso.

Cualquiera puede hacer artesanía sin ser artesana, pero no cualquiera puede participar en su comercio, aún siendo una destacada artesana. Estas tensiones internas generadas por las promesas de desarrollo parecen ser manejadas de otro modo por las mujeres de Las Abejas: les divierte que haya piezas que no se han vendido en dos años y aceptan de buen humor que a veces venden mejor los productos de sus compañeras que los propios. «El trabajo que hacemos es para apoyar la lucha. A algunas les gustaría vivir de esto, a otras no, pero lo hacemos para estar juntas».<sup>73</sup> Dentro del local reservan un espacio para vender los productos del área de salud y de la SCLA en general, cuentan con carteles, camisetas, libros y remedios naturales.

---

<sup>72</sup> Es por ello que quienes atienden los puestos de artesanías en el atrio de Santo Domingo intentan presentarse tejiendo o bordando. La mayoría se ocupan de piezas pequeñas y simples como pulseras o servilletas aunque vendan textiles de gran formato hechos en telar de cintura o bordados muy complejos. Algunos los adquieren de mujeres en sus comunidades y otros los compran a las artesanas que van a San Cristóbal a vender sus piezas al mercado, pues hay quienes prefieren vender lo más posible en un solo día a menor precio, que estar buscando clientes varios días por su cuenta.

<sup>73</sup> D. Valle, comunicación personal, 22 de octubre de 2016.

Quienes están de turno en el local ayudan a actualizar el inventario para saber cuántas piezas ha entregado cada artesana para las ventas o la tienda, cada mujer sabe la cantidad de piezas que ha entregado y además se tienen registro de lo que se ha vendido poniendo etiquetas a las prendas y colocándolas en una libreta después de ser vendidas. A un lado del precio de la pieza, ponen el porcentaje que irá al fondo común. Pocas tienen formación en matemáticas, así que el proceso de la contabilidad es una mezcla entre la intuición y una revisión de los precios que hay en el mercado. La libreta es llevada a las asambleas mensuales y es en ese momento en que se realiza el pago a las mujeres que vendieron piezas, por lo que hay ocasiones en que algunas no reciben pago. Es en esta situación que se vuelve importante el apoyo, hacen bromas para mantener el buen ánimo. Cuando alguna compañera tiene dificultades económicas o problemas de salud que no alcanza a cubrir con sus ingresos, el fondo de ahorro está disponible para ayudarlo a salir de la situación. Además, a excepción de las más jóvenes, las mujeres cuentan con algunos ahorros en la caja de la sociedad civil.

En el caso de la cooperativa en que trabajó y participó Fátima, los pagos se difieren hasta 18 meses después de entregada la pieza, son acumulados en un cheque y entregados en un evento masivo que reúne a la mayoría de las integrantes y donde la presidencia da avisos sobre los pedidos y las cuentas de la cooperativa. Antonia, por su parte, entrega a las mujeres el pago del pedido luego de haberlo cobrado. El obtener mayores ingresos aunque más postergados o esporádicos no es posible para todas las mujeres, por lo que quienes siguen prefiriendo pertenecer a una cooperativa o trabajar con otra organización deben tener otra fuente de ingresos. Aunque el comercio de textiles artesanales reporta ganancias importantes para quienes comercian con ellos, el impacto es muy reducido en las familias productoras. Los criterios de valoración de la artesanía cambian de acuerdo a los intermediarios y los canales de distribución, no solamente en lo económico, sino en lo social.

La venta de productos artesanales está marcada por el control del trabajo que se ejerce desde el patrón de poder colonial. Las personas no-blancas tienen menor influencia sobre el precio de los productos, aun siendo productoras, que las personas

blancas no siendo productoras y, sin importar la calidad de la pieza, ésta adquiere mayor valor económico cuando es expuesta bajo los lineamientos estéticos eurocéntricos u occidentales que de cualquier otro modo. Esto es aplicable a cualquier mercancía, sin embargo, se vuelve conflictivo en el sector artesanal puesto que el discurso patrimonialista insiste en fundar su valor en un glorioso *pasado* indígena y en la autenticidad de la cultura nacional. Hegemónicamente se considera que para quien es indígena, producir artesanía es algo «natural», idea reforzada bajo el discurso de la tradición y la herencia. En contraposición, querer obtener un beneficio económico que pudiese cambiar significativamente su estilo de vida, sea en sus condiciones materiales, de salud o de educación, es inimaginable y es la razón por la que permanecen en la marginalidad. Dicho imaginario social permite (a) ignorar la desigualdad estructural del sistema capitalista, (b) argumentar que la carencia de riqueza de un grupo de la población se debe exclusivamente a la falta de «iniciativa» y (c) convencer sobre la utilidad y necesidad de una tercera parte que comunique ese mundo natural e indígena con la modernidad cosmopolita.

Es crucial no dejar de lado que el capitalismo, aunque no sea una imagen frecuentemente comunicada, está presente en los polos marginales y en el artesanado. Las prácticas de reventa se llevan a cabo entre personas de la misma comunidad o familia y los pequeños talleres artesanales tienen una estructura jerárquica con distribución desigual de la riqueza para el maestro o maestra, aprendices y ayudantes. Contradecir las prácticas capitalistas mediante el proceso de trabajo artesanal es una decisión y no una herencia. Las mujeres de Las Abejas han aprendido a mantener el hacer en consonancia con su proyecto político y han elegido como medio su patrimonio cultural artesanal, pero ser solidarias no es consecuencia directa de ser mujeres indígenas. Además, recordando parte de las ordenanzas y la historia del artesanado en México, pudimos ver que la rama textil, la cestería y la cerámica, fueron «dejadas» a los grupos indígenas durante la época colonial por considerarse oficios demasiado manuales y desagradables; no fueron una decisión libre en aquel momento. La historia nacional no nos permite ir fácilmente hasta los orígenes de algunas técnicas, las migraciones no ibéricas al territorio actual mexicano también pudieron tener influencia sobre la estética y estilo de ciertas artesanías o

regiones. Tampoco son muy abiertas las intervenciones de artistas y antropólogos extranjeros a petición del gobierno mexicano para hacer artesanías más atractivas iniciadas a mitad del siglo XX. ¿Qué es lo que merece más atención? ¿El trabajo artesanal en sí mismo o las reacciones que provoca? ¿Qué hace tan compleja su significación?

### **2.7 Subjetividad, ¿existe una identidad artesana?**

Mucho se ha hablado y escrito sobre los beneficios de las cooperativas artesanales para las mujeres que participan en ellas, para la cooperativa de artesanas de Las Abejas también los hubo. Es la única sección de la SCLA dirigida por mujeres, en las otras son solamente participantes y nunca ha habido mujeres que estén a cargo de alguna de ellas ni del consejo general. Practicar la toma de decisiones y el trabajo recíproco entre mujeres ha sido una experiencia distinta para ellas, especialmente ante el machismo que se mantiene en las comunidades<sup>74</sup>. Si bien, las mujeres de Las Abejas rara vez enfrentan problema con obtener «permiso» para salir de sus esposos o familiares, la mayoría de quienes son madres se encargan solas de sus hijos e hijas y varias de quienes tienen o han tenido pareja han sufrido violencia física, en ocasiones, avalada o permitida por las familias. Gran parte de las mujeres que son «subcontratadas» —¿o explotadas?— por sus vecinas o familiares, encuentran varias limitantes en el machismo o sexismo de la sociedad en que viven: tienen prohibido hablar con extraños, salir de casa por varios días o ir a la ciudad. Las asambleas han servido para comentarlo y apoyar a algunas compañeras a salir de la situación, ya sea presentándose en su casa para «defenderla», hablando con sus familiares o apoyándola para salir del hogar cuando es necesario. El hacer colectivo les proporciona un apoyo emocional importante, pues da una alternativa al espacio doméstico al que está constreñida la figura de la mujer. La autonomía se vuelve parte de su vida de una manera más próxima y el proyecto de autonomía abarca también la

---

<sup>74</sup> Se suelen considerar más valiosos los estudios de los hombres que los de las mujeres, a quienes se envía hasta 4<sup>o</sup> año de primaria habitualmente. Por otro lado, la mayoría de las artesanas con hijos y/o hijas se encargan por completo de su manutención aunque el padre se encuentre cerca, se conozca su paradero y haya contacto esporádico. Los hombres suelen tener dos o tres familias y se ocupan solamente de la última.



ruptura de ciclos de violencia fomentados mediante los roles impuestos por la comunidad.

Ninguna de las mujeres hizo referencia al artesanado como una herencia «milenaria» o maya durante las conversaciones. Sin embargo, las tradiciones comunitarias dan un fuerte sentido de pertenencia a las mujeres, inclusive en aquellas que dejaron su lugar de origen para ir a vivir a la ciudad o a la comunidad de su pareja o marido. El hacer artesanía es un modo de recordarse a sí mismas de dónde vienen, aspecto que en el caso de la cooperativa de artesanas de Las Abejas, tiene especial significado ante la memoria de la guerra. «Para nosotras es un modo de compartir nuestra cultura y seguir resistiendo», comenta Dina. Las nociones folcloristas del discurso nacional desaparecen ante las adversidades que han atravesado bajo la clasificación de indígenas y como mujeres, no solamente dentro de la sociedad de la región sino ante el Estado. No obstante, la idea de la artesana como depositaria, y no propietaria, de la cultura, cuya producción es, al mismo tiempo, necesaria para mantener «vivos» los orígenes de la nación pero poco importante al momento de valorar los objetos producidos (Karlen, 1986: 5), sigue presente implícitamente en el mercado. Asumirla o rechazarla trae consecuencias, económicas incluso. Son varias las cooperativas y empresas comercializadoras que trabajan con ese imaginario y, sutilmente, exigen a sus integrantes repetirlo. Los productos del artesanado al servicio de la identidad nacional y de aquellos que emergen de la resistencia son muy similares en el mercado, a excepción de los bordados zapatistas que contienen frases o principios del movimiento. Este último es un ejemplo interesante, puesto que la reproducción de motivos mayas es hecha a un lado por bordados de mujeres con trenzas y paliacates, rodeadas de árboles. De cualquier modo, todos ofrecen mercancías y si hay realmente una diferencia en la racionalidad con que se elaboraron, rara vez es claro.

La discusión sobre cultura, artesanía y arte popular, abordada ampliamente por Néstor García Canclini en *Culturas populares en el capitalismo* y en ciertos aspectos por Pierre Bourdieu en *Resumen de una teoría sociológica de la percepción del arte* es bastante compleja y depende en gran medida del posicionamiento

ideológico o político desde el que se haga la reflexión. No todas las mujeres pertenecientes a una cooperativa se consideran artesanas, expresiones como «no soy artesana, pero hago artesanía» son frecuentes. Fátima, por ejemplo, aprendió a bordar con su suegra y puede elaborar algunas piezas pero no se considera bastante buena en ello para reconocerse artesana, prefiere dedicarse a la venta. La innovación con calidad parece ser el factor que define el rol de una artesana: la mezcla de iconografía, el modo de abordar una técnica, detalles en el terminado de la pieza. Sin embargo, estas innovaciones están restringidas a lo que se considera tradicional o indígena, unas veces por ellas mismas y otras por la idea de autenticidad que prima en el mercado y el sector. Por dar un ejemplo, recientemente, algunas mujeres de Las Abejas hicieron diseños de calaveras con flores bordados en puntada de relleno y de cadeneta para el día de Todos los Santos sobre algunas servilletas y sobre una blusa hecha con una silueta distinta a la típica. Recibieron comentarios de algunas personas sobre cómo, aunque eran muy atractivos y de buena calidad, el resultado no era tan representativo para ser una artesanía mexicana. La colonialidad/modernidad determina que la única manifestación válida del artesanado rural es la indianidad —en la que ahondaremos más adelante— portadora del glorioso pasado nacional y, en sus nuevas versiones, estandarte de la resistencia a la dominación. Cualquier intento por dejar pasar algo de subjetividad o contemporaneidad es activamente desalentado, ya no solamente por las instituciones sino por todas las personas que han interiorizado aquel discurso y que lo repiten con ahínco a las artesanas en el espacio de venta.

Irónicamente, el estilo de bordado que elaboraron ha sido una fuerte tendencia de moda en los últimos dos años<sup>75</sup>, poniendo en entredicho la idea de que se requiere asesoría sobre el diseño para incrementar las ventas. Quizá las mujeres preferirían trabajar con otros temas y otras técnicas que resultasen comercialmente rentables pero la barrera de la autenticidad o la cultura indígena *pura* se interpone y tiene al imaginario social de la raza como fundamento. Sucede lo mismo con la

---

<sup>75</sup> Bumpus, J., “Why Embroidered Fashion Is Stitch Perfect”, 20 de agosto de 2015, Wall Street Journal Online. [Consultado el 07/02/17] Disponible en: <<https://www.wsj.com/articles/why-embroidered-fashion-is-stitch-perfect-1440083638>>

apariciencia de las artesanas. Fátima (25) y Dina (28), acostumbradas al trato con clientes y a la vida en la ciudad, no usan la indumentaria típica de sus comunidades, salvo en ocasiones especiales. Prefieren los jeans, llevan el cabello corto, tienen perforaciones en las orejas y usan maquillaje. Esta imagen puede causar conflicto en dos ámbitos. Dentro de la comunidad son vistas con desconfianza —inclusive por sus familiares— porque para las generaciones anteriores todos estos rasgos son asociados a la inmoralidad o la traición, por lo que tener una apariencia así implica un rechazo a los valores comunitarios. «Así no debería verse una mujer, nos dicen. Antes peleábamos mucho con las tías, ahora ya van aceptando que somos distintas». Para los hombres las expectativas son menos, que usen ropa *moderna* es visto con normalidad. Después está el momento de la venta de artesanías, donde quien compra espera la experiencia completa de la otredad indígena. «Como me ven vestida así, no parezco tanto indígena. Me preguntan de dónde soy», comenta Fátima, especialmente cuando sale a vender fuera de la región.

Hay compradoras o clientes que insisten en la importancia de los trajes tradicionales, cómo usarlos resalta la belleza de la mujer indígena y les aconsejan no perder sus tradiciones «tan bonitas». Mientras otros tienen un trato abiertamente despectivo, que contrasta con la actitud condescendiente que toman ante una mujer que usa *el traje* y habla poco español. Las reacciones pueden parecer radicalmente opuestas pero surgen ambas de la «traición» a las expectativas de lo que una mujer indígena debe ser. «A mí me gusta mucho mi traje, es mi favorito de la región, después está el de Zinacantán. Pero no me siento cómoda con él para usarlo aquí por las cosas que debo hacer». La clasificación racial y sexual de la población de la que habla Quijano, opera en el comercio de artesanías, pero los significadores raciales de los que habla Wade no se limitan al color de la piel o el fenotipo, sino que abarcan la vestimenta, la actitud y hasta las expresiones culturales. Este perfil étnico tiene repercusiones económicas y sociales para las mujeres: no se las imagina en un punto de venta distinto al del puesto improvisado en el mercado ni dentro de una empresa bosquejando los diseños o patrones del tejido con distintos cánones estéticos. La pobreza y la desigualdad se presentan como consecuencias directas de su herencia,

sus prácticas y su valores, como lo identifica también Pavel Shlossberg, en su estudio con los artesanos talladores de máscaras del Lago de Pátzcuaro (2015).

Racializar a la población marginal para luego equiparar la indigenidad con el artesanado y el campesinado es bastante económico, pues (1) elimina la responsabilidad de las instituciones para proveerles de educación, empleo y servicios básicos, (2) convierte la escasez y la desigualdad en paisajes turísticos y (3) moldea las expectativas de la sociedad sobre lo que debe ser este grupo de la población eliminando una posible solidarización. Sobre este último aspecto, me gustaría compartir una anécdota. Durante el último Congreso Nacional Indígena, sabiendo que habría mucha afluencia, varias productoras de artesanía colocaron sus puestos —sobre el piso o las escaleras— en las instalaciones en que se llevó a cabo, quienes avisaron antes que irían recibieron un mesa como apoyo. La organización corrió a cargo de voluntarios extranjeros. Mientras platicaba con una artesana sobre algunas de sus piezas, se acercó una mujer joven a ver la mercancía. Preguntó por un bolso para computadora y la artesana dio un precio de \$170.00, a lo que la mujer reaccionó indignada y con un fuerte acento y un gafete de *staff* respondió: «No puede valer eso, es muy bonito trabajo. Te voy a dar más». Sin esperar respuesta, sacó \$300.00 de su cartera, los dio a la artesana y se fue con el bolso. Este tipo de gestos, aunque aparentemente defienden el valor del trabajo artesanal, no surgen de una relación horizontal y, por ello, no son plenamente solidarios. Las bases de apoyo de los movimientos de reivindicación pueden reproducir —aún de manera inconsciente— el racismo que provoca la inconformidad misma que se combate. Más adelante será abordado el problema con las ideas de fondo de quienes hacen de activistas del artesanado mexicano.

Las mujeres de Las Abejas eligen hacer del artesanado una herramienta para la justicia y la paz. Antonia y su madre lo eligieron como medio de subsistencia y para garantizar su independencia, pero hay quienes lo han visto como la única salida para sus problemas económicos, ante la falta de opciones y la discriminación. Y aún cuando es elegido libremente pareciera que la concepción de sus potencialidades sigue demarcada por la misma colonialidad que crea las condiciones de opresión. La

subjetividad de la mujer indígena, como categoría colonial y moderna, está modelada por la hegemonía y la adherencia a los movimientos de resistencia garantiza cambios sustanciales en ella, si y sólo si, se toma como proyecto personal o de grupo. «Soy mujer y soy indígena, pero no soy tonta», dice Dina. Platica cómo, tras preguntar el precio de mayoreo, quieren pagar con ese descuento solamente 3 piezas. «Estoy buscando trabajar ahora con mi familia porque en las cooperativas también hay mucha explotación»,<sup>76</sup> dice Fátima, que tomando los conocimientos de negociación de su antiguo puesto ha logrado concretar algunos pedidos para otros lugares del país. «Tengo muchas ideas pero algunas no sé bien cómo hacerlas, me habría gustado estudiar más»<sup>77</sup> dice Antonia, mientras me muestra en el suelo de su casa, mercancía que será exhibida en hoteles de lujo y boutiques de centros turísticos. Todas ellas tuvieron en algún momento una ruptura clave que las llevó a cuestionarse si realmente era necesario ser lo que *debían* ser. Es verdad que el entorno en que se encontraron ayudó: las ideas de autonomía, los cursos sobre derechos humanos o el trato con mujeres «de la ciudad» que visitan muchos lugares. Sin embargo, ni su *identidad cultural* ni el ambiente en que viven las llevaron naturalmente a reflexionar en esta dirección, todas ellas tuvieron otra opción. Que su vida se desarrollara cercana al sector artesanal fue casi un accidente hasta que decidieron darle otro sentido, lo cual no significa que antes no lo tuviera. No hubo una adición sino un cambio, no comprenden más sino interpretan distinto.

Hacer es pensar, es la propuesta de Richard Sennett en su libro *El artesano*, y el trabajo artesanal tiene la potencialidad de participar en un proyecto de re-existencia, de tomar la «decisión conciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas» (Achinte, 2012:30). En el caso particular de la cooperativa de artesanas de Las Abejas la ruptura fue la matanza de Acteal. Tomar el hacer artesanal como vía para la reestructuración del tejido social tras la enorme violencia, mostraba ya una alteración importante, una transformación del imaginario social y una cambio en la racionalidad. Más tarde hubo otras rupturas que llevaron a que el grupo se redujera, los proyectos de re-existencia son trabajos constantes especialmente cuando la

---

<sup>76</sup> Comunicación personal, 22 de octubre de 2016.

<sup>77</sup> Comunicación personal, 26 de octubre de 2016.

adversidad permanece. La producción de la artesanía, salvo casos individuales, está atravesada por la racionalidad instrumental de la colonialidad/modernidad. Han sido las reflexiones colectivas o compartidas las que han cambiado la dirección de la actividad hacia los proyectos de autonomía. Aquellas iniciativas ancladas en el desarrollo o la asistencia a las artesanas son más susceptibles de reproducir relaciones de explotación o de mantener las jerarquías raciales, de modo más evidente. La incorporación del proyecto de la interculturalidad podría servir de mediación para los conflictos surgidos entre las intenciones y las prácticas a fin de construir conjuntamente y desde la igualdad, un horizonte liberador.

## **2.8 Artesanía: el cruce de la identidad indígena y la identidad nacional**

Entonces, ¿el artesanado es o puede ser liberador dentro del mercado neoliberal? Si recordamos el movimiento nacionalista del *swadeshi* o *khadi* indio impulsado por Gandhi en 1918, la producción artesanal doméstica y el uso de la vestimenta tradicional fueron vistos como elementos esenciales para ofrecer una efectiva resistencia al imperio británico. Romántico, como todo nacionalismo, el discurso incluía ideas sobre pureza, fraternidad y sacrificio del individuo en favor de sus compatriotas. Por un lado estaban los antiguos productores que debían retomar sus actividades para contrarrestar el daño causado por la invasión británica y, por el otro, el resto de la población que debía retomar la vestimenta tradicional, más cara que la importada, para poner de su parte (Bayly, 1986) . En varios de sus discursos, Gandhi aseguraba que portar prendas artesanales era símbolo de parentesco o afinidad con los más pobres e instaba a quienes las elaboraban a pensar en el bien de la nación y no en el personal durante el proceso (Gandhi, 1977: 133).

Una iniciativa con discurso similar fue impulsada por la asociación civil Impacto Textil, con sede en San Cristóbal de las Casas. En 2014, se lanzó una convocatoria en medios digitales bajo el nombre de *Viernes Tradicional*, incitando a la gente a tomarse una fotografía vistiendo una «prenda tradicional» y a colocarla en las redes sociales con este título o *hashtag*. La convocatoria, dirigida a personas de

nivel socioeconómico C y C+ de entre 18 y 35 años, es un espacio para la legitimación del discurso patrimonialista, nacionalista e indigenista. Algunos ejemplos de ellos son los siguientes comentarios tomados de las redes sociales manejadas por la iniciativa, ya sea de adherentes o de la organización:

- “Es mostrar el corazón de México a través del arte textil que desarrollan las comunidades que son el sustento de su historia”, Quetza Sánchez, *blog*
- "En épocas de Trump unámonos a #ViernesTradicional [...] Busca revalorizar el trabajo de artesanos mexicanos para usar sus textiles de manera habitual", Aremí González Ruiz, *Facebook*
- “Recuerda que el Viernes Tradicional es el día para portar una artesanía con orgullo”, Casa de las Artesanías de San Luis Potosí, *Twitter*
- “Me maravilla que a pesar de un entorno a veces adverso, las bordadoras oaxaqueñas tengan tantos colores y alegría en las manos #SanAntonino #lonuestro #vivamexico”, Mariana Ramírez, *Instagram*

Este tipo de discurso va acompañado de imágenes de quienes participan vistiendo alguna prenda típica o moderna con aplicaciones artesanales, normalmente en paisajes urbanos o frente a monumentos o sitios turísticos de distintas partes del país y mencionando la etnia y localidad en que fue elaborada. El blog de la iniciativa cuenta con entrevistas semanales a *los trads* –abreviando tradicionales–, o sea, a personalidades del activismo artesanal que defienden las tradiciones indígenas portando ciertas prendas en su vida diaria y comprándolas para colección en sus viajes, prendas de distintos orígenes o elaboradas por empresas que emplean a artesanas y artesanos de México o compran sus productos. Como lo mencionaba Mario Agustín, artesano michoacano, el artesanado genera empleos no solamente en la mera elaboración, sino en las instituciones y empresas que se ocupan de administrarlo y comercializarlo. Este activismo que suscita el artesanado cuando es identificado como indígena y, por lo tanto, nacional, es reflejo de los intereses profesionales de quienes lo idearon. Es verdad que existían posturas individuales de este corte antes de la iniciativa, pero la fuerte convocatoria que tiene es también muestra de que la actividad de las élites intelectuales surtió efecto en la clase media. Colocar una imagen en las redes sociales bajo la etiqueta de «viernes tradicional» es,

como en el movimiento indio de swadeshi, mostrar un compromiso con la identidad nacional ante los ataques de la industria y los extranjeros. Se construye al artesanado como milenariamente indígena, fundamento de la identidad nacional y parte del sistema económico del turismo, amenazado por la corrupción de la modernidad eurocéntrica que sólo quienes se asumen no-indígenas pueden ayudar a detener.

En el Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Creativos organizado por el Instituto Mexicano para la Juventud<sup>78</sup> en que pude participar como diseñadora, surgían comentarios y conversaciones que desafiaban las concepciones de ambas partes, quienes nos dedicamos al diseño y quienes nos dedicamos a la artesanía. El discurso oficial, el de los organizadores, asumía que quienes se inscribieron en la categoría de artesano o artesana carecían de estudios profesionales, se adherían a una identidad indígena y comunitaria y no vivían en espacios urbanizados. En cambio, la mayor parte de artesanas y artesanos tenían o estaban estudiando una carrera profesional, desde administración hasta odontología, y el trabajo artesanal lo hacían por interés propio. La calidad de sus productos era medida en función de la competencia local, identificaban a quienes eran del mismo rango de edad y aprovechaban la universidad para compartir técnicas y mostrar sus piezas como en el caso de Pablo (24) y Ana (23), estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México. «Ana es de las más fuertes de la zona, porque ya no se trabaja tanto la lana y ella hasta hace bordados».<sup>79</sup> La subjetividad de artesanos y artesanas no parecía estar basada en la concepción de trabajo manual sino en el conocimiento y ejecución de diversas técnicas o el dominio de una sola y en la calidad de sus innovaciones.

Hubo varios casos en que personas que se consideran diseñadoras decidieron entrar como artesanas debido a que carecían de un título profesional en diseño, mientras

---

<sup>78</sup> Llevado a cabo entre octubre y diciembre de 2016, fue una convocatoria en que se dieron 40 lugares para diseño y 40 para artesanía con la intención de crear duplas de trabajo en que se desarrollara un producto para participar en la exposición del proyecto en París. Organizado en conjunto con el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), entre otros.

<sup>79</sup> Comunicación personal, 28 de noviembre de 2016.



hubo otras —entre ellas yo— en la misma condición que de cualquier modo aplicamos para la selección de diseño. Tras un par de conferencias sobre el trabajo colaborativo y una vez en el comedor, Yessica (18), tejedora de Santo Tomás Jalieza, comentaba que «habría sido mejor quedarnos todos en nuestras casas si lo único que quieren que aprenda sobre el trabajo colaborativo, como artesana, es a cobrar más» (comunicación personal, 26 de noviembre de 2016). Las conferencias y la misma propuesta del Encuentro no encontraron terreno común en las visiones tan diversas del artesanado y el diseño y jamás se habló de racismo, desigualdad o discriminación porque «no era un espacio político sino creativo» como lo manifestaron las distintas personas a cargo. Es cierto que en los 10 días del evento, no se escucharon comentarios políticos en los espacios del Encuentro de parte de diseñadores y diseñadoras —salvo otra compañera, María (28), quien trabaja en Querétaro con la iniciativa *Recrear*— pero sí de varias artesanas y un par de artesanos. En el cierre del evento, llevado a cabo en el Hotel Camino Real de Polanco, durante el espacio de sugerencias coordinado por un funcionario del Imjuve, tanto María como yo hicimos el comentario sobre la importancia de abordar las relaciones de poder y el racismo. La respuesta dada por parte del organizador fue que había sido la intención pero que no fue posible concretarlo, y en mi caso, que podría escribir un blog sobre el tema y mostrárselo más tarde.

La mercancía ya no se limita a las vestimentas típicas sino a la identidad indígena que las habita. Las discusiones sobre apropiación cultural son aún más ávidas de lo habitual este marco. El caso de la blusa de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, generó varias olas de indignación en las redes sociales por el supuesto plagio del “diseño tradicional” por parte de la diseñadora francesa, Isabel Marant y el registro obtenido del mismo por la empresa Antik Batik de Indonesia. El plagio en la industria de la moda es casi imposible de comprobar porque se requiere de una copia exacta para lograr un fallo favorable, esto significa, replicar la apariencia con los mismos materiales, incluyendo la calidad y grosor del hilo y el largo de la puntada en las costuras. De cualquier modo, este tipo de práctica en la industria de la moda es más la regla que la excepción y pasa desapercibido normalmente, el cambio radicó en que la denuncia fue hecha por la cantante Susana Harp quien conminó al Museo

Textil de Oaxaca a pronunciarse oficialmente<sup>80</sup>. En marzo de 2016, la LXII Legislatura del Congreso Estatal de Oaxaca declaró *Patrimonio Cultural e Inmaterial de Oaxaca* los «diseños, vestimentas o trajes regionales»<sup>81</sup> de las «comunidades indígenas» de Oaxaca, en un intento por controlar su explotación, medida que el público y personalidades del medio aplaudieron. La indumentaria, al ser llevada sobre el cuerpo, parece ser acompañante perfecta de la racialización colonial.

La emergencia de la moda —a falta de otras evidencias— es identificada con el surgimiento de las leyes suntuarias y la desintegración del feudalismo a finales del medioevo, con la aristocracia como determinadora de la apariencia del resto de los estratos sociales (Saulquin, 2010). El sistema de cambios para mantener la distinción de las clases sociales se mantiene casi inmutable hasta la Revolución Industrial en que los avances tecnológicos propician una redistribución del capital, permitiendo que la moda se autorregulara y se volviera parte de la cultura de masas. Tras la decepción de la guerra de Vietnam, los bombardeos nucleares y la ruptura del bloque soviético, el encanto de la automatización y la producción en masa se perdieron, volcando la atención de la sociedad hacia las identidades locales y las técnicas tradicionales. Desde entonces, los ideales de armonía, respeto a la naturaleza, autonomía e igualdad fueron transferidos a identidades *étnicas* y su indumentaria comenzó a utilizarse como estandarte de oposición a la hegemonía. Si bien este uso no fue masivo, constituyó en su momento una especie de moda descentralizada, posteriormente convertida en un segmento más del mercado. El fenómeno fue un intento de mediación colectiva del dolor presente al exaltar el pasado lejano que debía ser rescatado del olvido para alcanzar el cambio societal.

---

<sup>80</sup> Milenio Digital, *Diseñadora plagió diseño mixe pero no lo registró a su nombre*, 19 de noviembre de 2015, Milenio. [Consultado el 1 de junio de 2016] Disponible en: <[http://www.milenio.com/tendencias/Isabel\\_Marant-Santa\\_Maria\\_Tlahuitoltepec-Erasmo\\_Hernandez\\_Gonzalez\\_o\\_631137163.html](http://www.milenio.com/tendencias/Isabel_Marant-Santa_Maria_Tlahuitoltepec-Erasmo_Hernandez_Gonzalez_o_631137163.html)>

<sup>81</sup> *Declaran patrimonio cultural e inmaterial vestimentas regionales de Oaxaca*, 2 de marzo de 2016, ADN Sur. [Consultado el 1 de junio de 2016] Disponible en: <<http://adnsureste.info/declaran-patrimonio-cultural-e-inmaterial-vestimentas-regionales-de-oaxaca-1910-h/>>

La indumentaria tradicional tiene la función de la identificación de quien la porta, con cierta identidad e historia, sin embargo, cuando se convierte en patrimonio cultural dentro de una adscripción nacionalista ocurren dos cosas: (1) la indumentaria se construye en torno a estereotipos controlados y (2) su conversión a símbolo guarda «una relación de sustitución y no de contigüidad» con aquello que representa (García, 1998: 20). Las leyes suntuarias implicaban la delimitación de los rangos de poder y el uso de la indumentaria tradicional de ciertos grupo puede tener implicaciones similares, se disputa el poder de la adscripción, la pertenencia o el reconocimiento. En México, la élite intelectual y una parte de la clase política han decidido vestirse con huipiles y otras prendas que —al menos en el imaginario nacional— representan a las comunidades indígenas. Apropiarse de la imagen del otro es disputarle el poder. ¿Qué se disputa cuando una mujer indígena que se dedica a la artesanía no viste «su traje»? ¿Y qué se disputa cuando alguien que se identifica con otra clasificación racial lo hace? Los sentimientos narcisistas que despierta el nacionalismo pueden generar la ilusión de que cuando compramos o utilizamos alguna mercancía estamos salvando a alguien débil cuando, en realidad, nos salvamos a nosotros mismos. El imaginario colonial/moderno capitalista que nos dota de poder en ciertas circunstancias, nos despoja en otras. Es decir, exigir que las mujeres indígenas vistan el traje típico de su comunidad en todo momento, no garantiza necesariamente su reivindicación sino la de los otros estratos sociales. Del mismo modo, alentar la producción de artesanía tradicional para el consumo de la identidad nacional, no tiene efecto alguno sobre las condiciones de producción y de vida de artesanas y artesanos.

El poder de la colonialidad estriba en su flexibilidad y su pragmatismo, puede aparentar diversidad u homogeneidad, argumentar contradicción o complementariedad y hacer pasar por novedad lo que es reproducción. Replegarse a las identidades indígenas —con los paisajes, actividades y creencias que le son conferidos— para buscar alternativas al proyecto dominante es ser consecuentes con la colonialidad y permitir que siga moldeando la vida social. El artesanado rural es ensalzado como alternativa a la producción industrial siempre que se mantiene en los límites de nuestra imaginación: producción colectiva de objetos milenarios por

quienes han sido siempre iguales y que consecuentemente los elaboran en armonía con la Tierra. Conservar, rescatar o guiar el discurrir del artesanado sin consultar la agencia de quienes se dedican a él es asumir una posición de superioridad que en el caso de México está muy relacionado con la suposición de que la artesanía tradicional es siempre elaborada por personas indígenas.

En un análisis elaborado por las investigadoras argentinas Vanesa Teitelbaum y Florencia Gutiérrez sobre la relación entre sociedades de artesanos y el poder estatal mexicano durante la segunda mitad del siglo XIX resalta el hallazgo en distintos periódicos del país de la utilización del discurso mutualista como un medio de «moralización de las clases populares» (2008: 134). La idea era, o es, que al unirse a una sociedad mutual la persona se dignifica y adquiere una disciplina del trabajo que, debido a su naturaleza desordenada, no podría adquirir individualmente. Además, al asegurar la continuidad de este tipo de trabajo especializado —como es el artesanado— se protege la riqueza cultural y material del país y se promovía también «la reconciliación de las clases sociales y la armonía entre mexicanos y extranjeros» (2008: 137). El proyecto civilizador era llevado a cabo mediante esquemas muy similares a los que actualmente toman hoy las cooperativas artesanales, particularmente cuando la iniciativa es impulsada por algún organismo o agencia y que incluyen talleres de alfabetización, derechos humanos y salud sin aumentar tangiblemente la fuerza de negociación de las artesanas. En lugar de servir de contrapeso al capitalismo varios grupos terminan adhiriéndose a él para subsistir por lo que aquellos que se mantienen en resistencia constituyen una forma de interlocución que no termina por pasar de lo cultural u originario a lo económico y lo social como se esperaría de otro tipo de asociaciones de trabajadores y trabajadoras.

Asumir una sola identidad de todas las que habitan en nuestros cuerpos en lugar de acoger la propia diversidad es peligroso para el desarrollo de la vida. Amin Maalouf en su libro *Identidades asesinas* expone este fenómeno, y lo explica como la asignación de distintos niveles de importancia a nuestras pertenencias, la combinación de identidades con que una persona se asocia es casi —si no totalmente— irrepetible (1999: 6) dependiendo de la situación y confiriendo primacía

a aquella que percibimos más amenazada. Englobar a la población rural del territorio mexicano en la categoría de *indígena* y asignarle un pasado común, es declarar que han sido, son y seguirán siendo los mismos. Esta falsa continuidad no es real para las personas que han sido clasificadas en ese grupo, lo que permanece igual es la narrativa oficial sobre ellas. González Casanova propone concebir lo indígena en relación con un contexto actual, en que «su especificidad debe ciertamente ser tomada en cuenta, pero también se les debe considerar como parte de una categoría más amplia que incluya a otras minorías coloniales», invitando a considerar, por ejemplo, que es necesaria una organización «del indio como trabajador» (1996: 301). Lo anterior para expandir la solidaridad más allá de la identificación con una minoría étnica recordando que los polos marginales de los que hace mención Quijano se tornaron por distintas causas en lo que él llama una *población aindidada* (1996: 296) concediéndole un sentido particularista de identidad basado en la etnia.

## 2.9 La racialización del artesanado en México

Habiendo hecho este recorrido de experiencias y recurriendo en varias ocasiones a las nociones de indianidad o indígena, es necesario —teniendo ya estas referencias— abordar el imaginario detrás de dichos conceptos. Paula López Caballero, historiadora y antropóloga, ha revisitado los conceptos centrales de las investigaciones antropológicas en México desde el siglo XIX hasta ahora, principalmente las categorías de «indígena» e «indio». Elaborando un análisis sobre las implicaciones de utilizar estos términos, nota una tendencia a enmarcar en estos conceptos la persistente «diferencia» —positiva o negativa dependiendo del argumento y del contexto— ante un «nosotros» implícito, que no se revela a sí mismo (2016: 11). A modo de síntesis, la investigadora identifica los siguientes significados cuando los términos «indígena», «indio» o «autóctono» son utilizados en la descripción de sujetos:

- a. Para referirse a «individuos o grupos sociales designados o auto-designados como descendientes (¿puros? ¿directos?) de los habitantes prehispánicos o

precoloniales del continente americano» (2016:11). Respecto a ello, una gran parte de los estudios académicos concernientes al artesanado en Chiapas, Yucatán y Guatemala, asume que la población pobre del lugar tiene ascendencia maya. Varias fundaciones y agencias utilizan la palabra maya en su nombre o en la descripción de sus objetivos<sup>82</sup> y la misma cooperativa de Las Abejas quiso tomar el nombre de Mujeres Mayas en tzotzil. En el caso del artesanado textil, el argumento más utilizado para legitimar este acercamiento es que los diseños romboidales de los tejidos son muy similares a los que aparecen en Yaxchilán y que, por lo tanto, quienes los elaboran son descendientes de la civilización maya.

- b. Para designar «un vínculo privilegiado con la localidad y en oposición al migrante o el extranjero» (2016: 12). En Chiapas esto se complejiza debido a que la mayoría de las iniciativas y marcas de artesanía textil están a cargo de personas que no nacieron en la entidad o en el país, es decir, justamente de migrantes. Se comunica la autenticidad de los productos o la pertinencia de los proyectos al resaltar la relación con las comunidades locales.
- c. Para dar «un sentido absoluto en el cual la tierra, las raíces, la ancestralidad se vuelven la única fuente válida de pertenencia, la principal frontera entre «ellos» y «nosotros»» (2016: 13). Esto último es más notorio y más contradictorio en el caso de la iniciativa *viernes tradicional* pues la vestimenta —considerada indígena por ser artesanal— adquiere la connotación de patriótica o nacional. Cuando es así la categoría es utilizada en contra de «élites, vistas como cosmopolitas, desenraizadas y aliadas con procesos de globalización económica, de hibridación y mezcla cultural en detrimento de la verdadera nacionalidad y el nacionalismo» (2016:13).

La investigadora propone el término «indigeneidad» para resaltar las cualidades *relacionales* de aquello que se considera indígena en un contexto y momento precisos. Lo que más interesa al presente argumento es que «la alteridad

---

<sup>82</sup> Tal es el caso de *Chiapas Project* de Harvard, *Mayan Families*, *Mayan Hands*, *Taller Maya*, *Maya Traditions*, *Maya Exchange* e inclusive *The Maya Design Workshop*, iniciativa de la Facultad de Arquitectura UNAM, por mencionar algunas.

indígena es producto de la práctica, de ciertas interacciones específicas y no su causa» (2016: 19). Podríamos entonces reconocer la indigeneidad del artesanado en México y en las experiencias aquí compartidas sin constreñir su sentido a los términos y racionalidad de la colonialidad del poder. Es decir, el artesanado ha sido construido como un espacio en que unas expresiones de indigeneidad son promovidas y otras reprimidas en función de su adecuación al mercado y al patrón de poder pero esta configuración no se debe al origen o la naturaleza de artesanos y artesanas, sino que sirve para negociar la indigeneidad.

La racionalidad instrumental, con su pensamiento abismal, sitúa a la artesanía del lado opuesto del arte y del trabajo intelectual. El proceso de trabajo artesanal se identifica comúnmente con las manos de quien lo realiza, como ignorando que la ejecución requiere de una idea previa, como cualquier otra actividad. En cuanto a la parte creativa de la producción, no se percibe la concepción estética de las piezas artesanales como proveniente de un ejercicio subjetivo sino como algo predeterminado completamente por el contexto y la cultura de la persona; como si la expresión material solamente fuera canalizada a través del cuerpo y las habilidades manuales de ella, sin resistencia o modificación alguna. Al asociar este imaginario a la clasificación social de la modernidad/colonialidad, las características correspondientes a la artesanía suelen aplicarse habitualmente a los procesos de trabajo y la creatividad de las personas no blancas y las mujeres. Esto fue evidentemente llevado a la práctica desde la colonización del continente americano, a través de la administración y legislación de los talleres, obrajes y ocupaciones durante el virreinato, involucrando la exclusión de la población no ibérica y la relegación de ciertos tipos de producción al espacio doméstico de los grupos subordinados.

La agenda internacional y las políticas culturales nacionalistas de mediados del siglo XX marcaron el devenir del recién identificado sector artesanal mediante intervenciones y programas académicos extranjeros impulsados por funcionarios e intelectuales mexicanos. La agenda de dependencias como BANFOCO, Banrural, INI y Fonart fue cambiante en lo que respecta a la artesanía, en distintos momentos y

bajo distintas perspectivas, aunque siempre ayudando a ubicar el hacer artesanal en el imaginario de la identidad nacional que se pensaba necesaria para la estabilidad del Estado posrevolucionario. La creación de cooperativas se vislumbró como un medio de organizar y «educar» al sector para integrarlo a la economía del país y asegurar su participación en el mercado internacional, apoyándose en la perfilación del sector como indígena y presentándolo como oferta cultural del país. La cooperativa Jolob Luch Maya o Las Abejas tiene sus inicios en los campamentos de desplazados por el conflicto armado a inicios de la década de los 90 y su gestión se basa en varios de los principios zapatistas, con el consenso como centro de la toma de decisiones y colocando el bien común sobre la obtención de ganancias. El proceso de trabajo no está sujeto a espacios ni tiempos específicos, sino al estilo de vida de cada una de las integrantes. Todas participan en la comercialización de los productos y destinan una parte de las ganancias al fondo común, con el cual cubren necesidades colectivas e individuales.

Al construirse como artesanas, las mujeres de la cooperativa adquieren una movilidad social que es difícil de obtener por otros medios dentro del contexto en que se encuentran. El diálogo y las redes de apoyo que se forman dentro y alrededor de la cooperativa contribuyen a la socialización de experiencias, que no podrían ser tan fácilmente compartidas en otros espacios, incluyendo la SCLA. A pesar de ello, las interacciones de las artesanas con el exterior manifiestan las fuertes tensiones causadas por la clasificación sexual y racial de la modernidad/colonialidad, al punto de delimitar qué tipo de motivos pueden o no reproducir en sus piezas, el tipo de ropa que deben usar y las actitudes que deben tomar. No la artesanía sino la subjetividad que se asocia a ella, la categoría de artesana, se concede con una fuerte carga racial, al menos en el país. La indigeneidad, entendida como cualidad relacional y no definitiva, favorece el cuestionamiento de los imaginarios y las prácticas que afectan la producción de artesanía y facilita la formulación de opciones descoloniales que respondan a las necesidades presentes de las artesanas.

La descolonialidad que se intuye posible en el artesanado viene de su ambigüedad, de la facilidad con que vemos representada la tensión —presente en



todo lo humano— entre cohesión e individualidad y entre novedad y constancia. El ejercicio se complica cuando introducimos la categoría de indígena o de tradición: las ideas que vienen primero a la mente son engañosas. Ya no se trata de un sector que se encarga de la producción de objetos con cierto atractivo estético y que, como tal, se preocupa de la viabilidad comercial para ser sostenible, de la innovación a modo de libertad de expresión y que indudablemente conlleva parte de la subjetividad de quienes se ocupan de ella —como parece obvio en el diseño o el arte—, no. La visión se transforma, vía la modernidad/colonialidad, en un juego de oposiciones que sustentan el *status quo* de la nación. Reconocer la libertad del otro grupo para salir de los límites de nuestra imaginación requiere cuestionar el propio lugar y la propia libertad. Tal vez, el miedo de que la realidad de la «alteridad indígena» y de la «alteridad artesanal» no sea como nos enseñaron a verla es también el miedo a perder la aparente neutralidad que nos permite conciliar la colonialidad en la normalidad del «nosotros». Así, imponer sobre la identidad indígena la responsabilidad de oponerse a la modernidad eurocéntrica es limitar los futuros posibles para cualquiera. El artesanado no tiene que ser indígena para ser solidario y liberador, son las «interacciones específicas» que hemos analizado hasta ahora las que lo han calificado así y quienes se dedican al artesanado no han permanecido pasivos en el proceso sino que lo han configurado de este modo en función de sus necesidades de identificación y subsistencia. La interculturalidad cuestiona las relaciones de dominación y reconoce el carácter cambiante de la hegemonía y la subalternidad, procurando que el núcleo de las propuestas sea creativo y no especulativo.



# CONCLUSIONES

El acercamiento que permite el marco de la colonialidad del poder resulta lo bastante amplio para incluir las más variadas discusiones sobre la artesanía e identificar los modos en que la racionalidad y el imaginario del patrón de poder orientan la comprensión y las prácticas, tanto al interior como al exterior del sector. Las relaciones medios-fines que impone la racionalidad instrumental desdibujan el proceso de trabajo artesanal, puesto que se da mayor peso al fin que a los medios para su consecución, siendo que una parte importante del producto artesanal son las condiciones de su producción. Además, el grado de implicación humana que la artesanía requiere desafía las relaciones sujeto-objeto que impone la lógica occidental, pues mantiene explícita la participación de un «otro» en la producción del objeto final y es en ello que fija su valor, inclusive —y paradójicamente— su valor mercantil. Por otra parte, el pensamiento cartesiano o abismal empuja a colocar a la artesanía de uno u otro lado de la realidad: como trabajo manual y no intelectual, como expresión popular y no arte, como producción tradicional y no contemporánea. Cada una de estas oposiciones se encuentra cargada ideológicamente y orienta las relaciones intersubjetivas, tanto entre integrantes del sector como en aquellas que son «externas», sean organizaciones no gubernamentales, diseñadoras, turistas y comerciantes. La jerarquización estructural que se basa en el sexo y la raza o etnia permea las interacciones del artesanado, afectando de distinto modo a mujeres y a hombres.

Aunque al inicio de este proyecto el artesanado fue asumido como trabajo, el análisis de su papel dentro de las relaciones mercantiles y capitalistas lo mostró más próximo a términos como proceso de trabajo o hacer, puesto que formalmente el trabajo implica una subsunción completa al capital mediante la mercantilización de la fuerza de trabajo, sea en la forma de salario, destajo u otras modalidades de explotación propias de la flexibilización y globalización del trabajo. La autonomía que ofrece el artesanado no es total dentro del capitalismo pero sí le disputa a éste espacios y tiempos fuera de las relaciones de dominación, a excepción del momento de la comercialización en que las presiones del mercado son casi siempre inevitables. Los esquemas cooperativos que asumen varios grupos artesanales promueven la solidaridad en las relaciones mercantiles y en ocasiones logran producir rupturas en la lógica del capital, abriendo espacios para la transformación de las relaciones intersubjetivas. No obstante, la perfilación racial del artesanado en el país complica las interacciones de este al imponer relaciones desiguales a priori, delimitando el tipo de expresiones culturales que deben producir las artesanas, calificando su creatividad como colectiva y asegurando que no tienen un particular interés en la comercialización e innovación de sus productos. Este retrato racista y sexista tiene su origen en las relaciones histórico-políticas que han definido al artesanado en el país desde la conquista del continente y muy pocas veces fue desafiado por las dependencias y los programas gubernamentales que realizaron intervenciones en el sector.

En la trayectoria de esta investigación pudimos comprobar que el marco teórico de la colonialidad del poder permite identificar varias de las causas por las cuales las interacciones del trabajo artesanal con el sistema capitalista en México están marcadas por la desigualdad. Si bien las iniciativas colectivas, autónomas y autogestivas de artesanas y artesanos en marginación logran reforzar una racionalidad solidaria que se contrapone a la racionalidad instrumental que predomina en el mercado global, no todas ellas lo hacen con fines políticos y en los casos en que es así, la adherencia a éstos varía en función de la experiencia de cada integrante. El equilibrio de las relaciones de poder en dicho conflicto para permitir a

artesanas y artesanos participar en el mercado desde el trabajo digno y el intercambio comercial justo reforzando su subjetividad.

Algunas iniciativas, incluyendo algunas recientes, han abordado la problemática, en algunas ocasiones logrando subvertir y en otras perpetuando los efectos de la modernidad/colonialidad capitalista. Los esfuerzos se enfocan en distintos aspectos del patrón de poder y no evita que las contradicciones sigan presentes en las prácticas individuales o colectivas, pero va presentando otros modos de participar en la economía y en el trabajo que ayudan a conformar subjetividades que escapan, aun momentáneamente, a las violencias de la matriz de poder colonial conformada por:

*«[L]a reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/distribución [...] la polarización social extrema y creciente [...] la exacerbación de la «explotación de la naturaleza» [...] la hiperfetichización del mercado, más que de la mercancía [...] la mercantización (sic) de la subjetividad y de la experiencia de vida [...] la exacerbación universal de la dispersión individualista de las personas y de la conducta egoísta transvestida de libertad individual».*

(Quijano, 2014: 26)

Las potencialidades descoloniales del artesanado estriban en sus ambigüedades y contradicciones, pues son estas las que favorecen los cuestionamientos que hemos recorrido en este texto —sin haberlos agotado— y que nos han permitido reconocer que la racionalidad occidental valora como excluyentes y no dialógicas a las fases intelectuales y materiales de los procesos creativos y de trabajo, al igual que las funciones utilitarias y simbólicas de sus productos y que actúa en lo concreto en función de la clasificación social del patrón de poder. Algunas de las ventajas que presenta el artesanado rural para acercarse a la descolonialidad son:

- a. Su dependencia tan estrecha a los sujetos y la variedad de los medios de producción hace más accesible económica y socialmente su adopción como medio de subsistencia y su redireccionamiento hacia distintas racionalidades.

- b. El que los polos marginales sean la principal población que se dedica a ello ofrece ciertas ideas, ya elaboradas, de cómo incluir a más personas a la vida económica de la sociedad trabajando al lado del capitalismo sin ceder a la racionalidad instrumental.
- c. La carencia de leyes de operación para el sector —lo que tanto se exige a las instituciones— permite un rango de acción más amplio que en otros sectores productivos.
- d. La contradicción entre capital y trabajo es más evidente en la cotidianidad de artesanos y artesanas debido a que desempeñan muchos de los papeles que se encuentran fragmentados e incomunicados en el trabajo capitalista.

La sistematización de los esfuerzos por contribuir a la descolonialidad del mundo del trabajo, sea o no a través del artesanado, sirve para comunicar la posibilidad de confrontar al patrón de poder mediante acciones concretas y prácticas disruptivas que no involucran el uso de la violencia y que pueden ir ganando espacio al reunir la voluntad de los distintos actores mediante el reconocimiento mutuo fuera de las categorías coloniales. No debe dejarse de lado que la práctica puede ser transformada por la intención: el trabajo cooperativo puede ser utilizado para legitimar la permanencia de núcleos dirigentes cuya línea de acción esté orientada por el poder hegemónico. El artesanado puede implicar una relación más próxima con la materia prima o no, una preferencia por la espontaneidad o la planeación, contemplar espacios colectivos o domésticos. Quizá lo que más se mantiene como ajeno a la razón hegemónica es la resistencia a establecer una división entre el tiempo de trabajo y el tiempo de vida.

Para dar paso al establecimiento de relaciones interculturales en el intercambio comercial de la artesanía es imprescindible reconocer que, al menos hasta ahora en México, la categoría de artesana o artesano es aplicada de modo racista. En el contexto europeo, referirse a una persona como artesana no evoca determinados colores de piel ni clases sociales, como tampoco se asocia a imaginarios nacionalistas. Uso este ejemplo, no para colocar el imaginario del artesanado europeo como modelo, sino como medio de contraste pero recurriendo a

mi experiencia personal, se mantiene la misma realidad. Varios de los productos que se consideran artesanales utilizan materiales producidos industrialmente como base, en el caso de la artesanía textil, el uso de los hilos y las telas industriales o de máquinas de coser no impide que se les considere artesanas a quienes los ocupan, siempre y cuando lo que elaboren cumpla con las expectativas que mencionamos antes. Sin embargo, el trabajo que yo elaboro, aún en los casos en que la mayor parte del proceso no involucra máquinas, jamás hasta ahora ha sido considerado artesanal por otras personas ni soy considerada artesana por hacerlo. Aún utilizando fibras naturales y procesos completamente manuales, al no adscribirme a alguna etnia, no soy reconocida como artesana, es más fácil ser identificada como artista plástica. Normalmente soy considerada diseñadora, a pesar de que no tengo título universitario y de involucrarme en el trabajo manual que requiere cada pieza. Lo mismo sucede con quienes estudian en la Escuela Nacional de Artesanías, el recibir una educación formal y no ser clasificados como parte de un grupo étnico subalterno les desconoce como artesanas y artesanos, aunque se les reconozca como especialistas de los procesos. La diferencia yace, no en el proceso de trabajo ni en la selección de los materiales ni en la creatividad sino en la asociación del término artesanía con un imaginario moderno y colonial: personas de cierto color de piel, ataviadas de cierto modo, viviendo en cierto contexto con ciertas expectativas de vida.

En lo que respecta al tipo de procesos que se asocian con el artesanado, es decir, no referentes a la subjetividad directamente sino al medio, de nuevo aparecen escenarios impuestos por la colonialidad. Por ejemplo, las ocupaciones consideradas por INEGI<sup>83</sup> dentro de la categoría artesanal, son más variadas que las que atienden las agencias de gobiernos y las organizaciones no gubernamentales. El término puede ampliarse hasta la usanza europea, particularmente la francesa, que incluye 510 ocupaciones, con oficios como los de panadería, plomería, arreglo del cabello, joyería, fotografía y florería.<sup>84</sup> Varias de estas ocupaciones se desarrollan con más

---

<sup>83</sup> Que incluye actividades de la construcción, de la industria petroquímica y metalúrgica, de la industria de alimentos y a quienes elaboran productos de madera, papel, textiles y de cuero y piel.

<sup>84</sup> Chambres des métiers et de l'artisanat, *Les métiers, Espace Artisanat*. [Consultado el 09/07/2017]. Disponible en: <<http://www.artisanat.fr/Espaceartisanat/Lesmétiers/tabid/67/Default.aspx>>

prominencia dentro de espacios urbanos y ello no les impide el acceso al artesanado, además de que reconocen tradiciones menos folclóricas como igualmente valiosas. Familias que se han dedicado por generaciones a la sastrería, a la imprenta o la preparación de quesos encuentran reconocido su patrimonio aún fuera de los cánones nacionalistas, con la protección laboral que proporcionan las cámaras de artesanado, asesoría legal y formación para el comercio, con la posibilidad de obtener certificaciones por experiencia de trabajo o por formación oficial y un régimen específico para declaración impuestos; todos ellos, aspectos que han sido exigidos por artesanos y artesanas en la creación de una legislación especial para el sector. Por otro lado, si las normativas contemplan que la población artesana pueda organizarse en gremios para que la organización y soporte surjan de acuerdos internos, varias iniciativas colectivas podrían colaborar en la configuración del intercambio comercial de artesanías, brindando más herramientas de negociación para evitar la explotación sin necesidad de acudir a instancias del Estado.

Se puede acoger una definición que no esté basada en el entorno de quien desarrolla la actividad, entorno definido a su vez por el imaginario racista moderno. La inclusión de otro tipo de ocupaciones en el término de artesanía podría ayudar a traspasar los límites de lo étnico como subalterno y visibilizar los otros elementos de lo popular que se consideran demasiado ordinarios para ser conservados o rescatados, aun cuando son los medios de subsistencia del polo marginal. Hacer del artesanado más inclusivo no implica desconocer la producción cultural de los grupos indigeneizados, pero invitaría al reconocimiento de que toda la población participa y puede participar de la creación simbólica y poética. Si es necesario, podrían crearse divisiones al interior del artesanado para distinguir sus funciones sociales sin que la clasificación racial y sexual juegue un papel central. Tener, por ejemplo, un artesanado tradicional para la producción rural/indígena, uno artístico para quienes producen piezas para concursos o galerías y un artesanado de indumentaria para quienes introducen procesos artesanales a prendas de ropa sin reproducir piezas típicas. Estas categorías podrían sumarse a la división que ya se ha hecho basándose en los materiales y las técnicas.



Los espacios de comercio de artesanía siguen estando mayoritariamente en manos de quienes no la realizan. Se da a entender que una artesana no puede dirigir una cooperativa de artesanas porque desconoce la contabilidad básica necesaria, pero no se niega que una persona con conocimientos en contabilidad pueda dirigir una cooperativa de artesanas cuando ella misma no podría encargarse del proceso de elaboración de los productos artesanales. Los intentos por traducir los procesos de trabajo artesanal a fuerza de trabajo capitalista terminan por desequilibrar los precios en el mercado y elevarlos hasta el punto de convertir la artesanía en producto de lujo inaccesible, aumentando su exotismo y haciendo más atractiva la apropiación de los productos por parte de las clases dominantes. Del mismo modo en que el proceso de trabajo y el proceso creativo artesanal se perciben distintos a aquellos con los que opera el capital, podría apoyarse la generación de una especie de contabilidad específica para el producto artesanal, que abarque la racionalidad de su producción, sus tiempos y su valor sin presionar su asimilación al trabajo asalariado y recordando que la explotación no termina con el pago por jornada o por hora de trabajo. Una comercialización coherente con las prácticas de la artesanía daría la posibilidad de equilibrar las relaciones de poder bajo las cuales ha operado, abriendo espacios de mercado que sean menos injustos y más transparentes para las partes, en los cuales las artesanas no requieran de intermediarios o representantes en los canales de venta, pues ello resta contacto con los clientes directos y retroalimentación de su propio trabajo y conocimiento del mercado.

La interculturalidad puede servir de andamiaje a la transformación de las relaciones intersubjetivas, tanto dentro del mundo del trabajo como de la creación artística en el artesanado, abriendo paso a nuevos lugares de enunciación que no reproduzcan la dominación y la exclusión de la modernidad/colonialidad capitalista. Es muy importante tener presente la contradicción, la discontinuidad y la heterogeneidad en las estructuras, las prácticas y los procesos históricos: la tendencia a la automatización y la digitalización de los procesos de producción y de trabajo puede eventualmente dar preponderancia al artesanado, más que llevarlo a la desaparición. El proyecto de la interculturalidad facilita la acogida de escenarios múltiples y la predisposición a una respuesta creativa, no basada en posturas

defensivas, sino viendo la oportunidad de transformar las estructuras y las relaciones intersubjetivas en favor de un bien cada vez más común sin que se elimine o neutralice la diversidad de quienes lo buscan. Un programa intercultural de integración del artesanado a la economía tendría que contemplar acciones, no solamente en los sectores poblacionales subalternos, sino también en los dominantes para compensar las relaciones asimétricas que existen entre ellos. El reconocimiento de que las estructuras que hasta ahora se ofrecen restringen las posibilidades de bienestar y de supervivencia de los modos de vida y de trabajo en los que se desenvuelve el artesanado es necesario para entablar un verdadero diálogo y dejar de reproducir los espacios periféricos o centrales en los discursos y las acciones. Es esencial recordar que las personas expertas en artesanía son quienes la elaboran, no quienes la estudian.





## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Agustín Gaspar, M. (2013). “El futuro del artesano”. En *Las artesanías en México. Situación actual y retos*. (Francisco J. Sales, comp.), México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, 43-47
- Albán Achinte, A. (2012). “Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas?” en *Kula Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales*, (6), Abril de 2012. Buenos Aires, Argentina.  
(2013). *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya-Yala Quito: Ediciones Abya Yala.
- Arendt, H. (1987). “Labor, work, action”. En *Amor Mundi* (J. W. Bernauer, ed.). Países Bajos: Springer. 29-42
- Bartra, A., Ceceña A., Esteva, G., & Holloway, J. (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Raúl Ornelas (coord), México: UNAM.
- Bayly, C. A. (1986). “The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society”. En *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, (A. Appadurai, ed.) 285-322.
- Bourriot, F. (2015). *Banausos-Banausia: et la situation des artisans en Grèce classique* (Vol. 164). Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. En *Zona Erógena*, (35). Argentina. Consultado en [17-08-1016]. Disponible en: <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>  
(2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Códice Mendoza*, INAH: México. [Consultado en 15/04/17] Disponible en: <http://www.codicemendoza.inah.gob.mx>
- Cook, S. (1982). “Craft production in Oaxaca, Mexico”. *Cultural Survival Quarterly*, 6(4), 18-20.
- De Sousa Santos, B. (2002) “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” En *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (63), 237-280.  
(2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.  
(2010b). *Para descolonizar Occidente : más allá del pensamiento abismal*.

- Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros.  
(2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Colección Dejusticia, Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- De Sousa Santos, B., & Rodríguez, C. (2006). Para ampliar el canon de la producción. *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*, Venezuela: Minep, pp. 130-201.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social* (Vol. 39). Ediciones Akal.
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación : ante el desafío de Apel, Taylo Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. Ciudad de México: Universidad Autónoma del Estado de México  
(2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Colección Sur-Sur, Buenos Aires: CLACSO, 24 - 33. Consultado en [10/08/2016]. Disponible en:  
[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)  
(2005). *Transmodernidad e Interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México: UAM Iztapalapa.  
(2015) Marx y la Modernidad. Colección Socialismo y Libertad, HIJOS Red Mundial [en línea]. [Consultado el 22/06/17] Disponible en:  
<<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2015/12/46-enrique-dussel-coleccion3b3n.pdf>>
- Eber, C. & Rosenbaum, B. (1993). “That we may serve beneath your hands and feet: Women weavers in highland Chiapas, Mexico”. En *Crafts in the World Market: the impact of global exchange on Middle American artisans*, June Nash ed., SUNY Press, 155-182.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Barcelona ; Santafé de Bogotá: Norma.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Cuestiones de Antagonismo, Madrid: Akal.
- Gaiger, L. I. (1999). La solidaridad como una alternativa económica para los pobres. En *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, (31), 187-205.
- Gandhi, M. (1977). *Talk to Travancore State Congress Deputation*, CWMG, Vol. 68, Nueva Delhi: Publication Division.
- Canclini, N. G. (1987). Ni folklórico ni masivo¿ qué es lo popular?. *Revista Diálogos de la Comunicación*, (17), pp. 6-11.

- García García, J. L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. En *Política y Sociedad*, (27), Madrid: Universidad Complutense, pp. 9-20
- Guarduño, Ana (2010). “El elitismo del arte popular”. En *Facturas y manufacturas de la identidad : las artes populares en la modernidad mexicana*. Amigos del Museo de Arte Moderno : IXE : Museo de Arte Moderno, México, D.F.
- Germaná, C. (2002). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Lima, Peru: Universidad Nacional de San Marcos, Fac. de Ciencias Sociales, Fondo Editorial.
- González Angulo, J. (1979). Los gremios de artesanos y el régimen de castas. En *Organización de la producción y relaciones de trabajo en el siglo XIX en México*, Cuadernos de trabajo, Anuario II, México: DIH-INAH, 148-159.
- González Casanova, P. (1980). Sociología de la explotación. Siglo veintiuno editores, pp. 185 - 205.  
(1996). Las etnias coloniales y el Estado multiétnico. Democracia y Estado Multiétnico en América Latina, UNAM y Demos, México.  
(2006). Colonialismo interno (una redefinición). La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas, 409-434.
- González, J. (2007). “Imagining Mexico in 1910: Visions of the Patria in the Centennial Celebration in Mexico City.” En *Journal of Latin American Studies*, (39), Cambridge University, pp. 495-533
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica De Ciências Sociais Rccs*, (80), 115–147. Disponible en: <<http://doi.org/10.4000/rccs.697>>
- Herzfeld, M. (2004). *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. University of Chicago Press.
- Hinkelammert, F. (2007). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. En *Theologica Xaveriana*, Vol. 57, (163), julio-septiembre, Bogotá: Universidad Javeriana, 399 - 411  
(2004). «Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno». En *Polis*, (8) [Consultado el 2/05/2017]. Disponible en: <<http://polis.revues.org/6016>>
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Ianni, O. (1998) «Globalização e Neoliberalismo». En *São Paulo Em Perspectiva*, (12), Vol. 2, São Paulo: Fundação SEADE. pp. 27 - 44

- Karlen, A. (1986). «Esquisse pour penser l'artisanat». En *Demain l'artisanat ?* Génova: Graduate Institute Publications. [Consultado el 2/02/17] Disponible en: <[http://doi :10.4000/books.iheid.3338](http://doi:10.4000/books.iheid.3338)>
- Lander, E., & Castro-Gómez Santiago. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Lang, M., López C., Santillana, A., Ortiz, C., & Ojeda, S. (2013). *Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI*. Quito: Ediciones Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Lehm Ardaya, Z., Rivera Cusicanqui, S. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz: Ediciones del Taller de Historia Oral Andina.
- Lipietz, A. (2006). «¿Qué es la economía social y solidaria?». En *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*, Venezuela: Minep, 113-129.
- López Caballero, P. (2016). «Pistas para pensar la indigeneidad en México». En *Interdisciplina 4*, (9), mayo-agosto 2016, CEIICH, pp. 9-27
- López, R. A. (2010). *Crafting Mexico: intellectuals, artisans, and the state after the revolution*. Duke University Press.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial
- Maldonado Torres, N. (2007). «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Marx, K. (1975). *El Capital: Crítica de la economía política*. Traducción de Pedro Scarón, 1ª edición en español. México: Siglo XXI.
- (2010). *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del manuscrito 1861 - 1863)*. Selección y traducción de Bolívar Echeverría. México: ITACA.
- (2013). *El Capital I*, (s/f). Consultado en [08/08/2016]. Disponible en: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/12.htm>>
- Mignolo, W. (2016). *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis / pensamiento decolonial*. Colección Borde Sur, México: Ediciones Navarra.

- Morris, W. (1878). *Las artes decorativas*.  
(1884). *Art and labour*. Morris, W.  
(1878) *The Decorative Arts. Their relation to modern life and progress*.  
Londres: Ellis and White.
- Morris Jr., Walter F. (1996). "The Marketing of Maya Textiles in Highland Chiapas, Mexico". En *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: An anthology*. University of Texas Press.
- Morris Jr., W. F., Martínez, A., Schwartz, J., & Karasik, C. (2009). *Guía textil de los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas: Asociación Cultural Na Bolom.
- Nash, J. (1993). "Maya household production in the world market: The potters of Amatenango del Valle, Chiapas, Mexico". En *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*. State University of New York Press: Albany, 127-153
- Nivón Bolán, E. (2015). *Gestión cultural y teoría de la cultura*. México: UAM/Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1970). *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parker, R. (2010). *The subversive stitch: Embroidery and the making of the feminine*. Londres; Nueva York: IB Tauris.
- Quijano, A. (1973). Recent Events in Peru: Interview with Anibal Quijano. *Monthly Review Mon. Rev.*, 24(11), 53. Consultado en [20/08/2016]. Disponible en: [http://doi.org/10.14452/mr-024-11-1973-04\\_5](http://doi.org/10.14452/mr-024-11-1973-04_5)
- (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- (2001). "Globalización, colonialidad y democracia". En *Tendencias básicas de nuestra época: Globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.
- (2009). "La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado". En *Revista Casa de las Américas*, (259-260), abril-septiembre, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas, 4 - 15
- (2011). "Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina". En *Contextualizaciones Latinoamericanas*, Año 3, (5), julio - diciembre, Guadalajara: Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. Consultado en [17/08/2016]. Disponible en: [http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Colonialidad%20del%20poder%20y%20subjetividad%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina\\_5.pdf](http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Colonialidad%20del%20poder%20y%20subjetividad%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina_5.pdf)
- (2013). "El trabajo". En *Argumentos*, (72), Mayo - Agosto. México: UAM - Xochimilco. 145 - 163 Consultado en [22/08/2016]. Disponible en: [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/articulos/1-639-9245fii.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/1-639-9245fii.pdf)
- (2014a). *Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina*.



- Lima: Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.  
(2014b). Lo público y lo privado : un enfoque latinoamericano. En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Antologías. Buenos Aires: CLACSO.  
(2014c). "Polo marginal" y "mano de obra marginal". En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: Clacso, 125 - 169
- Quintero, P. (2013). «Desarrollo, modernidad y colonialidad». En *Revista de Antropología Experimental*, (13), 67–83.
- Ramírez Garayza, A. (2013). “¿Quién es artesano?”. En *Las artesanías en México. Situación actual y retos*. (Francisco J. Sales, comp.), México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, 39-42
- Razeto, L. (2005). El concepto Solidaridad. En *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, (3), pp. 971-98
- Saulquin, S. (2010). *La muerte de la moda*. Colección Entornos, Buenos Aires: Paidós.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Shlossberg, P. (2015). *Crafting Identity: Transnational Indian Arts and the Politics of Race in Central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Taylor, C., Gutmann, A., Rockefeller, S. C., Walzer, M., Habermas Jürgen, Appiah, A. K., Roca, G. V. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Teitelbaum, V., & Gutiérrez, F. (2008). Sociedades de artesanos y poder público. Ciudad de México, segunda mitad del siglo XIX. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (36), 127-158. [Consultado en 9/06/17] Disponible en:  
<<http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n36/n36a4.pdf>>
- Turok, M. (2006). *¿Cómo acercarse a la artesanía?*, México: Plaza y Valdés Editores.
- Unceta, K., Acosta, A., & Martínez Esperanza. (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir: debates e interrogantes*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI de España.
- (2006). ¿Después del desarrollismo y la globalización, qué? En *Revista Mundo Siglo XXI*, (3), México: Editorial Índice, IPN-CIECAS, 5–15.
- Wallerstein, I., & Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Dignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4).
- (2005) *Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad*, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- (2006). Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En *14 Conferencia Internacional Desarrollo e Interculturalidad, Imaginario y Diferencia: la Nación en el Mundo Andino*. Quito, Río de Janeiro: Academia de la Latinidad.
- (2007). “Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (47).
- Weber, M. (1991) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tlahuapan: Premiá. Consultado el [8/09/16]. Disponible en: <<http://medicinayarte.com/img/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>>
- (2002) *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 2ª edición, México: FCE.
- Weiner, R. (2004a). *Race, nation, and market: economic culture in Porfirian Mexico*. University of Arizona Press.
- (2004b). “El declive económico de México en el siglo XIX: una perspectiva cultural”, *Signos Históricos*, (12), julio-diciembre, Ciudad de México: UAM Iztapalapa, pp. 69-93
- Widenheim, Rosendahl, Masucci, Engqvist y Habib Engqvist, eds. (2012). *Work, Work, Work: A Reader on Art and Labour*, Nueva York: Strenberg Press y Iaspis.
- Zemelman, H. (2010). “Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible”, *Polis* [En línea], (27), publicado el 18 abril 2012. [Consultado el 03/10/2016]. Disponible en: <http://polis.revues.org/943>

## Referencias

“Alliance for Progress and Peace Corps, 1961-1969”, Office of the Historian, Department of the State. [Consultado el 27/11/16] Disponible en:

<<https://history.state.gov/milestones/1961-1968/alliance-for-progress>>

Artesanos reciben apoyo para impulsar su producción, 7 de marzo de 2015, Milenio Novedades. [Consultado el 22/01/17]. Disponible en :

<<http://sipse.com/milenio/artesanos-yucatecos-reciben-apoyos-impulsar-produccion-140865.html>>

Bumpus, J., “Why Embroidered Fashion Is Stitch Perfect”, 20 de agosto de 2015, Wall Street Journal Online. [Consultado el 07/02/17] Disponible en:

<<https://www.wsj.com/articles/why-embroidered-fashion-is-stitch-perfect-1440083638>>

Categorías, ENOE 2014, INEGI. Disponible en:

<[http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/doc/clasificaciones\\_enoe.pdf](http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/doc/clasificaciones_enoe.pdf)> [Consultado: 14 de marzo de 2016]

Declaran patrimonio cultural e inmaterial vestimentas regionales de Oaxaca, 2 de marzo de 2016, ADN Sur. [Consultado el 1 de junio de 2016] Disponible en:

<<http://adnsureste.info/declaran-patrimonio-cultural-e-inmaterial-vestimentas-regionales-de-oaxaca-1910-h/>>

Dzērvītis, A, Treimanis, L. Latviešu Jostas

Fernández, C. (2013) Carla Fernández's Taller Flora: Empowering Creativity in the Communities, Change Makers, [Consultado el 22/01/17]. Traducción personal. Disponible en:

<<https://www.changemakers.com/fabricofchange/entries/carla-fern%C3%A1ndezs-taller-flora>>

Fernández, C. (2005) Taller Flora. Disponible en:

<[http://carlafernandez.com/downloads/libro\\_carla\\_fernandez.pdf](http://carlafernandez.com/downloads/libro_carla_fernandez.pdf)>

Fonart, ¿Qué es Fonart?, 2015, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías.

Disponible en: <http://www.fonart.gob.mx/web/index.php/conoce-fonart/que-es-fonart> [Consultado el 2 de febrero de 2016]

Fonart, Reglas de Operación 2015. [Consultado el 2016/04/04] Disponible en:

<[https://www.fonart.gob.mx/.../Reglas\\_de\\_Operacion\\_FONART\\_2015.pdf](https://www.fonart.gob.mx/.../Reglas_de_Operacion_FONART_2015.pdf)>

Greenhouse, C. J. “More than a club, it’s a research community. The Chiapas Project”, 22 marzo de 1969. En The Harvard Crimson. [Consultado en 2/12/2016]. Disponible en:

<<http://www.thecrimson.com/article/1969/3/22/more-than-a-club-its-a/>>

Grynbaum, Gail, "Tourism and underdevelopment", 9 de febrero 1971, San Francisco Chronicle, reimpresso por NACLA. [Consultado el 1/12/16] Disponible en: <<https://nacla.org/article/tourism-and-underdevelopment>>

Hernández González, E. «Diseñadora plagió diseño mixe pero no lo registró a su nombre», 19 de noviembre de 2015, Milenio Digital. [Consultado el 1 de junio de 2016] Disponible en: <[http://www.milenio.com/tendencias/Isabel\\_Marant-Santa\\_Maria\\_Tlahuitoltepec-Erasmo\\_Hernandez\\_Gonzalez\\_o\\_631137163.html](http://www.milenio.com/tendencias/Isabel_Marant-Santa_Maria_Tlahuitoltepec-Erasmo_Hernandez_Gonzalez_o_631137163.html)>

León, L., "Artisan Development Projects", marzo 1987, Cultural Survival Quarterly Magazine, (11-1) Grassroots economic development. [Consultado el 27/11/16] Disponible en: <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/artisan-development-projects>>

Mariátegui, J., «Respuesta al Cuestionario N° 4 del Seminario de Cultura Peruana», Revista La Sierra, en Ideología y Política, pp. 263 - 273

"Nuestro caminar", noviembre de 2014. En Blog de la Cooperativa Jolob Luch Maya. [Consultado el 02/01/2017] Disponible en: <<http://cooperativa-jolob-luch-maya.blogspot.mx/2014/11/nuestra-historia.html>>

Nuestro Equipo, Corazón Artesanal. [Consultado el 23/01/17] Disponible en: <<http://www.corazonartesanal.com/quienes-somos/nuestro-equipo/>>

PIDESC, 1976, Naciones Unidas. [Consultado el 14 de marzo de 2016] Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

Sanz Rozalén, V. (2003). Disolución gremial y proletarización artesanal en la España del siglo XIX. Los trabajadores textiles del cáñamo. En Signos Históricos, (9), 123-142.

Strenberg Press, Work, Work, Work: A Reader on Art and Labour, 3 de noviembre de 2012, [Consultado el 3/02/2017]. Disponible en: <<http://www.e-flux.com/announcements/33504/work-work-work-a-reader-on-art-and-labour/>>

Tabulados básicos, ENIGH 2014, INEGI. Consultado el 14 de marzo de 2016] Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/regulares/enigh/enigh2014/ncv/default.aspx>>

Thompson, E. P. (2011). William Morris: romantic to revolutionary. PM Press.

UNESCO, Artesanía y Diseño, Industrias Creativas, Sector de Cultura. [consultado el 2015-04-24] Disponible en: <<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/creativity/creative-industries/crafts-and-design/>>

Von Humboldt, A., & Arnao, V. G. (1827). Ensayo político sobre la Nueva España (Vol. 3). Renouard.

## **Entrevistas**

F. Arcos, comunicación personal, 22 de octubre de 2016

P. Contreras, comunicación personal, 8 de noviembre de 2016

F. Larios, comunicación personal, 17 de octubre de 2016

R. Montes, comunicación personal, 25 de octubre de 2016

A. Santos, comunicación personal, 26 de octubre de 2016

M. Valle, comunicación personal, 13 de septiembre de 2016

D. Valle, comunicación personal, 13 de octubre de 2016

E. Valle, comunicación personal, 14 de octubre de 2016