



**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**  
1 8 0 3

**TITULO:**

**MAQUILA, CIRCUITOS COLONIALES DE TRABAJO Y MUJER  
INDÍGENA. EL CASO DE SAN LORENZO  
(RIOSUCIO-CALDAS)**

**POR:**

**DUAN STEVEN RAMÍREZ ARCIA**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGO**

**ASESOR:**

**EDWIN JADER SUAZA ESTRADA  
POLITÓLOGO**

**PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA FACULTAD  
DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA  
MEDELLÍN  
2018**

# Maquila, circuitos coloniales de trabajo y mujer indígena. El caso de San Lorenzo (Riosucio-Caldas)<sup>1</sup>

Duan Steven Ramírez Arcia. \*\*

## Resumen

Las lógicas coloniales de la modernidad han llevado a que los pueblos originarios de América latina vivan históricamente marginados, en constante riesgo de extinción física y cultural, producto del auge de la idea de desarrollo ligada al capitalismo. La concentración de diferentes y nuevas formas de exclusión entre las mujeres indígenas en el escenario del trabajo flexible maquilador ha conducido a preguntar *¿Qué representaciones y concepciones tienen las mujeres indígenas de San Lorenzo frente al trabajo maquilador y el saber ancestral?* El propósito del artículo consiste en caracterizar brevemente el caso de las mujeres indígenas en su inclusión en los mercados del trabajo flexible; ya que es ambigua y compleja la inserción al trabajo maquilador, pues estas no solo han accedido a espacios laborales que explotan sus conocimientos ancestrales, sino que su oficio de maquiladoras representa el acceso a otros espacios y bienes materiales de los cuales carecen. Para ello, cabe exponer la estrategia metodológica del estudio de caso; presentar los referentes teóricos que sirvieron de punto de partida; exhibir algunos de los hallazgos y por último, mencionar algunas consideraciones finales.

## Palabras clave

Colonialismo, Maquila, Mujeres indígenas, multiculturalismo, interculturalismo, saberes y tradiciones ancestrales.

---

\*El artículo para optar al título de politólogo surge del proyecto de investigación “Maquila, flexibilización laboral y circuitos coloniales de trabajo: análisis de caso a partir de la experiencia de mujeres maquiladoras en el resguardo indígena de San Lorenzo (Riosucio-Caldas)” Aprobado en el marco de la Convocatoria para proyectos de investigación derivados de la participación en alguna de las prácticas curriculares ofrecidas a los estudiantes de pregrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia. El informe final fue aprobado por el Comité Técnico de Investigaciones según Acta N.º.02 del 1º de marzo de 2017 y el Consejo de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas Acta No. 2017-03 del 20 de febrero de 2017.

\*\*Estudiante del pregrado en Ciencias Políticas, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia – Medellín (Colombia). Investigador principal del proyecto “Maquila, flexibilización laboral y circuitos coloniales de trabajo: análisis de caso a partir de la experiencia de mujeres maquiladoras en el resguardo indígena de San Lorenzo (Riosucio-Caldas)”

## **Abstract**

The colonial logics of modernity have led to the native peoples of Latin America living historically marginalized, in constant risk of physical and cultural extinction, product of the rise of the idea of development linked to capitalism. The concentration of different and new forms of exclusion among indigenous women in the scenario of flexible maquiladora work has led to the question: What representations and conceptions do indigenous women of San Lorenzo have regarding maquiladora work and ancestral knowledge? The purpose of the article is to briefly characterize the case of indigenous women in their inclusion in flexible labor markets; since the insertion to the maquiladora work is ambiguous and complex, since they have not only accessed work spaces that exploit their ancestral knowledge, but their maquiladora office represents access to other spaces and material goods that they lack. For this, the methodological strategy of the case study should be explained; present the theoretical references that served as starting point; exhibit some of the findings and finally, mention some final considerations.

## **Keywords**

Colonialism, Maquila, Indigenous women, multiculturalism, interculturalism, ancestral knowledge and traditions.

## **Introducción**

El colonialismo es una empresa que no termina de concluir. Aún continúa la conquista de territorios, biodiversidad, riqueza, saberes y culturas. En busca de nuevos espacios de valorización la maquina colonial pone en movimiento *saber, poder y ser* para atrapar en sus agenciamientos y estructuras reticulares (división internacional del trabajo) a aquellos territorios provistos de recursos naturales y trabajo vivo (material e inmaterial).

Los saberes, tradiciones populares y ancestrales son subsumidos; y frente a estos emergen, se re-configuran y significan nuevos y viejos circuitos de trabajo, dentro de los cuales aparece la *maquila* como una práctica que pone en escena toda una gama de

herencias coloniales, expresiones del colonialismo en su faceta cognitiva y simbólica -la colonialidad- en tanto fenómeno constitutivo del capitalismo y la modernidad.

La *maquila*<sup>2</sup> aparece como engranaje no solo del reino de las grandes corporaciones y transnacionales pertenecientes al circuito superior de la producción, sino, también, el lugar del trabajo no especializado en los términos tradicionales de la economía hegemónica. Un circuito marginal constituido por formas mixtas, pertenecientes tanto a actividades heredadas de divisiones del trabajo pretéritas como a formas de trabajo emergentes. Formas de producción y fabricación no intensivas en capital, pero no por ello actividades divorciadas de los grandes circuitos de comercio. Toda vez que hacen parte de una especie de, como menciona Reynals, (2003) “sistema de vasos comunicantes, en el cual todos los circuitos son resultado de las modernizaciones y de las respectivas transformaciones en la división territorial del trabajo” (p. 23).

En el contexto Colombiano se presenta una creciente incorporación de mujeres indígenas a los mercados laborales de la maquila. Campusano (1992) menciona que dicha incorporación se potenció con la apertura económica que se empezó a experimentar desde los años noventa, en el marco de las políticas económicas neoliberales y el libre comercio; medidas que buscan la integración a la economía global, para así generar (en la lógica Eurocéntrica) el desarrollo en la región<sup>3</sup>.

La anterior situación en Colombia es más evidente en aquellos campos del comercio relacionados con la moda y la producción textil, donde los recursos, tradiciones y manufactura de las mujeres indígenas, se re-configuran como creatividad-innovación en el mercado, constituyéndose así en un valor agregado del que dicha industria se ha apropiado. La mayoría de veces en condiciones inequitativas y a cambio de contraprestaciones que no se corresponden con el valor real de los bienes que producen,

---

<sup>2</sup> Este modelo de producción a escala global descentraliza procesos más rentables de empresas de los países industrialmente desarrollados, mediante la instalación de sus talleres de fabricación textil en países con una industria poco o nada desarrollada, con el propósito de contratar mano de obra barata, no calificada, principalmente femenina e indígena, para la realización de actividades de manufacturación parcial, ensamble y empaque de piezas textiles. (Pelaéz & Seguro, 2003) La maquila es el taller que se encuentra en la base de la estructura piramidal de sistema de confecciones.

<sup>3</sup> Castro (2003) indica que paradójicamente en aras de aumentar el empleo en Colombia las reformas laborales de la ley 50 de 1990 y la Ley 789 del 2002, implican la desregularización del contrato de trabajo y el paso a sistema cooperativo; además de la ampliación de la jornada laboral, reducción del recargo por el trabajo dominical, el recorte de las indemnizaciones por despido sin justa causa y la eliminación de la naturaleza del contrato de aprendizaje, posibilitando la contratación de mano de obra por debajo del salario mínimo.

muchos de los cuales ingresan al mercado con un plus por el hecho de ser manufacturados por y con el saber de mujeres indígenas. En la maquila se pueden identificar rasgos que evidencian la transformación y reproducción de formas de desigualdad por cuestiones de género en distintos espacios de lo privado y lo público.

Para el caso de muchas mujeres indígenas del resguardo de San Lorenzo (Riosucio-Caldas), su inclusión en dichos mercados es ambigua y compleja, pues estas no solo han accedido a espacios laborales que explotan sus conocimientos y aprendizajes adquiridos en sus comunidades de origen, sino que también, su oficio de maquiladoras representa el acceso a otros espacios y bienes materiales de los cuales carecen y que el trabajo remunerado -así sea en condiciones inequitativas -coloniales y patriarcales- les brinda, aunque sigan reproduciendo y generando su estancamiento en condiciones históricas de pobreza y marginación.

Las mujeres indígenas están experimentando nuevas situaciones en su integración a un complejo campo de relaciones sociales como lo es el mundo público del trabajo que representa la maquila. Retos que demandan análisis que se diferencien de aquellos que pretenden comprender situaciones similares que experimentan mujeres no indígenas. De ahí que en el presente artículo se interrogue por: ¿Qué representaciones y concepciones tienen las mujeres indígenas de San Lorenzo frente al trabajo maquilador y el saber ancestral?

El propósito central de la investigación es analizar la experiencia de las mujeres indígenas maquiladoras en el resguardo Indígena de San Lorenzo; a partir de las preguntas por los procesos subjetivos y estructurales que construyen conocimiento, saberes y praxis sociopolítica, tanto, colonial como des-colonial, en el contexto de su inserción en los circuitos de trabajo y flexibilización laboral<sup>4</sup>.

Aquí conviene detenerse un momento a fin de enunciar que es clave en el proyecto de la modernidad la creación del Estado-nación. Y desde su fundación en Europa hasta la replicación en América Latina y el Caribe, ha estado caracterizado por tener una política -diseñada y ejecutada por élites proccidentales- con un reconocimiento muy limitado y

---

<sup>4</sup> flexibilidad laboral consiste en la capacidad de prescindir de la fuerza laboral cuando haga falta y manejar la jornada laboral de acuerdo con la producción y las demandas del mercado.

excluyente hacia sus pueblos ancestrales. Pese a esta esta situación, los pueblos indígenas se han destacado históricamente por resistir y defender sus derechos de autonomía y autodeterminación en relación con sus tradiciones sociales y económicas. En esta tensión permanente, -entre los pueblos indígenas, con sus cosmovisiones y el Estado-nación, con sus políticas funcionalistas- es clave para que la Ciencia Política reflexione y cuestione la sombra del proyecto modernizador y neoliberal en pro del reconocimiento, la inclusión, el respeto y el rescate de las culturas indígenas<sup>5</sup>.

En este sentido, la reflexión propuesta resulta de gran importancia, toda vez que es un punto de partida para cuestionarnos por el cómo construir comunidad o sistemas comunitarios que permitan el acceso al trabajo de las mujeres indígenas, en condiciones dignas, sin que estas tengan que encontrarse subordinadas, no solo a las fuerzas del mercado y el desarrollo de tradición occidental, sino a un sistema patriarcal de acceso al trabajo. Pues el problema no son solo las estructuras de producción y el desarrollo, sino también la manera en la que instrumentaliza a la mujer como una fuerza de trabajo secundaria o simplemente subsumida a tareas y trabajos remunerados dentro de la esfera de lo privado. De lo cual se han aprovechado empresas e individuos para hacer de la fuerza de trabajo de la mujer su materia prima.

Debido a la escasa información hallada en la literatura científica, sobre la experiencia de las indígenas en sus procesos de transito de la esfera privada a la pública, concretamente, a partir de su inserción en los circuitos de trabajo que se estructuran bajo las lógicas de la colonialidad, resulta importante analizar los elementos asociados a las experiencias de adaptación, inclusión, exclusión y /o marginamiento del cual son objeto las mujeres en contextos de mercantilización y apropiación, no solo de la fuerza de trabajo, sino también del conocimiento étnico-ancestral, que necesariamente conlleva la ejecución de las actividades para las cuales son requeridas.

La reflexión propuesta en el artículo, en un primer momento expondrá la metodología del estudio de caso aplicada en la investigación. Esta metodología hace de

---

<sup>5</sup> Al respecto conviene decir que este fenómeno planetario de la modernidad concretó un proyecto económico, político, cultural, ambiental y tecnológico (de carácter neoliberal) que trascendió los Estados-Nación, condicionando a los pueblos ancestrales y sus prácticas a las dinámicas del mercado global. En este sentido Castro (2003) sostiene que el gobierno nacional para realizar la reforma debía combatir la rigidez de la legislación laboral, con el argumento de que esta era una barrera estructural para la creación de nuevos puestos de trabajo y que a su vez esta impedía obtener beneficios para la economía y la competitividad empresarial en el país.

este estudio algo más descriptivo y orientado a identificar los distintos factores que ejercen influencia en la inserción de las mujeres indígenas al trabajo flexible maquilador, que se aprovecha de sus conocimientos y saberes ancestrales.

Seguidamente se presentaran los referentes teóricos que sirvieron de punto de partida para este estudio del caso, a través de dos construcciones conceptuales que han pretendido explicar algunos de los entrecruzamientos entre sujetos, política, saber y poder en las sociedades latinoamericanas: me refiero entonces a la multiculturalidad y a la interculturalidad. A su vez, tales construcciones conceptuales tendrán como foco nodal de análisis las teorías latinoamericanas de la colonialidad, las cuales servirán de referente para la crítica, en especial aquellas que hacen énfasis en la colonialidad del poder, el saber y el ser.

También echaremos una mirada alrededor de algunos hallazgos de la investigación, con el fin de caracterizar brevemente las relaciones entre mujer, trabajo y desarrollo, para leer las dinámicas de explotación sexo-genéricas contemporáneas en tanto herencias coloniales de la modernidad; además de enunciar que las artesanías y actividad textil tienen una importancia dentro de la vida de la comunidad indígenas de San Lorenzo, ya que son una expresión simbólica de su lenguaje ancestral, que amparan mensajes y conocimientos de su cosmovisión.

Por último, se realizan algunas consideraciones finales sobre los “otros”, lo diverso y sus problemas para la inclusión y su reconocimiento en contextos de flexibilización laboral. Y de acuerdo con esto mencionar que los modelos económicos dominantes que el Estado Colombiano viene aplicando para hacerle frente a la problemática del desempleo, de forma adversa, está situando en zonas de riesgo a las mujeres indígenas y al patrimonio cultural de los pueblos originarios.

### **Aspectos metodológicos.**

**El paradigma socio-crítico y el estudio de caso: el proceso de autorreflexión y emancipación que involucran al investigador y las comunidades indígenas.**

Desde el terreno de la investigación los paradigmas son cuerpos de creencias, presupuestos, reglas y procedimientos que legitiman la forma de construir conocimiento en el seno de una comunidad científica. En este sentido, este análisis se orienta desde el paradigma socio-critico que, de acuerdo con Alvarado (2008) y Gonzales (2003), este tiene como propósito -desde sus características generales- promover las transformaciones sociales, dar respuestas a problemas específicos con la participación de las comunidades<sup>6</sup>; por ello, la estrategia metodológica de la investigación es el estudio de caso; las técnicas y herramientas de recolección y de análisis de la información, son propias de la investigación cualitativa. Se asumió el estudio de caso, dada la particularidad de los sujetos de estudio y de la intención de profundizar en las características de un fenómeno que tiene expresión en las experiencias de mujeres indígenas en el resguardo de San Lorenzo del municipio de Riosucio-Caldas.

El estudio de caso, como estrategia metodológica, ha sido clasificado en intrínseco, instrumental y colectivo; el primero tiene que ver con la importancia de la investigación del caso en sí mismo, el instrumental alude a la importancia del caso para estudiar un fenómeno que lo trasciende y el estudio de caso colectivo tiene que ver con una situación comparativa de dos o más casos (Stake, 1998). Según estas definiciones, el trabajo vinculo las dimensiones colectiva e instrumental de manera complementaria, debido a la atención puesta en un grupo aproximado de 10 mujeres, como sujetos de estudio; lo que ayudará a identificar similitudes y diferencias, información con la que se podrán elaborar análisis del caso en sí mismo y poder ofrecer referentes para interpretar y analizar casos similares en otras experiencias en la misma comunidad, en otros resguardo indígenas del departamento y el país<sup>7</sup>.

Este trabajo en particular es más cualitativo, en tanto analiza las estrategias de acción, las representaciones sociales, políticas, relacionales y las dimensiones de la cultura y el poder asumido y vivenciado por las mujeres y comunidades a las que estas

---

<sup>6</sup> Alvarado (2008) indica que los principios del paradigma socio-critico son: El primero consiste en conocer y comprender la realidad como praxis; El segundo se trata de unir teoría y práctica, integrando conocimiento, acción y valores; El tercero consiste en orientar el conocimiento hacia la emancipación y liberación del ser humano; y el cuarto radica en proponer la integración de todos los participantes, incluyendo al investigador, en procesos de autorreflexión y de toma de decisiones consensuadas, las cuales se asumen de manera corresponsable.

<sup>7</sup> En este sentido Stake sostiene que los tipos de Estudios de Caso no son excluyentes y que un caso instrumental puede acoplarse con un diseño colectivo. Ver en Marradi Nélica Archenti y Juan Ignacio Piovani. Metodología de las Ciencias Sociales. Buenos Aires, Emecé. 2007, pág. 241.

mujeres pertenecen. Por lo cual, se pretendió abordar en el proceso de inmersión al campo; desde la mirada, el sentido y la perspectiva de los propios sujetos de los procesos y prácticas de conocimiento (étnico-ancestral), donde la cultura y la política se entrecruzan en una especie de red cargada de símbolos y significados<sup>8</sup>.

En este sentido, para la recolección y análisis de la información, se utilizaron herramientas tales como observación participante, el análisis documental, entrevistas a profundidad y también el grupo focal. Esta última herramienta, clave para el análisis de los procesos y experiencias desde el terreno y con las mujeres indígenas, en la medida en que a través de ella se pretende llegar a información que es producto no de actitudes y opiniones individuales, sino de situaciones de conversación y debate donde el resultado sea una construcción social y colectiva.

Es a partir de este procedimiento que se vincularon lecturas sobre la acción, el conflicto en las regiones, las representaciones sociales y las nociones de desarrollo, cultura, poder y saber/conocimiento, como puntos esenciales de la reflexión que se quiere lograr. Si bien, aparece un escenario y un grupo de actores claves o de interés central, como son el resguardo indígena de San Lorenzo en el municipio de Riosucio-Caldas y las mujeres indígenas maquiladoras de dicho resguardo, los demás sujetos que pertenecen e interactúan con la comunidad y el territorio de donde proceden los sujetos de estudio; no se tomó como simples datos que se acumulan a las interpretaciones del caso, sino que se considera como un todo en el contexto de sus experiencias, su pasado y en las condiciones en que se sitúan frente a las realidades en las que se encuentran<sup>9</sup>.

### **Aspectos conceptuales.**

---

<sup>8</sup> En alusión a la relación entre cultura y política, Evelina Dagnino, citada por Martín Hopenhayn, sostiene que esta relación no puede reducirse a la noción convencional de las políticas culturales y propone desplazarse hacia la concepción anglosajona de "cultural politics", la cual hace énfasis en la relación constitutiva entre política y cultura. En esta dirección la cultura aparece como concepción del mundo y conjunto de significados que subyacen a las prácticas sociales. Adicionalmente, según Dagnino propone una rearticulación entre cultura y política alrededor de la ciudadanía y en la intervención en los espacios públicos. En este sentido lo que señalan estos autores constituye además de una clave desciframiento, una posibilidad para entender mejor el lugar que cumple la cultura en estos tiempos para redefinir, no solo la ciudadanía, sino otros escenarios propios de la democracia, teniendo la cultura como referente central (Dagnino, 2005, p. 26).

<sup>9</sup> Estas sugerencias metodológicas son planteadas por Taylor S. J. y Bogdan R. (1996, p. 20)

## **De multiculturalismos e interculturalidades: lo diverso y sus problemas para la inclusión y su reconocimiento en contextos de flexibilización laboral.**

La diversidad cultural es un rasgo incuestionable de nuestras sociedades latinoamericanas, de ahí la evidente necesidad de pensar en los modelos de convivencia entre culturas diversas que comparten unos mismos marcos espacio-temporales y tensiones derivadas de dicha convivencia. Puesto que no todas las culturas están en un plano de igualdad, es por eso que podemos hablar de saberes e identidades culturales invisibilizadas, desplazadas y subordinadas o también de culturas hegemónicas o dominantes. De hecho, la diversidad cultural expresada en multiplicidad de fenómenos sociales ha conllevado a la aceptación de la idea de que la característica general de los Estados latinoamericanos es su condición plurinacional, albergar más de una cultura nacional, y pluricultural, afrontar distintas expresiones de diversidad. A propósito Kymlicka (2012) afirma:

De hecho, la historia de ignorar las minorías nacionales en el Nuevo Mundo está inextricablemente ligada con las creencias europeas acerca de la inferioridad de los pueblos indígenas que habitaban el territorio antes de la colonización europea. Hasta hace poco, eran considerados como “pupilos” o “razas sometidas”, carentes del desarrollo político necesario para ser considerados naciones, incapaces de autogobernarse y necesitados por ello de la protección paternalista de los “superiores” blancos. El derecho internacional tradicional no consideraba a las poblaciones indígenas sujetos de derecho internacional, por lo que los tratados firmados con ellas no se consideraban tratados conformes al derecho internacional, sino actos unilaterales vinculados a las leyes internas de cada país. Estas actitudes racistas se están desvaneciendo lentamente, aunque a menudo han sido sustituidas no por la aceptación de los pueblos indígenas como naciones distintas, sino por el supuesto de que son “minorías raciales” o “grupos étnicos” desfavorecidos, cuyo progreso exige integrarlos en el grueso de la sociedad. (p.18)

Frente a lo anterior panorama surgen en el escenario de la reflexión académica el multiculturalismo y el interculturalismo. La génesis del primer término la encontramos en el contexto de las políticas de los Estados canadiense y estadounidense durante los años 70s, como alternativa al modelo de integración cultural basado en la idea de un

“crisol de razas” o melting-pot, el cual generó un alto grado de inconformidad y presiones negativas de los movimientos sociales que esgrimían su evidente fracaso (Tubino, 2003, p. 1).

Posteriormente, trabajos y reflexiones más sistemáticas como las del canadiense W. Kymlicka (1996, 2002, 2012) intentan conciliar los derechos de grupo introducidos y desarrollados por algunas democracias occidentales durante los años 90s, con una ciudadanía individual inspirada en principios de un liberalismo más tradicional. Ahora, cuando en Latinoamérica y el Caribe se pretende la articulación del multiculturalismo al modelo económico neoliberal, es que surge la interculturalidad, en tanto perspectiva crítica de la primera. Es así que dicha categoría encuentra su germen en las políticas indígenas de los 80s, las cuales más tarde dan pie a reivindicaciones de movimientos indígenas, quienes utilizan el interculturalismo como sustento teórico para demandar la inclusión de sus poblaciones sin que se desconozcan sus identidades.

Los conceptos multiculturalismo e interculturalidad comúnmente son relacionados con la diversidad cultural en un espacio determinado, situación que denota un sentido polisémico y un alcance marcadamente descriptivo por parte del lenguaje académico (Walsh, 2008, p. 140; Ainson, 2007, pp. 40-41; Tubino, 2004, p. 155; Requejo, 1996, p. 94). Ahora, el desarrollo sistemático de los conceptos que se ha venido realizando en los niveles normativo, analítico y práctico no ha permitido identificar claramente las ventajas de cada uno. Sin embargo, tres posiciones suelen ser recurrentes; la primera de ellas, sostiene que la interculturalidad se ha construido como una alternativa más progresista y comprensiva frente al carácter “funcional” e institucional del multiculturalismo (Viaña, 2010, p. 10-11); la segunda, es una posición que plantea que la discusión frente a las diferencias entre multiculturalismo e interculturalismo es solo una cuestión de retórica, pues lo que supuestamente separa ambos conceptos son comprensiones disimiles demasiado “simplistas y caricaturizantes” (Restrepo, 2012, p. 205), o una cuestión de usos sociales marcados por un carácter subjetivo, donde el posar de multiculturalista ha dejado de ser “políticamente correcto” frente a la diversidad, toda vez que, asumir una posición de este tipo puede implicar defender los valores de la cultura política dominante (Borrero, 2009, p. 67).

Es así que frente a posturas como las anteriores estudiosos del tema como Will Kymlicka (2012) consideran que la oposición tradicional entre un buen interculturalismo y un mal multiculturalismo obedece más a una suerte de moda, basada en la prelación de las posturas retóricas sobre las analíticas, a la hora de entablar la discusión académica frente al tema, dado que:

No se basa en un análisis conceptual cuidadoso de los principios o supuestos de los dos enfoques, sino que se apoya en una cruda tergiversación, incluso caricatura, de las teorías y enfoques multiculturales. Tampoco está basada en una comparación empírica sistemática de los resultados de las actuales políticas asociadas a los dos enfoques. (p. 211).

Por último, es recurrente una tercera posición que defiende la vigencia del multiculturalismo, sosteniendo que el interculturalismo por sí solo no puede ofrecer una alternativa comprensiva al multiculturalismo, a lo sumo podría ayudar a subsanar algunos de sus vacíos (Meer y Modood, 2012, p. 175).

Más allá de las tensiones y divergencias en contenidos e interpretaciones, ambas construcciones conceptuales han pretendido servir de referencia para la gestión de la diversidad cultural en Estados plurinacionales y pluriculturales. Así, el multiculturalismo buscando salvaguardar valores y derechos liberales centrados en la protección de la esfera individual de los sujetos, establece a priori una desigualdad entre culturas. Plantea formalmente la definición de límites frente a la tolerancia y criterios para proteger los derechos individuales. Por su parte, el interculturalismo, con el fin de asegurar la equidad entre culturas, acepta distintas concepciones de “vida buena” y apuesta por una definición consensual de tales criterios, permitiendo un mayor alcance analítico y normativo. En tal sentido, da cuenta de un rango más amplio de los fenómenos que la diversidad plantea, y por tanto, propone una igualdad y justicia que trascienda los límites de lo formal, ampliando los medios para alcanzar la convivencia entre culturas más allá de la tolerancia y la coexistencia (Cruz, 2013, p.45).

Ambos enfoques tienen límites para pensar las relaciones entre culturas; frente a los complejos contextos latinoamericanos no es muy claro ubicar al interculturalismo más orientado hacia el diálogo y la interacción entre culturas que el multiculturalismo; mucho

menos afirmar abiertamente que el interculturalismo es menos “grupista” y más orientado a la producción de “síntesis” que el multiculturalismo; o, finalmente, que el interculturalismo tenga un compromiso más fuerte con la totalidad, la cohesión social y la ciudadanía nacional (Meer y Modood, 2012, p. 177).

Muchas de las aproximaciones al multiculturalismo e interculturalismo (Kymlicka, 2012; Meer y Modood, 2012) parecieran ubicarse en un nivel todavía muy superficial frente a la profundidad que debería proponer el debate latinoamericano en torno a los dos conceptos, hasta el punto que Wieviorka (2012, p. 225) diagnostica esta situación como un “anglocentrismo” que desconoce la comprensión de estos conceptos desde contextos diferentes a los referenciados por la discusión anglosajona (Cruz, 2013, p.48). Sin embargo, los debates que proponen, han permitido repensar la ciudadanía diferenciada, los arreglos institucionales y las políticas públicas orientadas a la gestión de la diversidad en Latinoamérica, de ahí su importancia como referentes en la investigación realizada.

### **Poder, saber y ser en clave de la colonialidad: apuntes para una comprensión de las maquilas y los circuitos coloniales de trabajo.**

La “Colonialidad” desde la perspectiva epistemológica que pretendemos seguir, hace referencia a la “lógica cultural” del colonialismo, es decir al tipo de herencias coloniales que persisten y se multiplican incluso una vez que el colonialismo ha finalizado. En tal sentido la colonialidad no es un estado de cosas que se opone a la modernidad y le precede, sino una dinámica que forma parte integral de los mismos procesos de modernización.

Pudiéndose decir entonces que en América Latina la modernidad se ha dado siempre a través de la mutua dependencia y coexistencia de ésta con la colonialidad. Situación que se evidencia en tres fenómenos: el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización (violenta o consentida) de los estilos de vida. Los cuales a su vez son el reflejo de las tres facetas de la colonialidad: el poder, el saber y el ser (Escobar, 2003).

En relación la colonialidad del poder Quijano (2007; 2000) relaciona ésta con un tipo de “clasificación social” establecida en el siglo XVI según el cual, la concentración de riqueza y privilegios sociales en las colonias, al igual que la división social del trabajo

se define conforme a la raza y el fenotipo de los individuos; “blancos” en la cúspide, luego los “indios” y por último los “negros”. De acuerdo con esto Quijano (2007) afirma:

En cada uno de los principales ámbitos de la existencia social, cuyo control disputan las gentes, y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación/dominación/conflicto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos. Así, en el capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas (salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad), pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno de su forma salarial. Pero, del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos —la autoridad, el sexo, la subjetividad— están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el “Estado-nación”, “la familia burguesa”, la “racionalidad moderna. (p. 98)

Por otro lado Castro-Gómez (2005) plantea que la colonialidad del poder no se expresa sólo en el racismo, sino también en el “blanqueamiento cultural”, es decir en la aspiración a imitar o filiarse imaginariamente a modelos occidentales europeos y estadounidenses en todas las áreas de la vida.

La colonialidad del saber refiere al modo en que la racionalidad tecno-científica es un factor determinante en la generación y expansión del colonialismo europeo y se convierte desde el siglo XVIII en el único modelo válido de producción de conocimientos, dejando por fuera cualquier otro tipo de “epistemes” (tradicionales o ancestrales) generadas en las colonias. La expansión colonial europea en las Américas supone así un combate contra la multiplicidad epistémica del mundo y la imposición de una sola forma válida de producir conocimientos, tenida ahora como universal (Castro-Gómez, 2005; Quijano, 2007). Asimismo, el conocimiento asume una clara dimensión geopolítica, en donde, todo conocimiento tenido por “válido” es generado primero en los centros de poder del sistema-mundo para luego, desde allí, ser distribuido desigualmente hacia las periferias, que se limitan a ser receptoras pero nunca productoras de ese conocimiento:

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista" de Granada), porque de esa manera América Latina re- descubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la primer "periferia" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido -como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489-, sólo España, gracias a la habilidad política del Rey Fernando de Aragón ya la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna. (Dussel, 1992, p.12)

El sometimiento de las poblaciones latinoamericanas a las lógicas coloniales se ha hecho la mayoría de las veces a través de la violencia, en muchos casos, esgrimiendo como argumento la superioridad de los modos de vida occidentales que tiene como base lo que Dussel (1992) llama el "ego conquiro" (yo-conquisto). Esta es la lógica que Maldonado-Torres (2008) ha denominado la colonialidad del ser, donde, el "ser" es un atributo que le pertenece al colonizador, mientras que a las poblaciones coloniales lo que les caracteriza es el "no-ser" y por tanto carecen de "mundo":

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra. Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización. La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del ego conquiro/cogito —un mundo en el que éste existe solo. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los

hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el ego conquiro en sujetos fundamentalmente penetrables. Presentaré en más detalle las diversas dimensiones del asesinato y la violación corporal cuando elabore el aspecto existencial de la analítica de la colonialidad del ser. Lo que me interesa hacer claro aquí, por el momento, es que la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el ego conquiro es constitutivamente un ego fálico también. (Maldonado-Torres, 2008, p. 138)

De otro lado, Castro-Gómez (2009), haciendo uso del concepto “biopolítica” de Michel Foucault, ha mostrado que a partir del siglo XVIII, el sometimiento a las lógicas coloniales se ha hecho también por medios no coercitivos a partir de la producción sistemática de una ontología social urbana, de unas formas de ser-en-el-mundo que atan las estructuras de la subjetividad al capitalismo y a los procesos de industrialización; permitiendo percibir la colonialidad -del ser- no como algo que oprime sino como algo que se desea:

Como hemos visto, el conocimiento producido por las poblaciones negras o indígenas era tenido como dóxico, mítico e incluso demoníaco, es decir, como inadecuado a las necesidades actuales del país marcadas por el advenimiento del capitalismo industrial. Este tipo de conocimientos debía ser dejado atrás en favor del conocimiento producido en Europa y asimilado en Colombia por las élites criollas. (Castro-Gómez, 2009, 42)

## **Hallazgos.**

### **Mujer-indígena, trabajo, y desarrollo: la explotación laboral y discriminación de género como una herencia colonial.**

El hallazgo que se quiere compartir surge de un grupo focal y unas entrevistas, como instrumentos de recolección de la información analizada. El estudio basado en el grupo focal, -realizado en una sola sesión, con duración de una hora y media- consistió en tener

grupos para la discusión alrededor del tema del trabajo en la mujer indígena. Los participantes en aquella ocasión fueron diez asistentes al taller; la mayoría eran mujeres y solo tres hombres acompañaron la discusión; todos realizan diferentes oficios y todos están entre la edad de los treinta y cincuenta años.

La dinámica realizada entre los grupos implicó abrir e introducir la discusión, al mismo tiempo que se plantearon los temas, las preguntas y finalmente se hizo el cierre en donde se sacaron algunas conclusiones. La reflexión se orientó alrededor de estas preguntas: ¿Qué representaciones y concepciones tienen del trabajo en el resguardo indígena de San Lorenzo?; ¿qué aspectos negativos y positivos tiene el trabajo que ejercen?; ¿qué diferencias hay entre el trabajo que ejercen las mujeres indígenas del resguardo, con el de los hombres y el de otras mujeres que no pertenecen a la comunidad?

Los testimonios de los indígenas en el marco de la discusión del grupo focal, dan cuenta de las desigualdades que afectan a los pueblos originarios en diferentes ámbitos de la vida pública y privada, en relación con las dimensiones económicas, políticas, culturales, educativas, entre otras. Y de acuerdo Meentzen, (2001) las mujeres indígenas sufren una doble discriminación, por su condición de género y étnica, en los escenarios familiares y laborales.

Para los hombres es muy difícil hacer un destino en la casa, porque solo hacen uno en un solo día, si están trabajando en una sola cosa, si están deshierbando, si están sembrando: una sola cosa; en cambio nosotras las mujeres en veinte diarias, corra para allá, y haga para acá; corra las gallinas, corra el cerdo, valla dele de comer...entonces es un va y ven que es muy duro para una. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

Podemos ver en nuestro resguardo, en nuestras comunidades, de que anteriormente el hombre en el trabajo y la mujer en la casa haciendo una sola labor. Ahora que nosotros salimos a las comunidades, vemos salir a las seis de la mañana que la mujer sale con el hombre y con el hijo para la finca a trabajar parejo, como si fuera el hombre, Y muchas veces hasta encontramos el hombre haciendo de comer y la señora respondiendo por el trabajo en la finca; entonces, ahora vemos que la mujer es emprendedora y verrionda, se rebusca su plata y su trabajo, porque ellas dicen:

es mejor tener monedas y no estarle pidiendo al esposo, es mejor rebuscársela ellas mismas. Ahora hay mucha valentía en la mujer. (Anónimo. Hombre indígena, comunicación personal, 2016)

Hay hombres que de que tienen su trabajo, se levantan y adiós, y una tiene que hacer...vea yo necesito que usted me haga el favor de que se quede con los niños, porque yo tengo que hacer, es que tengo una reunión, en cuanto a eso son poquitos los hombres que colaboran. Y una aprende a ser dependiente de uno mismo, no depende de esa persona que es compañero: esposo. Para cuando una le pregunte que una necesite esto y que no se lo niegue. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

Las mujeres indígenas, de acuerdo con Astrid Ulloa (2007) y Restrepo (2006) reflexionan frente a sus demandas individuales y colectivas en relación al trabajo, roles, educación, salud, y disposiciones relacionadas con sus cuerpos; ellas cuestionan la supremacía masculina, la exclusión, las relaciones desiguales, la discriminación y la violencia que viven en sus comunidades. En ese sentido, muchas mujeres indígenas de San Lorenzo tienen una percepción, una mirada crítica, y desde sus experiencias personales examinan con detalle su situación de subordinación en los espacios públicos (el trabajo, la escuela o las organizaciones comunitarias) y privados (el hogar y familia).

Porque una empieza con ese miedo, que una no es capaz y una si es capaz de salir adelante en lo que se proponga, que debe dejar ese temor que porque el marido me regaña, que el marido...;no que va!; yo tengo que pensar en mi misma como mujer, pensar que yo tengo que dar muy buen ejemplo a mis hijos, tengo que pensar que yo soy la que le estoy dando esa formación a mis hijos para que ellos salgan adelante y no queden ahí estancados, como quizás le toco a una...todo va es en la mente de una como mujer (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

Cuando las mujeres ganamos espacios, cuando nosotras nos enfrentamos a tantas cosas; porque ya empieza el vecino: que vea esa mujer sale, como deja los hijos, deja el marido; cuando me tocaba a irme hasta ocho días a Riosucio para capacitaciones, eso sí que era un problema; yo no le hice caso a eso, yo decía yo

tengo que salir adelante. Incluso ni casita tenía y empecé a trabajar y fue lo primero que hice. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

En su mayoría, las mujeres indígenas reconocen los límites y dificultades con las que cuentan para tener una independencia socioeconómica; reflexionan frente a la relación de dependencia con el hombre, quien continúa siendo quien provee y quien tiene capacidad para decidir. En este sentido, las brechas de género son más marcadas en las comunidades indígenas, más que en la población general, pues las mujeres se encuentran en desventaja en cuanto al acceso a espacios públicos que son propios del hombre, como es el caso del escenario de la toma de decisiones.

Yo hace 25 años trabajo, al principio fue muy duro, porque los niños estaban muy pequeños, vivía con un hombre que no consentía que saliera ni a la esquina de la casa, fue muy duro al principio, pero ya luego se fue concientizando, ya miró de que todo lo que hacía lo hacía por la familia... ahí me fui fortaleciendo ya mucho más, y a esta altura pues yo ya salgo de mi casa sin preocupación que pueda llegar y encontrar un cara larga, haciéndome malgenio o pidiéndome la comida, yo en este momento llego relajada. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

Al interior de sus comunidades las mujeres indígenas no sólo enfrentan mecanismos de exclusión, sino también de reclusión. Se les adscribe la función de “cuidadoras culturales” (Meentzen, 2001). Se les responsabiliza de la sobrevivencia cultural y física de las sociedades indígenas. Esta responsabilidad social y colectiva en ocasiones limita sus oportunidades y opciones de desarrollo personal. Bajo estas condiciones la mujer indígena se le impide no solo el desarrollo como mujer, sino el desarrollo en ámbitos laborales, pues estas se pueden ver impedidas por señalamientos al salirse de las tareas asignadas dentro de su cultura, en razón de su condición de género.

Yo pienso en sí, que todo, pero que hay veces el trabajo de uno como mujer, en el trabajo doméstico, es muy desagradecido, uno por más que organice la cocina, hace el desayuno, hace el almuerzo o la comida, diario es la misma dinámica, ¿cierto? pero nunca se ve en sí, que es lo que uno hace, mientras el hombre suponiendo por acá, se va a deshierbar, a coger café, se ve el rendimiento, se ve lo que hace. Si uno trabaja en otro lado madrugue a dejar organizado, a dejar el desayuno si es posible,

nuevamente llega y sigue con la comida, ósea a uno le toca estar hasta que el hombre vuelve, hay algunos que ayudan, hay otros que se acuestan y llévele la comida a la cama. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2016)

Por otro lado y para el caso de las entrevistas, se indagó por las condiciones laborales de la maquila verificando y ahondando en las dinámicas de la maquila que generan que dichas condiciones sean precarias y la forma como se vivencian las relaciones laborales, incluyendo aspectos de la organización del trabajo, como el ambiente laboral, la seguridad y bienestar en el taller de confecciones. Pues la empresa maquiladora ubicada en el resguardo Indígena de San Lorenzo se dedica a la fabricación de ropa interior y para efectos de reservar la confidencialidad no se hará referencia a ella utilizando su designación comercial, sino las actividades que realizan en el taller, de igual forma que se conserva el anonimato de las personas entrevistadas.

Estamos trabajando en el taller, en la semana más o menos estamos produciendo entre cuatrocientos y quinientos vestidos, entre brasier y tanga, a medida que se acabe la referencia. Se trabaja por referencia. Entonces el supervisor es el compañero que está ahí pendiente, ya él manda lo que nos enviaron para ir trabajando. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Si yo tengo buena materia prima, en la semana puedo estar sacando 50 mil pesos. Allí en mi trabajo, nos pagan quincenalmente, varia también dependiendo de la agilidad que una tenga y el trabajo que una tenga; he sacado quincenas de sesenta mil pesos y máximo ciento veinte, mil quincenales. Si yo hago un brasier entonces a mí me pagan ese brasier, depende de lo que yo haga en el día, si yo me hago dos tres brasieles y hay unos que tienen el valor de ocho mil pesos, entonces en el día supongamos que yo me hice los tres, serian veinticuatro y va subiendo hasta que nos paguen quincenalmente. He agilizado mucho, he tenido en una semana entregando siete u ocho brasieles y hasta diez tangas, dependiendo lo que uno se haga en la semana. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Las entrevistas a trabajadoras maquiladoras permitieron conocer su situación laboral y parte de sus dinámicas familiares, personales y sociales, así como mirar las concepciones y representaciones del papel del trabajo remunerado de las mujeres dentro

del espacio de lo privado y público, establecer los aspectos generales que determinan o inciden en su situación laboral, el reconocimiento o los mecanismos por los cuales se vulneran los derechos indígenas. Por eso es de resaltar el interés en las mujeres indígenas de San Lorenzo por pertenecer y liderar procesos en su comunidad, demostrando que ellas han conquistado espacios políticos frente a sus demandas étnicas y de género y visibilizando su situación y condición.

Soy coordinadora del grupo adulto mayor de mi comunidad Buenos Aires, trabajo en un taller decorando vestidos de baño. Lo que más me gusta, bailar y seguir siendo una líder para aportar con mis decisiones, obviamente con mis adultos y sacarlos adelante. Lo que más detesto es el machismo, porque una compañerita, ella, trabaja conmigo en el taller, y ella, llego muy triste, llego llorando, y pues hablo conmigo, como hemos sido muy buenas compañeras, me dijo: compañera estoy tan triste, porque como le parece que mi esposo (porque ella es casada por la iglesia) me dio a escoger el trabajo o la casa, le dijo que no volviera a trabajar al taller. ¿Por qué? porque él cada que ella salía, le decía que era que ella venía a conseguir mocito, que porque ella llegaba tipo seis de la tarde de salida del taller, entonces a él le dio mucha rabia y le dio a escoger, lastimosamente la compañera no volvió al taller. Es algo que yo detesto, porque es que uno como mujer tiene sus hijos, pero obviamente uno tiene unas necesidades y uno decirle al compañero o al esposo, vea yo necesito que usted me dé esto, responde, vea es que yo no tengo plata, todavía no me han pagado. Mientras que uno así sea veinte mil pesos que uno tenga, bueno, tengo esta necesidad, entonces tengo de donde sacar para suplir esta necesidad. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

La maquila es la base del sistema jerárquico de la confección, existen diferentes tipos de estas unidades productivas, talleres pequeños, (unidades descentralizadas de la producción) y fábricas grandes ubicadas en zonas francas. Por ello, en la relación de dominación y subordinación en función de la raza y el género en la división internacional del trabajo, la maquila es una práctica ligada a la colonización y expansión comercial de Europa en el mundo, que explota el trabajo, los recursos, los bienes artesanales y las tradiciones que poseen un valor cognitivo ancestral-étnico de las mujeres pertenecientes a una comunidad indígena, eliminando con esto el valor que pueda tener el trabajo que es producto de un saber de la mujer indígena, y agregándole un valor que lo da el mercado

con sus leyes de oferta y demanda, que van de un lado a otro, por donde las lleva la notoriedad comercial. Tal dinámica además de suprimir el ser indígena, solo les reconoce sus saberes cuando están puestos al servicio del poder de la maquina colonial, pues lo que se hace es aprovechar la efectividad y productividad de la mujer indígena en función del mercado, perpetuando dinámicas de producción que son propias de la época colonial.

Para mí no es justo, porque uno hace un sacrificio para poder adquirir un recurso, en el caso de allí en el taller han llegado tangas que son avaluadas en quinientos pesos, doscientos pesos, trecientos pesos y yo me enterado que hacía donde los exportan, ciento cincuenta, doscientos mil pesos, a so están vendiendo esos vestidos. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Es un trabajo muy duro... no sé si la plata se deja entre los intermediarios, deberían pagar mucho mejor. No me parece justo, la remuneración por el trabajo artesanal, nosotras como mujeres nos está tocando hace una doble labor, tanto en la casa y como en el trabajo. Más que eso, los intermediarios nos pagan las artesanías a muy bajo precio, ellos se quedan con toda la plata que uno produce. Uno lo hace con esfuerzo. Todo en la vida tiene un esfuerzo. Y para uno tienen un valor grande, porque es uno que aprende de sus padres y que uno ve que como pasa el tiempo no existe una buena remuneración para ese trabajo, si no que al contrario los de fuera siempre están desmeritando el trabajo que uno hace. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

La producción de artesanías permite a mujeres indígenas generar ingresos sin descuidar sus espacios de trabajo y lugares de atención imprescindibles como el hogar, precisando personalmente los montos y ritmos de producción maquiladora. Pese a que el precio de venta de las artesanías rara vez contiene las habilidades y el tiempo invertidas en su confección, y en ocasiones ni siquiera el costo de materias primas” (Pérez & Vázquez 2009). En el caso específico de la manufactura de artesanías por parte de las mujeres indígenas de San Lorenzo, el valor que puedan tener estas artesanías comercializadas por ellas mismas o elaboradas para los talleres llega a ser quizá más bajo en la cadena productiva.

Es un esfuerzo muy grande ¿Por qué? ...Nosotras las mujeres que estamos trabajando en ese taller, estamos esforzando las vistas y la mano; porque es como digo, cosido a hilo y a nylon... y hay veces vienen esas pepitas pequeñitas, que uno tiene que esforzarse mucho para poder trabajar. Es un esfuerzo muy grande, un sacrificio muy grande, es injusto, pues que la empresa vengan y traigan el material y ellos ya lo vendan a doscientos cincuenta mil pesos, hasta más, mientras aquí nos lo están pagando a ocho mil pesos un brasier o menos, y es lo que uno rinda en un taller, deberían subirlo. Obviamente queda muy bonito y las personas de afuera se lo ponen muy bonito, muy organizado, pero nadie sabe cómo es en realidad el pago de ese trabajo. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Indagando por las representaciones que tienen las mujeres indígenas de San Lorenzo frente al trabajo maquilador y el saber ancestral, se pudo encontrar que este taller de confecciones se encuentra produciendo ropa interior con el conocimiento de los bienes artesanales que poseen un valor cognitivo étnico y ancestral. En este sentido, las lógicas coloniales que en la modernidad ha llevado a que algunas comunidades indígenas de América Latina, como es el caso de San Lorenzo, que además de vivir históricamente marginadas, puedan encontrarse en una situación de explotación y discriminación laboral. Estos son problemáticas que frecuentemente afrontan las comunidades indígenas en la región, producto del auge de una idea de desarrollo ligada irrestrictamente al capitalismo.

Las artesanías son un producto muy propio del saber indígena de las mujeres. Mis padres y mis abuelos, casi fueron las personas que iniciaron con la artesanía en mi comunidad, por problemas económicos por pertenecer una familia de pocos ingresos, aprendí a trabajar la artesanía a los diez años, me salí de los estudios, porque ellos no me podían costear el estudio... a los diez años yo salí de la escuela y empecé a trabajar...dependiendo de lo que yo veía, yo aprendí, entonces a mí me sirvió mucho para yo sobrevivir, porque a partir de ese momento yo fui independiente. Ya ni mi papa, ni mi mama tenía que comprarme nada. Porque yo con lo que producía con la artesanía yo me empecé a vestir, me volví independiente de ellos. Esa independencia viene del saber de mis padres. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Cuando se preguntó por las artesanías y actividad textil, se pudo confirmar que estas tienen una importancia dentro de la vida de la comunidad indígenas de San Lorenzo, más allá de del valor de uso ritual, los objetos elaborados por las mujeres son una expresión simbólica de su lenguaje ancestral, que amparan mensajes y conocimientos de su cosmovisión. Ahora muchas de las mujeres son las salvaguardias de ese conocimiento, que ha pasado de generación en generación a través de los adultos mayores y demás miembros de la comunidad.

Eso viene desde la casa, lo que uno ve en la casa, obviamente uno lo va a replicar, y para con los hijos nuestros también. Porque allí nosotros cosemos a nailon o hilo, y cuando empezamos a coser con el hilo uno ya sabe cómo es, entonces prácticamente son unas enseñanzas que nos han venido inculcando nuestros padres... (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Los conocimientos ancestrales están plasmados en sus artesanías y actividad de tejido, como lo son la cestería y la chaquirá. Ambos son fabricados por muchas mujeres indígenas del resguardo, elaboraciones que desde tiempos inmemoriales han sido clave para el desarrollo de sus actividades cotidianas y económicas, además de ser un sello de distinción que identifica a su comunidad Embera.

Son desde la raíz de nuestros ancestros, si viene alguien de Manizales, Bogotá, viene y teje esto, cosa esto, no lo van hacer con ese amor, con ese cariño que nosotros lo hacemos, por ejemplo lo de la chaquirá, y ahí va nuestro pensar, el significado de esa figura, es una enseñanza que nosotros nos sale desde nuestro corazón y ahí va todo lo que nosotros aportamos, mientras que los de afuera simplemente vienen y vamos hacer esto y ellos saben ese significado tiene, el color la figura. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Las prácticas culturales de las comunidades indígenas se han visto amenazadas por las prácticas mercantiles occidentales, situación que ha conllevado la pérdida de conocimientos tradicionales relativos a sus saberes artesanales. Según el Ministerio de Cultura de Colombia, los pueblos Embera, fueron diagnosticados por la Corte Constitucional (T- 025 de 2004) como pueblos en riesgo de extinción física y cultural mediante el Auto 004 de 2009. Esta situación se evidencia en la producción de piezas

realizadas o mercantilizadas por agentes externos a la comunidad, que despojan las artesanías de San Lorenzo de su carga histórica y simbólica. Y de acuerdo con Pérez Conguache (2007) las mujeres indígenas están una situación de subordinación en los diferentes espacios de lo público y lo privado.

Hay mujeres que temen salir de su casa ¿Por qué? porque los hombres ya les dicen que a ustedes ya van a conseguir mozo, les están enseñando que sean así... y no hay que dejar, botar ese miedo y ese temor, demostrarle a esos hombres que nosotras si podemos liderar; quien quita que más adelante alguna de nosotras seamos gobernadoras o manejemos una secretaria. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

En las entrevistas sobresalió la constante referencia al dominio masculino sobre las mujeres, como una realidad persistente en el lugar de lo privado, (su función en las labores del hogar) y la ampliación o la incorporación de esta mano de obra a los talleres de trabajo (la maquila), supone que favorecían a la liberación de las mujeres de sus hogares patriarcales, pero este escenario terminó por subordinar a las mujeres a dinámicas patriarcales de las que pudiese vivir en su hogar, aprovechando un factor como los son sus necesidades básicas insatisfechas. El estudio del contexto laboral y las dinámicas de trabajo, sumado a la indagación por los aspectos de la vida doméstica, a partir de los hallazgos hechos en el grupo focal y las entrevistas, permitieron bosquejar las formas de reproducción social, y de cambio o permanencia de las relaciones patriarcales y coloniales dentro y fuera del espacio privado, en el que la mayoría de los casos confluyen la vida del hogar y el trabajo flexible en el sistema maquilador de las confecciones.

El trabajo del taller, en sí es muy riesgoso. Uno ahí está esforzando la vista y las manos. Porque uno llega a la casa y obviamente las que tienen el hogar, ya tienen que llegar hacer de comer, entonces uno acalorado todo el día, cosiendo e irse a mojar a la casa, más adelante va tener resultados por mojarse las manos acaloradas. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

La remuneración no es justa, porque son prendas que llevan mucha cosa y en Riosucio tengo entendido que las venden a cincuenta mil, el conjunto entero, pero en otros lados si las están vendiendo de más valor. Yo no comparto que sea justo el

salario, porque es injusto, por lo que la venden es justo lo que sacamos en una quincena, teniendo en cuenta el cansancio, el dolor en la espalda, porque es todo el día sentado en una silla y en unas sillas que no son cómodas. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

Las mujeres reconocen que en este trabajo tienen consecuencias el deterioro físico, manifestado en disminución de la vista, dolores en la mano, molestias lumbares y situaciones de constante estrés. El tiempo invertido cada día en esta labor varía según las épocas de demanda de la producción de la empresa maquiladora, pero se destaca que las jornadas son largas y extenuantes para poder confeccionar el producto, a cambio de un ingreso muy bajo que atenta contra su integridad física y la calidad de vida de las mujeres indígenas; además, existe una carga de trabajo bastante grande en el espacio privado y público, ya que a parte de su trabajo maquilador, deben realizar labores domésticas, al mismo tiempo que la empresa no se hace responsable de los riesgos profesionales, ni gastos médicos, que debe ser asumidos por las mismas mujeres de la comunidad.

Nosotras, en nuestro territorio, deberíamos crear nuestra micro empresa, trabajar nosotros mismos acá y no gente de afuera traer el trabajo y no esforzarnos demasiado. Sería bueno y muy satisfactorio de que nuestras mismas mujeres, de nuestro territorio tengan la misma empresa acá que permitan mejorar las condiciones de vida. (Anónimo. Mujer indígena, comunicación personal, 2017)

En conclusión con los hallazgos, se preguntó a las mujeres indígenas que maquilan por su percepción sobre el trabajo, ellas comentaron las ventajas y desventajas en las que existe varias coincidencias en sus testimonios. Es el caso de los aspectos positivos, todas ellas encuentran que el trabajo maquilador les posibilita estar al tanto de la familia y los asuntos domésticos por la flexibilidad, además que les posibilita salir de casa y sus funciones de cuidadoras, para compartir, conversar y establecer lazos con otras mujeres que comparten sus mismas experiencias y de alguna manera representa liberarse del machismo y la dependencia económica de sus parejas. Respecto a los aspectos negativos, las mujeres indígenas entrevistadas, coinciden en que son explotadas, debido a los bajos ingresos, el desgaste físico, el exceso de tiempo trabajando y la ausencia de prestaciones sociales y derechos laborales.

## **Consideraciones finales.**

### **Los “otros”, lo diverso y sus problemas para la inclusión y su reconocimiento en contextos de flexibilización laboral.**

El presente artículo espera constituir un aporte a la divulgación científica del fenómeno del trabajo maquilador, que viene siendo desempeñado por muchas mujeres indígenas en América Latina con enormes carencias sociales y económicas. En este orden de ideas se buscó generar comprensiones y mejorar el conocimiento existente sobre los procesos de participación de las mujeres indígenas en el mundo del trabajo remunerado. Entendido éste como espacio y contexto de producción, gestión y práctica del saber/poder que determina las formas en que nos asumimos como sujetos políticos, culturales y relacionales. Esto permitió dar luces sobre las distintas condiciones de posibilidad que facilitan el desarrollo de formas particulares de dominación basadas en prácticas de explotación económica.

Por tanto, se pretendió obtener insumos en términos de información válida y contrastada sobre el caso de mujeres indígenas en los circuitos de la producción maquiladora, que permita retroalimentar, enriquecer y reorientar los procesos de inclusión, reconocimiento y participación de minorías étnicas y sexo-género en el mundo del trabajo y la esfera de lo público. Información que brindará además puntos de apoyo para las decisiones institucionales y sociales en cuanto a las políticas públicas en un sentido más articulado a la realidad. Así mismo, estimular otros trabajos e investigaciones para que las universidades, las comunidades indígenas y las organizaciones, dependencias y funcionarios encargados de la jurisdicción indígena, mejoren resultados y experiencias relacionadas con el caso de estudio.

Por otro lado y en relación con los hallazgos, se puede mencionar a modo de conclusión que las prácticas culturales de las comunidades indígenas se ven constantemente amenazadas por las prácticas mercantiles occidentales, situación de tensión que ha conllevado la pérdida de conocimientos tradicionales relativos a sus saberes artesanales.

Los conocimientos ancestrales están plasmados en sus artesanías y actividad de tejido, como lo son la cestería y la chaquira. Ambos son fabricados por muchas mujeres

indígenas del resguardo, elaboraciones que desde tiempos inmemoriales han sido clave para el desarrollo de sus actividades cotidianas y económicas, además de ser un sello de distinción que identifica a su comunidad Embera.

Y las mujeres indígenas, en concordancia con lo mencionado por Astrid Ulloa (2007) y Restrepo (2006) reflexionan frente a sus demandas individuales y colectivas en relación al trabajo, roles, educación, salud, y disposiciones relacionadas con sus cuerpos; ellas cuestionan la supremacía masculina, la exclusión, las relaciones desiguales, la discriminación y la violencia que viven en sus comunidades. En ese sentido, muchas las mujeres indígenas de San Lorenzo tienen una percepción, una mirada crítica, y desde sus experiencias personales examinan con detalle su situación de subordinación en los espacios públicos (el trabajo, la escuela o las organizaciones comunitarias) y privados (el hogar y familia).

Indagando por las representaciones que tienen las mujeres indígenas de San Lorenzo frente al trabajo maquilador y el saber ancestral, se pudo encontrar que lo particular de este taller de confecciones se encuentra produciendo ropa interior con el conocimiento de los bienes artesanales que poseen un valor cognitivo étnico y ancestral. En este sentido, las lógicas coloniales que en la modernidad ha llevado a que algunas comunidades indígenas de América Latina, además de vivir históricamente marginadas, puedan encontrarse en una situación de explotación y discriminación laboral. Estos son problemáticas que frecuentemente afrontan las comunidades indígenas en la región, producto del auge de una idea de desarrollo ligada irrestrictamente al capitalismo.

Cuando se preguntó por las artesanías y actividad textil, se pudo confirmar que estas tienen una importancia dentro de la vida de la comunidad indígenas de San Lorenzo, más allá de del valor de uso ritual, los objetos elaborados por las mujeres son una expresión simbólica de su lenguaje ancestral, que amparan mensajes y conocimientos de su cosmovisión. Ahora muchas de las mujeres son las salvaguardias de ese conocimiento, que ha pasado de generación en generación a través de los adultos mayores y demás miembros de la comunidad.

Cabe mencionar que la incapacidad de perspectivas teóricas dominantes desde la economía para dar cuenta del rol que ocupan hombres y mujeres en el trabajo, impiden

el análisis de las relaciones de género. En este sentido, existe la tensión entre quienes afirman que los trabajos flexibles son una buena manera de hacerle frente a la problemática del desempleo, mejorar el crecimiento económico y el desarrollo, versus, quienes afirman que la flexibilización laboral no es más que la expresión máxima de la explotación a las comunidades más vulnerables, en las que solo se benefician las grandes empresas.

Además de que la estrategia de desarrollo económico en Colombia pretende hacerle frente al desempleo desde la desregularización del trabajo, para que así se genere un ingreso de mano de obra barata caracterizada por mujeres indígenas. Esta situación solo genera constantemente empleo precario, con modelos laborales bajos, segregación laboral, una brecha salarial de género y espacios sindicales nulos.

Por último, frente al apogeo de esta industria de confección y su estrategia de talleres maquiladores en el país, se plantea la necesidad de que el Estado regule, controle y proteja esta modalidad de trabajo, con el fin de beneficiar a las mujeres indígenas que están maquilando con sus conocimientos y saberes ancestrales, además de garantizar mejores condiciones equitativas y laborales y mejoren la calidad de vida dentro de las comunidades.

Admito que queda la posibilidad de abrir una nueva agenda de investigación con el fin de indagar en los otros propósitos inicialmente propuestos dentro de este proyecto, ya que por razones de tiempo, desplazamiento, las dinámicas propias de la comunidad y el recelo con este tipo de trabajo asalariado, faltó ahondar en la comprensión frente al contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas construyen sus identidades de género y cómo estas particularidades de su ser indígena-mujer potencian o limitan las formas específicas que toman sus luchas políticas y sus maneras de plantear espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas.

### **Referencias bibliográficas:**

ANÓNIMO. (2016, Agosto 12). Entrevista, grupo focal por Duan Steven Ramírez Arcia [Grabación MP3]. Acceso a través del link:

<https://drive.google.com/drive/folders/1qgPkMzVPU5TOSypyS4LqNRgoPgFt6ktK?usp=sharing>

ANÓNIMO. (2017, Febrero 12). Entrevistas por Duan Steven Ramírez Arcia [Grabación MP3]. Acceso a través del link: <https://drive.google.com/drive/folders/1qgPkMzVPU5TOSypyS4LqNRgoPgFt6ktK?usp=sharing>

ALVARADO, L., & García, M. (2008). *Características más relevantes del paradigma socio-crítico: su aplicación en investigaciones de educación ambiental y de enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de Educación del Instituto Pedagógico de Caracas*. Sapiens. Revista Universitaria de Investigación, 9 (2), 187-202.

ANSION, Juan. (2007). *La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía*. En: VVAA, *Educación en ciudadanía intercultural*, pp.37-62. Lima: Universidad de la Frontera y Pontificia Universidad Católica del Perú.

BORRERO GARCÍA, Camilo. (2009). *¿Multiculturalismo o interculturalidad?* En: Diana Carrillo y Nelson Patarroyo (eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, pp.67-75. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

CAMPUSANO, Libardo B. (1992). *Las maquilas en Colombia, Deslinde*. Revista de codetrabajo. N° 12, agosto-septiembre de 1992, pp. 67-76.

CASTRO, J. G. I. (2003). *Flexibilización laboral: un análisis de sus efectos sociales para el caso colombiano*. Revista Equidad y Desarrollo, 1, 9-citation\_lastpage.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana. Recuperado de: <https://sinismos.files.wordpress.com/2012/06/51810398-castro-gomez-santiago-tejidos-oniricos.pdf>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Universidad Javeriana.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). La poscolonialidad explicada a los niños. Pp.1-114, Popayán, Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Primera edición, noviembre de 2005.
- CONGUACHE, A. F. P. (2007). *Conocimiento tradicional de las mujeres mayas: su participación y biodiversidad en Guatemala. Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, pp 1-141.
- CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. (2013). *Pensar la Interculturalidad. Una invitación desde Abya-Yala/América Latina*. Quito-Ecuador: 1era. Edición: Ediciones Abya-Yala. Pp 1-145. Recuperado de: [www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53577.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53577.pdf)
- DÁVALOS, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, 17-33.
- DUSSEL, Enrique. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- ESCOBAR, Arturo. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano*. En: *Tabula Rasa* (1), pp. 51-86. Bogotá: Enero-Diciembre.
- GONZÁLEZ, A. (2003). *Los paradigmas de investigación en las ciencias sociales*. *Islas*, 45(138), 125-135.
- GUZMÁN STEIN, Laura. (1996). *Implicaciones de la globalización en los derechos humanos de las trabajadoras de la maquila: el caso de Centroamérica*. *Revista centroamericana de Economía*, Números 46-47, mayo-diciembre de 1996. Pp. 168-181.
- KYMLICKA, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
- KYMLICKA, Will. (2012). *Comment on Meer and Modood*. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, N° 2, pp. 211-216. Melbourne: Centre for Citizenship and Globalisation at Deakin University.

- KYMLICKA, Will. (2002). *El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías*. En Requejo Ferran (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel, pp. 25-48.
- KYMLICKA, Will. (2012). *Comment on Meer and Modood*. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), pp. 211-216.
- MALDONADO TORRES, Nelson, (2008). *Against War. Views from the Other Side of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- MARRADI, A., Archenti, N., & Piovani, J. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires. Pp 1- 241.
- MEENTZEN, Angela, (2001). *Estructuras de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas* Washington D.C. pp 1- 57
- MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. (2012). *How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?* *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, N° 2, pp. 175-196. Melbourne: Centre for Citizenship and Globalisation at Deakin University.
- PELAÉZ C, Luz A & Seguro S, Jorge M. (2003). *La maquila en la industria de la confección. Una mirada desde el subcontratista*. *Revista Colombia en la Coyuntura de 2003* p.p. 171-188
- PÉREZ VILLAR, M. D. L. Á., & Vázquez García, V. (2009). *Familia y empoderamiento femenino: ingresos, trabajo doméstico y libertad de movimiento de mujeres chontales de Nacajuca, Tabasco*. *Convergencia*, 16(50), 187-218. Pp. 197
- QUIJANO, Aníbal, (2007), *Colonialidad y clasificación social*. En: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- REYNALS Guillermo. (2003). *Geografía de América Latina*. Recuperado de: <http://www.woodville.org/documentos/140515america-latina-empleo-y-maquilas.pdf>
- REQUEJO COLL, Ferrán. (1996). *Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales*. Revista Internacional de Filosofía Política, N°7, pp.93-120. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- RESTREPO, Eduardo. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca. pp 1-221 Recuperado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/intervenciones%20en%20teoria%20cultural-libro.pdf>
- RESTREPO, O. L. (2006). *Diferencia en la diferencia: las mujeres indígenas y su rol social*. En Actualidad Étnica. Marzo 9. Recuperado de: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/index.asp>
- STAKE, R. E. (1998). *Investigación con estudio de casos*. Ediciones Morata. P.p 1-157. Recuperado de: <http://www.uv.mx/rmipe/files/2017/02/Investigacion-con-estudios-de-caso.pdf>
- TAYLOR, S. J., & Bogdan, R. (1996). El trabajo con los datos. Análisis de los datos en la investigación cualitativa. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós, 159-174.
- TUBINO, Fidel. (2003). *Interculturalizando el multiculturalismo*. Barcelona: Monografías. Ed: CIDOB.
- TUBINO, Fidel. (2004). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. En: Mario Samaniego Mario y Carmen Garbarini (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*, pp.151-164. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

- ULLOA, A. (2004). La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colciencias. Bogotá.
- VIAÑA, Jorge. (2010). *Reconceptualizando la interculturalidad*. En: Jorge Viaña, Catherine Walsh y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*, pp.9-61. La Paz: Convenio Andrés Bello.
- WALSH, Catherine. (2008). *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. *Tabula rasa*, N°9, pp.131-152. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- WIEVIORKA, Michel. (2012). *Multiculturalism: A Concept to be Redefined and Certainly Not Replaced by the Extremely Vague Term of Interculturalism*. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, N° 2, pp. 225-231. Melbourne: Centre for Citizenship and Globalisation at Deakin University.
- ZEMELMAN MERINO, Hugo. (1995). (coord.) *Determinismos y Alternativas en las Ciencias Sociales de América Latina*. UNAM - Nueva Sociedad, Caracas.
- ZEMELMAN MERINO, Hugo. (2010). *Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible*. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, N° 27, 2010, p. 355-366. IPECAL, México D.F., México.