

Liderazgo femenino en una localidad maya de Chiapas. Un examen desde las teorías del *habitus* y del actor-red

*Dora Elia Ramos Muñoz
Esperanza Tuñón Pablos
Manuel Parra Vázquez
Emma Zapata Martelo*

Introducción

¿CÓMO SE HAN CONSTRUIDO LOS LIDERAZGOS FEMENINOS en las comunidades mayas de Chiapas-México ante los nuevos esquemas de participación social y cambios comunitarios vividos en los últimos 40 años? En este texto analizamos la instauración de ocho lideresas de la comunidad maya tseltal de Amatenango del Valle en la región de Los Altos de Chiapas, a partir de la combinación de las experiencias personales, comunitarias, regionales y nacionales que las han determinado.

Justificamos la importancia de estudiar a estas lideresas por la relevancia que tienen al ser actrices que interesan y alian a otros y otras en empresas de movilización colectiva y que buscan el desarrollo de las comunidades indígenas y rurales de México. El énfasis en el estudio de las mujeres obedece a la idea de hacer visible su exclusión y mostrar las oportunidades presentes que ellas toman a partir de su historia y proceso particular.

Si bien existen diversos estudios sobre mujeres lideresas en áreas rurales,¹ nuestro análisis innova al incursionar en la teoría del *habitus* y utilizar la

¹ El liderazgo femenino en las comunidades rurales e indígenas ha sido estudiado desde varias perspectivas (Zapata Martelo *et al.*, 1994; Zapata Martelo y Mercado, 1996; Arias, 1997). Los análisis son diversos y van desde las condiciones coyunturales del liderazgo femenino (Pérez Enríquez, 1996) hasta el análisis de los procesos organizativos (Pólito Barrios,

terminología de la teoría del actor-red (ANT)² para problematizar la construcción de los liderazgos femeninos. Con ello buscamos aportar nuevos elementos a la discusión teórica sobre las relaciones de poder y ejemplificar los cambios ante las transformaciones de la participación femenina en las organizaciones colectivas.

Partimos de que, en general, los atributos más trascendentes del actor cambian, que sus objetivos e intereses están ligados a un proceso de constante conformación y que este proceso está íntimamente relacionado con la reconfiguración de las redes de interacciones en las que el actor está inmerso.

Acerca de los liderazgos

Para revisar teóricamente la actuación de las lideresas definiremos a las organizaciones como instancias o arenas en las cuales los individuos se relacionan y coordinan en grupos para emprender acciones cooperativas y actuar como actores colectivos en la sociedad. Coincidimos con Ayala Espino (1996) en que estas acciones están “por supuesto de acuerdo con las reglas contenidas en las instituciones existentes” (Ayala Espino, 1996:64) y, en este sentido, son socialmente arraigadas (Granovetter, 1985).

Sin embargo, ¿cómo funcionan las organizaciones ante entornos que intentan superponer formas organizativas y códigos diferenciados? Al respecto, consideramos que las formas organizativas de las comunidades mayas y las formas organizativas requeridas y exigidas por el Estado nacional poseen discrepancias intrínsecas (Köhler, 2000; Parra Vázquez y Moguel Viveiros, 2000) y que los actores son quienes dominan un código común entre los agentes que participan en la organización.³ Así, las posibilidades de lograr

1992). Existen también estudios de caso que muestran diversas estrategias de supervivencia de las mujeres campesinas (Alberti Manzanares y Zapata Martelo, 1997), que revisan procesos comunitarios y mercantiles (Stephen, 1991). Algunos centros de investigación en México estudian las problemáticas de las mujeres rurales y, entre éstos, el Colegio de Postgraduados de Texcoco sobresale por su amplia producción de libros y tesis de maestría y doctorado.

² La teoría del *habitus* ha sido desarrollada por Bourdieu y la teoría del actor-red (*Actor-Network Theory*, ANT) por un grupo de científicos sociales que estudian la ciencia y la tecnología en la Universidad de Keele, Reino Unido y la Escuela Superior de Minas, Francia.

³ Consideramos que esos códigos comunes permiten una inclinación al reagrupamiento que de otra manera no existiría, lo que nos remite a pensar cómo se construyeron esos códigos comunes entre los americanos y españoles o entre mestizos e indígenas y en las dificultades que implica para el desarrollo la falta de lenguaje común y la importancia que adquieren los traductores. Como dice Bourdieu (1991:102-103): “En efecto, las rectificaciones y ajustes conscien-

éxito en las empresas de movilización colectiva requieren de la concordancia de las disposiciones hacia prácticas o propósitos de las y los involucrados (Bourdieu, 1991). En estos términos, consideramos que el liderazgo permite la orquestación —entendida ésta como los ajustes o rectificaciones conscientes efectuados por los mismos agentes— y subyace en los códigos comunes que permiten una inclinación al agrupamiento y reagrupamiento de parte de las y los participantes que de otra manera no existiría.

Para conceptualizar el papel de los logros y dificultades de las lideresas en función de la capacidad para vincular códigos comunes entre los grupos que lideran,⁴ visualizaremos las contradicciones y el papel de las lideresas para equilibrar los intentos de imposición de las instituciones políticas nacionales en la región de Los Altos de Chiapas y las transformaciones de su participación ciudadana a partir de las prácticas locales. Enfatizamos las políticas dirigidas a mejorar la situación de las mujeres, la preservación cultural de la artesanía y la mejora en las condiciones de vida.

Para abordar teóricamente las ideas de prácticas, disposiciones y códigos comunes hemos recurrido a la teoría sobre el *habitus* de Bourdieu. Paralelamente, la ANT nos sirve para comprender la importancia de las traducciones, las relaciones entre agentes humanos y no humanos y las posibilidades de concebir a las lideresas como vínculos débiles de una red en la que se convierten en puntos obligados de paso entre sus miembros y los agentes que no pertenecen a la comunidad. Más que tratar a ambas teorías de manera separada, las integraremos y argumentaremos su complementariedad en un ejercicio que incluye los títulos de nuestros siguientes dos apartados.

Los objetos del *habitus*

Bourdieu define el *habitus* a partir de la teoría de las prácticas, con la que explica la lógica de la reproducción social. En esta teoría, los objetos de conocimiento son construidos pero no son registrados pasivamente y el princi-

tes efectuados por los mismos agentes suponen el dominio de un código común, y las empresas de movilización colectiva no pueden tener éxito sin un mínimo de concordancia entre los *habitus* de los agentes movilizadores (profeta, líder, etc.) y las disposiciones de quienes se reconocen en sus prácticas o sus propósitos, y sobre todo, sin la inclinación al reagrupamiento que suscita la orquestación espontánea de las disposiciones”.

⁴ Existen excelentes ejemplos de investigaciones sobre la democratización del liderazgo, las nuevas formas de participación social o el cacicazgo en México (Fox y Hernández, 1989; Fox y Aranda, 1996). Nuestro propósito más bien radica en discutir el papel que juegan las lideresas al integrar códigos/*habitus* diferenciados.

pio de la construcción no radica en un sistema de categorías universales, sino en un culminante histórico que Bourdieu denomina *habitus*.

Para Bourdieu, los *habitus* son “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras” (Bourdieu, 1991:92). Si bien pareciera que el sentido estructuralista domina la definición, mostramos argumentos que la deslinda de la acción racional estructuralista. Esto es así en tanto que detrás de las prácticas, Bourdieu no supone en el actor una búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. Él precisa que las prácticas no siguen un marco tipo superestructura y que las prácticas —que conforman y orientan el *habitus*— son “objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’” (Bourdieu, 1991:92), lo que denomina disposiciones producto de la obediencia a reglas. Pero, ¿cómo resuelve Bourdieu la diferencia entre *habitus* y superestructura? El *habitus* no es el destino, sino un producto de la historia y un “sistema abierto de disposiciones, enfrentadas de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. Es perdurable más no inmutable” (Bourdieu y Wacquant, 1992:92).

Con lo anterior, Bourdieu fortalece la historicidad del concepto de *habitus* y mantiene la existencia de una especie de operación probabilística realizada ante cualquier circunstancia. En esta operación existe una estimación de las probabilidades que el actor construye de acuerdo con su *habitus* —partiendo del efecto pasado— en función del objetivo anticipado. Así, las respuestas ante acontecimientos se definen en primer lugar con lo que él denomina “potencialidades objetivas” adquiridas mediante la práctica y orientadas hacia funciones prácticas, la convicción de condiciones objetivas. Para explicar las innovaciones en el *habitus*, Bourdieu recurre a la idea de que los *habitus* se alimentan de las novedades y recalca que muchas de ellas serán introducidas por algunos actores con dos objetivos: en pro de reparar las circunstancias o mantenerse como monopolizadores de poder y para crear oportunidades de acceder a éste (Bourdieu, 1991).

Ahora bien, Bourdieu esgrime que el *habitus* se mantiene a sí mismo porque orienta a los actores a la “elección” sistemática que hacen entre los lugares, acontecimientos y personas susceptibles de ser “frecuentados”. Señala también que en la elección existe la intención de ampararse de una crisis o de cuestionamientos críticos, resguardándose con estrategias de elusión, producto de una evitación no consciente y no deseada, optando entonces por “lo razonable”, llegando a una violencia simbólica al evitar las “malas compañías”, las “ideas absurdas”, lo “no sano” (Bourdieu, 1991). El *habitus* mantiene, y se mantiene, gracias al “sentido común”, a la idea de “esto no es para nosotros”, y con ello define las conductas a seguir y las destinadas a ser ne-

gativamente sancionadas, por ser incompatibles con las disposiciones o condiciones objetivas.

Otro fundamento nos ayudará a acercarnos a revisar una particularidad de la región de los Altos en Chiapas, que se comparte con varias regiones de América Latina: el *mareaje* existente entre indios y ladinos.⁵ Bourdieu explica el *mareaje* como un “proceso puramente social y cuasi mágico de socialización (...) que instituye a un individuo como primogénito, heredero, sucesor, cristiano, [indígena] o simplemente como hombre (en oposición a mujer) con todos los privilegios y todas las obligaciones correlativas, y prolongado, reforzado y confirmado por los tratamientos sociales adecuados para transformar la diferencia institucional en distinción natural” (Bourdieu, 1991:100). Así, sus efectos son vistos como “bien reales [en tanto] que inscritos duraderamente en el cuerpo y en la creencia” (Bourdieu, 1991:100) y dan pauta al tipo y forma de trabajar de las instituciones tanto locales como regionales y nacionales. Es en esas instituciones (que incluyen su localidad y familia) donde las lideresas de nuestro estudio serán marcadas por su condición de mujeres indígenas y líderes.

Metodológicamente organizamos nuestra investigación a través del tiempo y revisando las transformaciones nacionales, regionales y locales desde 1960 a la fecha. Si el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto y como “lo que proporciona a las prácticas su ‘independencia relativa’ en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 1991:98), cuestionamos, en cada una de las lideresas entrevistadas, las acciones, los motivos y las prácticas⁶ que las llevaron a sus posiciones y las relaciones entre las disposiciones que les permitieron traducir su capital acumulado en liderazgo. También revisamos las consecuencias, positivas y negativas, que obtuvieron del *mareaje* de ser mujeres e indígenas.

Con lo anterior probaremos que el *habitus* —como sistema abierto de disposiciones— enfrenta las contradicciones y rivalidades que surgen entre

⁵ Si bien existe una intensa discusión a la referencia con respecto al otro, en este caso lo ladino es lo no indígena y responde a una referencia mesoamericana.

⁶ Para estudiar la reproducción social orientada por *habitus*, Bourdieu sugiere que como “las prácticas no se pueden deducir de las condiciones presentes que pueden parecer haberlas suscitado ni de las condiciones pasadas que han producido el *habitus*, principio duradero de su producción”, el trabajo científico de los sociólogos para explicar las prácticas debe relacionar “las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* que las ha engendrado, y las condiciones sociales en las cuales se manifiestan” (Bourdieu 1991:97). Ahora bien, la autonomía entre las prácticas arraigadas en el *habitus* y el presente inmediato es la del pasado ya hecho y activo que “funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace el agente individual como mundo en el mundo” (Bourdieu, 1991:98).

una cosmología maya —nunca cerrada, siempre cambiante— que a partir de los años cincuenta ha estado expuesta intensamente al cosmos regional, nacional indigenista y/o capitalista y que ha determinado distintas formas de difusión de las transformaciones organizacionales.

Si bien no existen documentos teóricos que vinculen a Bourdieu con la ANT, más allá de una nota al pie de página en el libro *The Laws of the Markets* de Michel Callon (Callon, 1998a) y una revisión tangencial de la teoría de Bourdieu sobre la distinción en Latour (1998), mostraremos que es posible establecer algunas coincidencias existentes entre ambas teorías para crear una manera de ver la realidad.

El sentido práctico de los vínculos débiles

Bourdieu, al igual que los metodólogos de equivalencias estructurales (*structural equivalences*)⁷ como Lorrain y White (1971), Burt (1980) y Doreian (2000), mantiene la idea de que caracterizar todo elemento depende de “las relaciones que lo unen a los otros en un sistema del que obtiene su sentido y su función” (Bourdieu, 1991:17). Esta noción relacional que Bourdieu mantiene —y que en sus investigaciones explora por medio del análisis de correspondencias— es la que vinculamos con el análisis de los conceptos de redes y vínculos que utiliza la ANT.⁸ Si bien la relación entre el análisis de redes sociales y la ANT remite principalmente a técnicas pragmáticas, nuestro interés en este texto no es presentar una revisión exhaustiva de la ANT ni de sus críticas,⁹ sino mostrar las oportunidades que brinda este enfoque para revisar el liderazgo.

⁷ Anheier *et al.* (1995:861) establecen esta noción de la siguiente manera: “Structural equivalence is a mathematical principle that groups actors according to their relations with others. Identity in such relations to third parties places actors in equivalent structural positions. By implication, structurally equivalent actors are substitutable, and the set of relations among actors can be reduced to a simpler structure or, mathematically, to a homomorphic image, in which individual actors are replaced by classes of actors, or blocks”.

⁸ La ANT ha sido forjada por John Law, Bruno Latour y Michel Callon, entre otros. Cuando Callon (1998b) y Latour (1994) explican por qué, a pesar de contar con amplias similitudes con la teoría de Bourdieu, ellos optaron por una “afiliación” teórica con Goffman, las razones que esgrimen remiten principalmente a que Bourdieu no integra en su planteamiento teórico a los objetos, ni considera alguna interdependencia física de los sujetos. En este sentido, nosotros nos interesamos por abordar la importancia de objetos tales como teléfonos o carreteras en nuestro estudio de caso, los cuales explican, en buena medida, las transformaciones sociales vividas. Nos parece que si bien Bourdieu no integra objetos, su teoría es lo bastante flexible como para permitirlo.

⁹ Revisiones en Latour (1986 y 1998), Doménech y Tirado (1998), Callon (1998b) e Iranzo (1995). Críticas en Bourdieu y Wacquant (1992:63-97) y Anheier *et al.* (1995).

La definición de lo que es un actor-red es un punto básico de la ANT. Callon (1998b:156) lo explica así: “Un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha”.¹⁰ Cabe señalar que la ANT ha sido desarrollada por investigadores de ciencia y tecnología y que se distingue por integrar los elementos físicos e inanimados como parte esencial de las redes, haciendo evidente la presencia-ausencia de la mediación técnica en los estudios sociológicos. En nuestra investigación, como veremos más adelante, resulta notable la importancia de artefactos físicos como el teléfono y la carretera o de cuasi-objetos como el lenguaje en los efectos de la conformación de redes. Otros dos elementos más de la ANT que resultan significativos para nuestra investigación son: la idea de fuerza en los vínculos (con las nociones de débil y fuerte) y la de traducción (con la vertiente de hoyos estructurales y puntos obligados de paso),¹¹ mismos que explicaremos a continuación.

Sobre el primer punto, Granovetter (2000) [1973]¹² expone la idea de fuerza de un vínculo como aquella que relaciona a dos agentes o más en una combinación de “tiempo, intensidad emocional, intimidad (confianza mutua) y servicios recíprocos que caracterizan a dicho vínculo” (2000 [1973]:42). Los vínculos pueden ser débiles o fuertes: “los primeros son preferibles para unir a miembros de diferentes grupos pequeños, frente a los fuertes que tienden a estar concentrados en grupos particulares” (Granovetter, 2000 [1973]: 51). Granovetter compara los vínculos débiles con los puentes en un sistema local de carreteras, donde su eliminación “podría hacer más ‘daño’ a la transmisión que si se tratara de un vínculo fuerte” (2000 [1973]:45).

¹⁰ Una cita más amplia describe el comportamiento del actor-red y se refiere a la importancia de los elementos de la red animados o inanimados: “El actor-red no es reducible ni a un simple actor, ni a una red. Está compuesto, igual que las redes, de series de elementos heterogéneos, animados e inanimados, que se han ligado mutuamente durante un cierto periodo de tiempo (...). Pero el actor-red no debería (...) ser confundido con una red que liga de manera más o menos predecible elementos estables que están perfectamente definidos, ya que las entidades de las que se compone (...) pueden en cualquier momento redefinir sus identidades y relaciones mutuas y traer nuevos elementos a la red. Un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha (...). Esta dinámica particular puede ser explicada por dos mecanismos: simplificación y yuxtaposición” (Callon, 1998b:156).

¹¹ El vocabulario desarrollado en ANT es una aportación interesante y puede ser revisado en Akrich y Latour (1992).

¹² El documento de Granovetter, publicado originalmente en 1973, sienta las bases para los teóricos de redes sociales y de la ANT, y si bien este autor ha escrito algunos de los capítulos de libros sobre ANT, no contamos con suficientes elementos para considerarlo parte de la ANT.

Callon (1998b) va más allá y sugiere que la capacidad de elección de un agente depende de la morfología de sus relaciones y que entre más redundantes sean sus relaciones más estará privado de opciones a elegir.¹³ Así, los vínculos débiles para los grupos particulares, o densos, incrementan sus opciones para elegir.

Lo anterior resalta porque en las comunidades rurales, en general las mujeres, y particularmente las indígenas, muchas veces se encuentran frente a relaciones redundantes (Kabeer, 1998) y la oportunidad de refrescar las opciones de una red densa, proviene de los vínculos débiles que las unen a redes distantes.¹⁴ En este sentido, una característica que usamos para examinar a las líderes radica en su capacidad para actuar como vínculos débiles al unir redes. Consideramos que lo anterior se ajusta y complementa con las ideas de Bourdieu sobre estrategias de elusión del *habitus* y que las líderes comparten prácticas y códigos comunes que les permiten conectarse con ambas redes, siendo en este punto donde resulta valiosa la noción de traducción de la ANT.

El significado que Latour (1998) y Callon (1995) dan a traducción es el de “desplazamiento, deriva, intervención, mediación, creación de un lazo que no existía antes y que, hasta cierto punto, modifica dos elementos o agentes” (Latour, 1998:254), una acción que enlaza y conlleva “negociaciones, intrigas, actos de persuasión o violencia, gracias a los cuales un actor consigue la adhesión de otros actores, es decir, procesos por los cuales un actor teje una red” (Doménech y Tirado, 1998:27-28). De esa manera, una serie de acciones se convierten o traducen en redes con determinados sentidos; el acto de traducción parece denotar cierta duración, pero lo paradójico es que está condenado a no durar debido a las innumerables experiencias nuevas que enfrenta.¹⁵

Extendiendo la idea de que los vínculos débiles son puentes entre redes densas, y que es la traducción lo que permite transformar estos puentes en redes a partir de adherir o enlazar a agentes con determinados sentidos, agregaremos un elemento más: la posibilidad de “apropiarse” de ese puente. Es decir, convertirse en un punto obligado de paso entre dichas redes.¹⁶ Por ser

¹³ La postura concuerda a grandes rasgos con la de Sen (2000 [1992]) acerca de las elecciones.

¹⁴ Woolcock (1998) también utiliza este concepto en un contexto de revisión de capital social.

¹⁵ Callon (1995) describe la traducción como un proceso de cuatro tiempos: 1) cómo resultar indispensable, 2) cómo mantener a los aliados en su sitio, 3) cómo definir y coordinar los roles y 4) cómo lograr el enrolamiento y alianza de quienes cuestionan a los líderes o portavoces.

¹⁶ Recordando la importancia que la ANT da a los objetos, los puntos obligados de paso pueden o no ser sujetos.

la traducción el principio esencial de composición, unión, reclutamiento o enrolamiento, Latour (1998) establece que quien es capaz de constituirse en un punto obligado de paso pareciera poseer efímeramente el poder de acceso: la posibilidad de crear procesos o “cajas negras” de restringido.¹⁷ De ahí la importancia de una noción de hoyos estructurales (*structural holes*).

Los hoyos estructurales en las redes corresponden básicamente a los agentes cuyos contactos o vínculos no son redundantes con el resto de la red, sus *habitus* difieren y comparten capitales distintos; así, aquellos agentes que, por medio de la traducción o enrolamiento, congregan capitales de diferentes redes adquieren un sentido utilitarista. Burt (2001) muestra que estos agentes que actúan como hoyos estructurales son capaces de generar más combinaciones y manipulaciones, conduciendo a mayores innovaciones. En nuestro caso, nos proponemos revisar bajo esta óptica las características como hoyos estructurales de las lideresas. Si bien reconocemos la importancia de fomentar y mantener los vínculos débiles con redes distantes en aras de ayudar a mejorar las posibilidades de transformación de la cotidianidad (a partir de los recursos que se puedan obtener de las redes con las que mantiene contacto por medio de sus puentes), pensamos que es en los vínculos densos donde se define la seguridad de quienes cuentan con recursos escasos.¹⁸

Nuestra postura es que el *habitus* constituye un entorno generado a partir de redes densas o particulares, y que los vínculos débiles que conectan a redes diferentes tienen que lograr generar enrolamientos basados en la interiorización de las diversas traducciones y conexiones que posean. Lo valioso de vincular ambos marcos teóricos radica en analizar cómo cambian los *habitus* y los propios agentes movilizados: en realidad, tratan de constituirse y mantenerse como puntos obligados de paso, al tiempo que otros tratan de suplantarlos.¹⁹ Además, la noción de traducción, en su vertiente de puntos obligados de paso y de hoyos estructurales, la conjugamos con la propuesta de innovaciones del *habitus* a partir de la búsqueda del poder de Bourdieu, vista en el apartado anterior.²⁰ Asimismo, las dificultades para

¹⁷ Un ejemplo son las franquicias o el poseer el sello en las oficinas o el visto bueno que requiere un “memo”.

¹⁸ Para una crítica sobre redes en un contexto urbano y sus efectos en las mujeres véase Enríquez Rosas (2000).

¹⁹ Es importante recalcar que esto no significa ver al actor poseedor de la red como un capital asociado a sí mismo (como capital social), sino que nuestra postura nuevamente nos remite a la idea de actos desarticulados de la estructura (véase Callon, 1998a).

²⁰ La discusión redondea la propuesta elaborada por Bourdieu, ya que los *habitus* se alimentan de las novedades inducidas para mantener a los actores como monopolizadores de poder o bien para crear nuevas oportunidades. Ambos sentidos describen a los puentes (vínculos

aceptar innovaciones pueden ser explicadas como estrategias de elusión y aquí el mareaje adquiere un papel determinante en la configuración de las redes y de las lideresas que podrán o no participar en ellas.

En este texto, más que sólo buscar el conocimiento de los estímulos que llevaron a estas mujeres a ser lideresas (lo que pensamos que no permite entender las resonancias y ecos que ellas mismas suscitan en estos estímulos), revisaremos el *habitus* que las selecciona, construye y crea, en la historia a partir de la cual este mismo es creado. Ejemplificamos la postura de Callon de que, en la medida en que existen relaciones entre las diferentes redes, es que se dan las elecciones y, de ahí que los estímulos recibidos por ellas sólo pueden ser explicados por el *habitus*. Es pertinente aclarar que los *habitus* como “estructuras mentales” han sido modelados por el pasado y quedan rebasados, actúan a destiempo o fuera de razón. Las acciones a destiempo se intensifican ante los cambios tan bruscos y rápidos como los que está viviendo la participación social en las organizaciones de Los Altos de Chiapas y en el mundo.

Los casos²¹

Es importante resaltar la particularidad de las políticas de apoyo a la artesanía en México, ya que ésta fue, y es, un elemento imprescindible de la concepción de nación. La búsqueda de una nación “imaginaria”, usando la idea de Anderson (1993), remitió a un concepto homogenizador de lo indio y lo criollo, de la “raza cósmica” y lo mestizo. En este contexto, la política indigenista de integración a la nación apoyó y proyectó simbólicamente a la artesanía y en todo momento sostuvo la idea de un glorioso pasado.

En México, en el contexto de esa proyección simbólica, dos instituciones gubernamentales se encargaron del apoyo a la artesanía: el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Fondo Nacional para Fomento a la Artesanía (FONART) fundados en 1940 y 1974 respectivamente. Mientras el primero buscó la integración a la economía nacional de los indígenas e instrumentó centros regionales, el segundo articuló la producción artesanal con la comercialización

débiles) como el acceso a recursos que en realidad oxigenan a las comunidades mientras que, como Granovetter concluye, los vínculos fuertes conllevan a una fragmentación total. Existen ejemplos muy claros de comunidades cerradas en Los Altos de Chiapas como es San Juan Chamula, donde se muestran estas mismas enormes dificultades (Rus, 1995). También Waldinger (1995) explora el punto.

²¹ La información en la que se basa este apartado son entrevistas realizadas a las mujeres artesanas entre 1997 y 2000 en Amatenango, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

en desarrollos turísticos.²² Ambas instituciones han sido ampliamente criticadas por el trabajo de cooptación que realizaron en las localidades indígenas (Rus, 1995; Gouy-Gilbert, 1987) y si bien territorialmente los efectos de ambas instituciones fueron diferenciados y dependieron en gran medida del acceso a infraestructura, de las rutas turísticas internacionales y nacionales y del peso de las coyunturas políticas, en los casos de tres de las lideresas de nuestro estudio, su relación con ellas fue determinante.

En Amatenango del Valle la producción de alfarería estuvo influida desde los años cincuenta por el centro regional del INI en San Cristóbal, siendo hasta los años ochenta cuando Nash (1993) da cuenta de la importancia de un nuevo actor en el espacio regional de Los Altos: el turismo. Nash realizó dos censos, uno en 1959 y otro en 1983 por los que pudo registrar que, mientras en 1959, 5% de las mujeres de Amatenango no producían artesanía, en 1989 la totalidad se dedicaba a esta actividad (Nash, 1975 y 1993). Nash (1993) explica que mientras en la primera fecha no producían alfarería las mujeres que pertenecían a los grupos domésticos que poseían más tierras y más miembros, en la segunda la intensidad de la producción aumentó debido a la necesidad de sustituir los ingresos masculinos perdidos por las dificultades de la migración. Explica también que los diseños de las piezas cambiaron pasando de una producción ceremonial y utilitaria con la que se obtenían bajos ingresos, a piezas que los turistas extranjeros podían transportar fácilmente y eran mejor pagadas. En este periodo, las amatenangueras retomaron las redes familiares de venta para llevar sus materiales a las ciudades cercanas y consolidaron relaciones con intermediarios privados dueños de tiendas de artesanía en diferentes lugares, con lo que adquirieron el estereotipo de mujeres indígenas que viajaban y hablaban español, cualidades no presentes en otras mujeres de grupos indígenas de la región.

Si bien para 2002 algunas artesanas aún producían piezas utilitarias para las comunidades cercanas, la mayor parte de la alfarería que elaboran son piezas decorativas para consumidores urbanos nacionales y extranjeros. Existen dos tipos de artesanas en Amatenango: las periféricas, quienes complementan sus ingresos con otras actividades y para cuyos grupos domésticos la agricultura es muy importante; y las especializadas, quienes dirigen toda su producción al mercado regional o nacional y sus productos cumplen con los requisitos de calidad de estos mercados.

²² Cabe señalar que FONART hoy en día está orientado hacia la comercialización, generando nuevos centros de venta vía franquicias y actuando como intermediario entre las tiendas de artesanía y los artesanos. Kaplan (1993) describe la combinación de museos, comercialización y turismo que impulsó FONART.

En este texto analizamos a ocho mujeres que operan u operaron como intermediarias de comercializadoras, organizaciones no gubernamentales (ONG) e instituciones públicas en Amatenango. Ellas son quienes negocian mejores ganancias, pedidos y proyectos productivos o educativos en otros ámbitos. Como veremos más adelante, tres de estas lideresas cumplían ya esta función antes de 1994, pero cuatro de ellas surgieron después de los cambios políticos dados a partir de esta fecha en Chiapas.

Pero, ¿cómo se conformaron las lideresas en los años sesenta? Las primeras fueron Petrona y Juliana. Esta última asegura que ambas compartían dos características muy apreciadas en esos años: hablaban español y habían cursado algunos años de primaria. Cabe señalar que hasta ese momento, los hombres de las instituciones eran los que negociaban la compra de artesanía con los varones de Amatenango, pero que fue en estos años cuando estas mujeres empezaron a negociar directamente pedidos y a participar en exhibiciones, con lo que se enrolaron como lideresas.²³ A lo anterior se debe añadir una característica más que encontramos: ambas eran jóvenes de alrededor de 25 años, viudas y, mientras Juliana no era madre, Petrona tenía una sola hija.

La idea de las instituciones en los años sesenta contemplaba constituir cooperativas y para ello requerían de una estructura organizacional que era difícil de articular en un contexto en el que la habilidad de la escritura y lectura no era común. Las reglas del trabajo en cooperativa eran también difíciles aún para Petrona y Juliana y es entonces cuando Juana, una jovencita de 12 o 13 años que acababa de terminar la primaria y era al parecer miembro de una prestigiada familia local, entra en la organización. Ella también hablaba y escribía español y se convirtió en la secretaria de la cooperativa.

El hecho de que otras mujeres que producían muy buena artesanía no fueran enroladas como intermediarias de las instituciones, se explica por las dificultades del lenguaje. Por su parte, si bien algunas personas del INI hablaban tseltal, muchas del FONART no lo hacían y ello se convirtió en una limitante para sus tareas de comercialización, toda vez que usaban telégrafos y cartas para contactar a las productoras. Así, Juana se convierte desde entonces en el contacto con los clientes (FONART y dueños de tiendas), mientras que Juliana y Petrona dejarán de actuar como lideresas, por razones que veremos más adelante.

²³ No resulta clara la razón por la que los hombres dejaron la función de intermediación, ya que tal razón pudo ser el que la labor agrícola les dejaba poco tiempo, el que las propias instituciones comenzaron a impulsar el trabajo femenino, o bien el que los ingresos de la artesanía no eran atractivos para los hombres. Lo cierto es que la intermediación femenina en Amatenango es mayoritaria.

En la década de los años setenta se fortaleció la cooperativa, pero también los problemas comunitarios de quienes participaban en ella. Juliana explica el problema al interior de la cooperativa de la siguiente manera: “Las mujeres pensaban que lo de la cooperativa era nomás venir y dejar las piezas para el pedido. Fue bien difícil convencerlas que debían de asistir a las juntas y trabajar en la tienda de artesanía”. Juana menciona que en realidad las únicas que trabajaban cuidando y haciendo las cuentas de la tienda y contactando a las comercializadoras y algunos dueños de tiendas eran Petrona, Juliana y ella, mientras que las demás sólo llegaban cuando se realizaban actos públicos. Ambas señalan que los beneficios que obtenían eran de carácter simbólico, si bien otras participantes de esa cooperativa opinan que hubo algunos manejos económicos no claros y que fueron las familias cercanas de las tres lideresas quienes se beneficiaban más de los pedidos.

Los problemas con quienes no participaron en la cooperativa y con los varones del pueblo se fueron sumando: Juana y Juliana piensan que empezaron a ser mal vistas en Amatenango porque: 1) Petrona empezó a tener amantes, 2) ellas empezaron a conocer mucha gente que las visitaba para comprar y hubo “envidias” y 3) ellas salían a San Cristóbal y Tuxtla. Juliana sostiene que fueron los hombres de la comunidad quienes mandaban a los niños a apedrear la tienda y que un día “entraron y acabaron con todito”, lo que desanimó a algunas socias. Podemos afirmar que la estrategia de elusión por parte de varios miembros de la comunidad abarcó desde propagar diversos comentarios adversos a las lideresas y la cooperativa, hasta ejercer la violencia *de facto*.

Por otra parte, las exigencias de participación de las instituciones se incrementaron, los proyectos dirigidos a mujeres cobraban fuerza, la década de la mujer se concertaba a escala nacional y pocas eran las experiencias con mujeres en Chiapas que tenían tanto éxito. El mareaje de éxito de la cooperativa atrajo un financiamiento para la edificación de un horno de petróleo bajo la idea de que en éste todas las mujeres de la localidad primero y después las 180 socias de la cooperativa quemaran sus piezas juntas. Juliana pensaba que el horno mejoraría el trabajo de la cooperativa, ya que todas las socias lo usarían y eso garantizaría la venta organizada; sin embargo, el proyecto implicaba un gran esfuerzo de organización y coordinación. En este sentido, el horno podría haber sido el punto obligado de paso para mejorar el trabajo conjunto, pero ni la cooperativa ni el horno tenían las condiciones para operar. Juana y Juliana coinciden en que fueron las fallas técnicas del horno y las dificultades de conseguir combustible lo que determinó que sólo se usara en una o dos ocasiones. Es así como el ámbito técnico no permitió llevar a cabo esta importante fase para reforzar el interés de las mujeres en la cooperativa.

Las prácticas muestran: 1) que las mujeres no tenían las características de lenguaje y el conocimiento necesario acerca del funcionamiento de la cooperativa ni el horno, 2) la estrategia de elusión llegaba a la violencia y a la exclusión de las tres lideresas y 3) que, ante las mayores exigencias de las instituciones y los problemas comunitarios, el horno y las compras no fueron suficientes argumentos para mantener el enrolamiento en la cooperativa.

Si bien parecía que las cosas no podían empeorar para la cooperativa, sí lo hicieron. En la década de los años ochenta, la coyuntura nacional por la que existía un número considerable de mujeres feministas en las instituciones cercanas a las lideresas, hizo que Petrona, como presidenta de la cooperativa y agente puente entre las instituciones y las mujeres de Amatenango, intentara lanzarse como presidenta municipal. Para Nash, quien en ese momento tenía 20 años de conocer Amatenango, eso fue “más allá de lo que las normas comunitarias permitían” y el desenlace fue fatal: en 1983 Petrona fue asesinada y su crimen quedó impune.

El asesinato sucedió frente a su hija y si bien el asesino fue plenamente identificado, nunca fue capturado y la razón que hoy en día es aceptada en la comunidad como causa de su muerte es que se debió a una rencilla entre amantes. La posición de Petrona como hoyo estructural entre su comunidad y dos instituciones, le permitió acceder a elegir, más allá de sus potencialidades objetivas, a lo impensable: ser presidenta municipal y ocupar así un cargo público en la comunidad. Consideramos que la red que había tejido por más de 15 años le permitió llevar a este nivel sus posibilidades de elección, pero que la tensión generada entre ella y los monopolizadores del poder en ese momento, acabó en tragedia.

A partir de este hecho, las mujeres que trabajaban en las instituciones tuvieron una fuerte sacudida y también las socias de la cooperativa. Nash lo describe así: “las mujeres [de Amatenango] empezaron a tener mucho miedo, trataron de contactar a las amigas de Petrona para que las instituciones les siguieran comprando... pero no hubo respuesta, se desentendieron de la situación y de ahí vino un *break*”.²⁴ Esta práctica resultó de visualizar la potencialidad objetiva de que otro asesinato similar sucediera, ante lo que la respuesta fue no alentar durante varios años experiencias de participación en Amatenango.

En este contexto y a pesar de ser parte de una poderosa familia a nivel comunitario y reconocida como intermediaria, Juana sufrió el alejamiento de las mujeres y los hombres de Amatenango. Años le tomó reinsertarse plena-

²⁴ Entrevista con Dora Elia Ramos, 14 de junio de 1997, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

mente en la vida comunitaria y, como ella misma explica, en esos momentos “sentí que si no me casaba nunca iba a ser parte del pueblo”. El problema era, al decir de una tía suya, que “nadie de los hombres del pueblo la quería de mujer... con el que se casó es de las afueras”. Así, pensamos que Juana optó por lo más razonable en aras de ser mejor aceptada en la comunidad y no se ha vuelto a involucrar con los grupos organizados de mujeres.

Por su parte, Juliana, y gracias a la ayuda de June Nash, se fue unos meses a vivir a Nueva York. A su regreso, las mujeres y los hombres de Amatenango incrementaron su distancia con ella y sólo mantuvo contactos con algunos clientes dueños de tiendas de artesanía que hoy en día son parte de la cartera de clientes de su sobrina. Consideramos que June Nash actuó en ese momento como un hoyo estructural que permitió a Juliana salir del contexto comunitario y relacionarla para que diera clases de cerámica en Nueva York, aprendiera a usar torno y hornos, y observara diversos diseños.

Ante los trabajadores de las instituciones y sus clientes, Juliana adquirió un matiz de leyenda al conjuntar diversas circunstancias: ser una mujer indígena que vivió meses en Nueva York, que produce alfarería de buena calidad, habla español y está dispuesta a viajar, lo que determina que sea invitada a distintas exposiciones en Acapulco, Distrito Federal, Taxco y Monterrey; pero, por otro lado y por las mismas razones, al interior de la comunidad no era bien vista, perdió a sus amigas y el interés por enrolar a otras mujeres en la venta, a pesar de aún poder lograr algunos pedidos de instituciones y de dueños de tiendas de artesanía. Su capacidad de actuar como traductora, se vio impedida por no poder interesar a otras mujeres a trabajar con ella.

Si bien en este periodo dos o tres alfareras más alcanzaron algún reconocimiento comunitario por la calidad de sus productos, todas sin excepción vendían a través de familiares o personalmente en las ciudades cercanas. Por su parte, la crisis del empleo temporal de los hombres obligó a intensificar la producción de artesanía, al tiempo que los turistas empezaron a llegar más frecuentemente a Chiapas y las ventas en las casas tomaron una mayor relevancia. Muchos de estos turistas eran llevados por taxistas o guías turísticos quienes conocían a Juliana. Ella y su familia recibían a los visitantes en su casa y las niñas y niños de Amatenango hacían guardia frente a su casa para vender piezas a esos turistas. De esta manera, muchas de esas niñas vieron los nuevos diseños de Juliana y de ahí se incentivó una nueva época para la artesanía en Amatenango.

El trabajo familiar de venta también consolidó paulatinamente la cesión de derechos y, en esos momentos, algunas artesanas cuya producción alcanzaba una alta calidad enseñaban a familiares a hacer sus diseños, quienes después los vendían a su vez como producciones propias. Amatenango reco-

bró su fama y el tener una transitada carretera a pocos metros de la cabecera municipal les abrió muchas puertas para vender a turistas, contactar pequeños intermediarios y transportar sus productos a otras ciudades cercanas.

En términos generales podemos decir que el liderazgo femenino en los años ochenta estuvo marcado por la casi desaparición de la venta sistemática a instituciones, la llegada de turistas, la transformación de una artesanía utilitaria a una artesanía orientada a mercados urbanos y turísticos y la venta vía redes familiares. Asimismo, Juana se consolidó como la intermediaria con clientes dueños de tiendas de artesanía reconocidas nacionalmente y Juliana se convirtió en un símbolo de Amatenango en el exterior.

En 1989 se fundó la Casa de las Artesanías de Chiapas (CASACH) como una iniciativa del gobierno estatal para reproducir la idea de fomento a la artesanía y desarrollo turístico que FONART mantenía. Varios ex funcionarios federales empezaron a trabajar en CASACH y la primera cerámica que vendió fue de Amatenango y el contacto fue Juliana. Simona, su sobrina, había empezado ya a reproducir un diseño de paloma guatemalteca que resultó un éxito, al extremo de que los pedidos de CASACH de palomas eran cada vez mayores y la cantidad de producción rebasaba las posibilidades familiares.

En esas condiciones, Simona y CASACH deciden negociar. Simona recuerda: “Vino alguien de CASACH y habló con mi tía Juliana y conmigo. Nos dijeron que había muchos pedidos y que no muy estábamos cumpliendo... [ellos propusieron] que yo podía dar un curso para que las mujeres hicieran mejor las palomas... [Yo exigí un compromiso]... Ellos dijeron que iban a comprarme siempre a mí”.

Para 1994 CASACH era el mayor intermediario institucional y privado y Simona se consolidó como lideresa, ya que más de 50 mujeres comercializaban por medio de ella. La venta anual de FONART que antes monopolizaba Juana, se dividió, en vista del éxito de la paloma y del monopolio ejercido por el “grupo de Simona”, sobre la producción de ésta. El punto obligado de paso fue la calidad de la producción de las palomas del grupo, mismo que Simona controlaba. CASACH organizó así cursos en su casa con ella como instructora y estancias técnicas de otras personas que le permitieron conocer a Simona otras formas de trabajo y las dificultades de su propia producción.

Juana, que para entonces se había mostrado desinteresada del mercado de las instituciones pero que tenía la presión de algunos dueños de tiendas, empezó a comprar al grupo de Simona mediante una característica que ella podía ejercer y Simona no, el dinero. El mecanismo de pago a CASACH era un mes después de la entrega, así que haciendo uso de su disponibilidad de efectivo Juana recurrió a pagar por adelantado a las artesanas del grupo de Simona,

quien reconoce que “al principio me enojé y dejaba yo de comprarles, pero luego llegaba el pedido y si no les compraba, pues nomás que no podía surtir. Así que quedé con ellas en que lo importante era que me entregaran a mí a tiempo y de ahí a quién quisieran venderle”. Simona no buscó consolidar un grupo, sino acopiar.

CASACH actúa como comercializador directo e intermediario con otros centros turísticos fuera de Chiapas y del exterior del país. En esas ventas su labor es, en palabras de su director, la siguiente: “Como las mujeres no saben hacer facturas, ni nada de esas cosas... y son trámites muy difíciles... pues nosotros aquí se las hacemos. Recogemos con Simona, les damos la factura aquí en Tuxtla y se van los camiones a Tijuana u otro lugar. Este año trabajamos así por unos 15 000 dólares”. Si bien Simona intentó elaborar facturas, el director de CASACH le planteó que era mejor que a los clientes que desearan facturas los manejaran ellos. Así, bajo la idea de un proceso muy difícil, en el que subyace el mareaje de la incapacidad de ellas para lograrlo, CASACH maneja la “caja negra” de la facturación.

En este periodo, al tiempo que crecían las ventas de la paloma a las instituciones, dueños de tiendas, mercados urbanos y turistas en general, aumentó también el interés por aprender a hacerlas, lo que culminó en un aprendizaje de prueba y error en el pueblo. Podemos establecer que, para 1989, la capacidad de consolidación de ventas y la paloma eran el punto de paso obligado que resultaba en el control de Simona sobre las compras de CASACH y que en los años ochenta y primeros de los noventa no se produjeron más lideresas que Simona. El año de 1994 sería, sin embargo, el de las grandes transformaciones.

Juana, Francisca y Pancha recuerdan la llamada a levantarse contra el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y tomar las presidencias municipales que hizo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en tseltal por la radio del INI el primero de enero de 1994. Pancha señala al respecto: “yo no se ni por qué pero las primeritas que llegamos a tomar la presidencia aquí en el pueblo fuimos las mujeres... a lo mejor porque nos levantamos más temprano para las tortillas”. Para ella el movimiento zapatista de 1994 determinó el surgimiento de grupos de mujeres vinculadas con grupos indígenas contrarios al priismo: “llegaron muchas mujeres a hablar con nosotras, la Irma Serrano vino, nos dijo que ya no nos dejáramos, que nos organizáramos, que teníamos derechos, puras cosas muy bonitas. Teníamos tomado el palacio [municipal] y muchas estábamos ahí y nos invitaron al congreso indígena. Yo nunca había salido, pero con mi hermana y la Pancha nos fuimos a la Realidad. Las del PRD nos traían y llevaban y como mi hermano andaba en eso pues sin cuidado nos fuimos”.

A partir de ese movimiento se consolidaron tres líderes: las hermanas Francisca y Juana, cuyos hermanos participaban en el Partido de la Revolución Democrática (PRD), y Pancha, quien tenía una larga relación de amistad con una licenciada que pertenecía a la Confederación Nacional Campesina (CNC) y luego al PRD. Aquí destaca que ninguna de estas tres mujeres tiene marido y que, con respecto a la edad y maternidad, Juana tenía entonces 30 años y una hija de ocho años, Francisca tenía 32 y no es madre y Pancha tenía 50 años y diez hijos pero todos adultos. Las tres saben leer y escribir y hablan un excelente español. Nos parece importante señalar que un evento inesperado para ellas las llevó a identificarse con otras mujeres indígenas participantes en el movimiento zapatista y a incluirse en un movimiento indígena.

La coyuntura de 1994 que derramó enormes recursos dirigidos a las zonas indígenas de Chiapas y a beneficiarios que no fueran grupos identificados como priistas o caciquiles (tal como lo era el grupo de Simona) abrió la oportunidad para que Francisca, Juana y Pancha, apoyadas por Mujeres en Solidaridad (MUSOL) crearan una nueva cooperativa con 80 mujeres, ahora sí “sin caciques” y en la que ellas fueron la presidenta, secretaria y tesorera respectivamente. Entre sus ventajas, tuvieron el apoyo de MUSOL para crear la figura jurídica de cooperativa y la aprobación de un crédito para adquirir una camioneta de tres toneladas otorgado en sólo dos meses.

Cabe decir que fueron las artesanas periféricas las que se enrolaron en esta cooperativa y que si bien varias mujeres del grupo de Simona intentaron ingresar a ella, no fueron bien recibidas. Juana Pérez, ganadora del premio de artesanía de Chiapas en alfarería en 1998 y participante del grupo de Simona, recuerda que: “si eras de las que hacía buena alfarería y vendías bien, pus te decían que no tenías necesidad, así que no te querían en la cooperativa. Pero muchas entraron porque sus maridos eran de los perredistas, aunque ni hicieran buenos trastes. Yo hasta le dije a mi esposo que entrara [al PRD], porque la veía bien difícil, pero él no quería problemas, así que me quedé nomás vendiendo unas pocas piezas, viera las que pasé...”.

Es imperativo señalar que el conflicto zapatista alejó durante meses a los turistas, las ventas a CASACH se suspendieron y el transporte de Tuxtla a Amatenango era imposible. Simona explica que: “ellos [CASACH] no podían llegar a traer las piezas. Me acuerdo una vez que me llevé una camioneta con una bandera blanca para que me dejaran pasar a Tuxtla, y luego que llegó pues que ni estaban vendiendo... casi todo el año estuvo parado todo, todas las ventas. Hubo tiempos que los que no tenían maíz se pusieron a cambiar cantaritos con los de los pueblos, ¡por maíz!”.

En este contexto específico de Amatenango y Chiapas en 1994, la nueva cooperativa adquirió un perfil perredista o antipriista. Sin embargo, su posi-

ble éxito político contrastaba con la poca experiencia en la producción y comercialización de artesanía de sus lideresas lo que, en un entorno de grandes exigencias de participación en congresos, reuniones y gestoría, provocó un saldo desastroso para su primer año de vida. El recuento es: la cooperativa no vendía artesanía sino circunstancialmente en las reuniones a las que asistían, ninguna socia sabía manejar la camioneta, no existían claros procedimientos de trabajo y sí diversos conflictos por la propiedad del vehículo. En los meses post conflicto zapatista, Francisca y Juana lograron hacer más contactos externos, mientras que Pancha se enlazó fuertemente con MUSOL dando como resultado que, a los 13 meses después de su fundación, se diera la primera escisión al optar Francisca y Juana por separarse de la cooperativa y unirse a la ONG Maya Ik.

Pancha por su parte, mantuvo fuertes vínculos con MUSOL, el brazo operativo de proyectos productivos para Mujeres de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y a quien la cooperativa adeudaba la camioneta. Asimismo, la inversión que FONAES (Fondo Nacional de Apoyo para las Empresas de Solidaridad) hizo en el grupo desde 1995 y hasta el año 2000 fue alta y contempló hornos, préstamos, viajes y cursos con resultados no muy exitosos. Actualmente, la cooperativa ha regresado la camioneta a MUSOL, ya que les fue imposible pagarla, no lograron coordinar viajes conjuntos para vender productos y Pancha asegura que no desea trabajar más en grupo.

En su opinión, las exigencias de llevar el libro de actas, hacer juntas y lograr que todas las socias pongan dinero para operar son imposibles de realizar, por lo que ahora compra y vende de manera personal: “Yo creía mucho en lo de trabajar en grupo, pero ya no. Nadie de las mujeres quiere trabajar, en la cooperativa no quieren pagar, sólo quieren entregar. Luego ni dar cooperación... Ya mi hijo pudo comprar una camionetita y él me trae y me lleva y si lleva a otra [artesana], pues él gana”.

Nuevamente las prácticas refieren a que el trabajo en cooperativa no resulta adecuado para las mujeres artesanas de Amatenango, y que las obligaciones y el seguimiento de las normas requeridas que exige este tipo de trabajo no han podido ser traducidas por las mujeres interesadas o enroladas. Francisca y Juana por el contrario, han tenido logros al estar unidas a Maya Ik y a Kinal Antzetik (una organización de mujeres artesanas adheridas a Maya Ik) y han podido acceder a cursos de capacitación en costos y diseños, alfabetización, derechos humanos y grupos de reflexión sobre violencia doméstica. También han gestionado recursos para molinos de maíz, vivienda, puercos y lograron, a través de Maya Ik y FONAES, la construcción de una Casa para venta de Artesanías.

Cabe señalar, sin embargo, que estos logros se acompañan de debilidades, ya que les ha sido imposible mantener una cartera de clientes de artesanía

y, aunque FONAES y Maya Ik intentaron influir en CASACH para que abriera sus puertas a los productos de Juana y Francisca la respuesta fue, en voz de la Jefa de Compras de CASACH: “Yo que más quisiera que comprarles a la Francisca y Juana. Mira, no es asunto de si eres de un partido o de otro o de si tienes credencial, ya no es como antes, pero sus piezas son muy feas...”.

De hecho muchos de los asesores extranjeros de Kinal Antzetik han intentado ventas al extranjero, pero sin lograr clientes consistentes. En nuestra opinión, fueron las propias condiciones que las acercaron a la estructura partidaria del PRD las que les impiden integrarse fácilmente a la venta de artesanía, amén de que hoy en día la eficiencia en ventas de CASACH empieza a ser más importante que la situación política estatal. Sin duda, los cursos que han tomado las mujeres de la cooperativa dan muestra de que éstas tienen hoy una más amplia gama de opciones a elegir y que las ONG a las que se han adherido les han abierto muchas posibilidades, pero el tejido de sus redes locales y su conciencia de “grupo marginal” (como ellas mismas se denominan) les han hecho difícil insertarse como artesanas.

Existe en Amatenango otro grupo de mujeres que, compartiendo el espacio de la iglesia evangélica, han tratado de esgrimirse como grupo de artesanas. Sin embargo, no han llegado todavía a conformar un grupo de trabajo, sino que producen separadamente y acopian para cumplir eventuales pedidos u ofrecer sus piezas en las reuniones de corte religioso a las que asisten. Consideramos que en este caso existe la oportunidad de generar un hoyo estructural por la alianza entre las iglesias evangélicas en Chiapas y a nivel nacional, pero todavía nadie lo ha podido traducir en oportunidades de ventas sistemáticas ni en enrolamiento de artesanas y clientes.

Otra artesana que posee todas las características para actuar como un hoyo estructural sin que necesariamente se convierta en una lideresa es Victoria. Ella es una de las más reconocidas artesanas de Amatenango, habla poco español, no asistió a la primaria y dice que: “muchas gentes importantes me visitan, pero yo no soy como la Simona o Albertina que andan de venta, yo lo que hago pus ahí lo ven”. Victoria es una conocedora de la maleabilidad y cocción del barro y la pintura y logra bellas piezas de animales. Su habilidad y capacidad de producción le permitió vender a CASACH sin tener que mediar con Simona. Sin embargo, más allá de los beneficios que obtiene por sus ventas, no participa en concursos, no acopia y, de hecho, sólo mantiene dos clientes dueños de tiendas y CASACH. Sin embargo, Victoria no intenta actuar como traductora ni enrolar a otras artesanas. Quizá esto se deba a que no posee las habilidades de lenguaje necesarias.

Resumiendo, podemos decir que, para 1997, el cumplir con las características de calidad (de la paloma particularmente) es el punto obligado de

paso que Simona usa para mantenerse como traductora entre los intereses y necesidades de su grupo y de CASACH y otros clientes, mientras que, por otra parte, Juana usa sus contactos con clientes externos y el dinero para mantenerse como intermediaria; Juana y Francisca poseen, gracias a sus vínculos con Kinal Antzetik y Maya Ik, la capacidad de enrolar a las mujeres en una reflexión de sus intereses estratégicos de género, pero no así en la producción de artesanía; y Pancha, quien poseyó mucho apoyo institucional, no ha logrado enrolar a las artesanas, organizar la producción de la cooperativa ni garantizar la calidad de los productos.

Pero, ¿cuáles son los nuevos estilos de liderazgo femenino que surgen después del conflicto de 1994, ante: 1) el mayor énfasis de un Estado que pretende ser eficiente y casi apolítico, 2) cuando las ONG definen su actuar en la zona con base en el cumplimiento de metas, y 3) existen nuevos requerimientos en los clientes? Albertina es un caso paradigmático de este nuevo momento. Siendo hermana de un albañil que construyó la casa de un antropólogo en las afueras de Amatenango, acuerda con el dueño montar una pequeña tienda frente a esta casa.

Albertina piensa que vender fuera de Amatenango le permitirá mantener cierto control sobre sus diseños, una mejor exhibición y más lugar para que los clientes se estacionen. Así, invierte en la pintura e innova un hábito ya que, si hasta entonces las ventas se hacían en las casas y las mujeres no invertían tiempo en la venta, ella propone exhibir lo que quiere vender (y esconder lo que no) e inclusive incorpora, por sugerencia del antropólogo, el trabajar frente a los clientes como una manera de agregar interés por la venta.

El éxito de la tienda genera contactos y clientes y Albertina aprende a hablar por teléfono y a organizar la producción con su familia extensa, a quienes les enseña diseños y les exige que le vendan a ella las piezas. La idea de Albertina se contagia y muchas otras mujeres empiezan a vender a ambos lados de la carretera, lo que constituye una buena estrategia ante el reconocimiento de lo efímero que pueden ser los pedidos grandes evidenciado en 1994-1995 frente a la constancia de los clientes a menudeo. Así, si en 1996 había 13 puestos de venta que funcionaban los fines de semana en el camino, para 1998 ya eran 42.

El éxito de ventas de Albertina la llevó a necesitar agregar a más proveedoras de piezas fuera de su familia y una coyuntura que utilizó fue su vinculación con la ONG Alternativa Solidaria (ALSOL), vinculada a su vez con un banco en Bangladesh, que ha otorgado microcréditos a las mujeres para asegurar la producción. A partir de este hecho, el crecimiento del grupo ha sido constante y si bien Albertina y ALSOL señalan que no es requisito para acceder a los microcréditos el que las mujeres le vendan a ella su producción, algu-

nas artesanas comentan que no se sienten bien pidiendo créditos, si no le venden posteriormente a ella las piezas.

Albertina les enseña a las mujeres que le venden a hacer las piezas, supervisa sus productos y el requisito para el entrenamiento es que le entregarán piezas cuando ella lo necesite, sin excluir que las mujeres las reproduzcan para vender de manera independiente. La más reciente innovación de Albertina es vender macetas de Amatenango con plantas incluidas, lo que está extendiendo su negocio. Los créditos le han también permitido hacer una galera para acopiar e incluso ha logrado que CASACH le compre, con lo que Simona ha dejado de ser la única intermediaria de esta instancia. En el año 2001, Albertina llegó a CASACH con un florero que ella diseñó y al hablar con la nueva encargada de ventas, la calidad del florero y la sonrisa de Albertina la convencieron de hacerle un primer pedido de 100 piezas. El acceso a nuevos diseños, a ventas y microcréditos han sido algunos de los argumentos que ayudaron a Albertina a enrolar a artesanas.

Sin embargo, no fue fácil que Simona cediera su posición de poder ante CASACH. Ella misma reporta que en cierta ocasión, al saber por el chofer de CASACH que en unos días recogerían un pedido con Albertina, preparó una protesta con el apoyo de su grupo: “Entre todas paramos la entrega, nos pusimos alrededor de la camioneta y no dejamos que se moviera... El chofer habló a Tuxtla y me llamaron... Sí quedó muy claro que yo vendo más... (aunque) las promesas de que me comprarían siempre a mí, de nada fueron”. Cabe decir que mientras Simona sostuvo la forma convencional para mantenerse como única intermediaria, Albertina introdujo nuevos diseños y menores tiempos de entrega.

Recapitulando, podemos decir que contar con vínculos ciertamente ayuda, pero que éstos, más que ser capacidades individuales, se dan en contextos relacionales y coyunturas específicas; que los puntos obligados de paso de nuestro estudio de caso, han sido superados varias veces y cada vez nuevas lideresas han surgido; que si bien los cambios en las instituciones y comunidades no son siempre fáciles de conseguir, la idea paternalista presente en las instituciones sobre las mujeres indígenas las obliga a someterse a intermediarios, muchas veces gubernamentales; y que las capacidades forjadas alternativamente pueden llegar a ser importantes, tal como lo muestra el suponer qué hubiera pasado si Simona no hubiera pasado los contactos de sus clientes a otras artesanas o si Albertina no se hubiera involucrado en el empezar a facturar.

Podemos establecer que, para el año 2002, las ventas de alfarería han dado diversos giros; que desde hace tres años mujeres comerciantes de Zinacatán (un municipio tsotsil cercano) compran a muchas artesanas de Ama-

tenango; que las ventas en la carretera son cada vez mayores y que por primera vez hay en la comunidad más niñas que niños cursando la educación secundaria. Destaca también que algunos hombres de Amatenango consideran que las mujeres no se quieren casar y que el promedio de mujeres mayores de 20 años no unidas es alto, además de que las amatenangueras representan el mayor porcentaje de población económicamente activa femenina de Chiapas. Asimismo, consideramos que la historia de las lideresas que presentamos en este texto es parte del capital que las artesanas poseen para innovar su organización y tecnología.

Es importante resaltar también la importancia de las nuevas habilidades desarrolladas por las mujeres en el tratamiento de objetos. Es decir, la oferta institucional para crear empresas de movilización social y la labor de las lideresas no sólo dan cuenta de transformaciones en las relaciones de trabajo, sino también en la apropiación de objetos que son necesarios para ello (facturación, libro de actas, teléfonos, fax, correo electrónico) y de las capacidades para manejarlos. Lo mismo sucede con el desarrollo de lenguajes o códigos —como lo fue primero el español y ahora los pedidos, las fechas de entrega y el embalaje— o los discursos sobre derechos humanos, grupos no políticos, religión y género. Nos parece que en este cúmulo de transformaciones, las cajas negras de la facturación, consolidación de pedidos y fortalecimiento de la calidad de las artesanas seguirá siendo un reto.

Conclusiones

Consideramos que los diferentes *habitus* en Amatenango, Los Altos de Chiapas y a nivel nacional, si bien no son mundos distintos, sí mantienen un sentido de la práctica diferente, ante los que las lideresas se convierten en vínculos débiles entre redes densas con prácticas similares y poseen/adquieren/logran vincular diferentes redes de agentes (objeto y no objeto). Como hemos probado, los vínculos sólo cobran importancia cuando existe el ejercicio de traducción, tal como sucede en el caso de Victoria cuyo prestigio como artesana y reconocimiento exterior e interior, le permite actuar en varias redes y evitar parecerse a Simona y Albertina, o el caso del grupo de evangélicas que posee muchas posibilidades pero al que le ha faltado el o la agente que incentive un proceso más sistemático de ventas. Asimismo, la capacidad de traducir en instrumentos para obtener ganancias/poder es lo que transforma un hoyo estructural en liderazgo, como lo muestra Nash para los casos de Juliana y su familia.

Mostramos también las diferenciadas características para actuar como lideresas que dejan ver los ocho casos estudiados: mientras que para Petrona

su capacidad de hablar español resultó clave, el mismo efecto tuvo para Juana el saber escribir. Juliana, por su parte, pudo monopolizar el beneficio de la muerte de Petrona y Simona convertirse en una lideresa asistida por las redes externas de Juliana, aunado al poder enrollar a las mujeres en un grupo a partir de su calidad como artesana. Otro ejemplo lo da Albertina con una consolidación paulatina, desde sus prácticas como artesana de buena calidad e innovadora en sus formas de venta, hasta lograr modificar el monopolio de poder que ejercía Simona sobre CASACH. También resulta importante la presencia del antropólogo en tanto que agente externo que le permite acceder a otras estructuras.

Los casos de Francisca, Juana y Pancha prueban que el carecer de redes al interior de Amatenango que les permitieran enrollar a las artesanas de buena calidad, dificultó sus posibilidades para actuar, *de facto*, como organización de artesanas, ya que las características de quienes enrollaron en su red, eran exactamente las mismas que les impedían involucrarse como organización artesanal. De aquí que el desencuentro de expectativas de MUSOL y FONAES con ellas no resultó en una movilización hacia la producción sino hacia lo que Maya Ik y Kinal Antzetik consideran sustantivo (sin negar la importancia del aspecto productivo) que es el desarrollo personal, la movilización integral, el énfasis en la reflexión de las cuestiones de género y el incremento de las habilidades de quienes participan en el grupo. Consideramos que es posible que estos aspectos les permitan consolidarse en un futuro, aunque ahora lleven el mareaje comunitario de ser un grupo de artesanas que venden refrescos en su Casa de las Artesanías y que establecerán próximamente una granja de cerdos.

Atendiendo a las características compartidas por las ocho lideresas descritas, cabe decir que, salvo el singular caso de Juana, todas son mujeres que viven solas, cumplieron por lo menos tres años de primaria, saben leer y escribir y hoy poseen teléfono celular.²⁵ Una característica más, aun en el caso de Juana, es que todas cuentan con familias extensas que les permiten delegar las labores domésticas.

Los *habitus* en los que ellas han vivido sin duda se han transformado y, por ejemplo, las libertades con que cuentan dentro de su familia extensa han sido logros que probablemente expliquen algunas de las características de Amatenango, entre ellas el tener el menor nivel de fecundidad de Chiapas. Aun

²⁵ Vale la pena mencionar que el hecho de que todas las lideresas cuenten hoy con teléfono celular y exista un café internet en el municipio cercano de Teopisca, muestra los importantes efectos de la revolución tecnológica de los sistemas de información en los ámbitos indígenas y rurales del país.

algunos costos asociados con el mareaje de ser mujeres y lideresas pueden ser explicados por las dificultades de conjugar los *habitus* de quienes trabajan en instituciones y Amatenango. A lo anterior se suman las ideas de “benefactores de indios” que tienen algunos de los funcionarios, lo que también determina en parte las dificultades de las mujeres para consolidarse como organización.

Nos preguntamos si las artesanas de Amatenango están condenadas a ser vistas como desorganizadas, o si existen posibilidades de que tengan otras formas de organización, o si el problema es convertirse en una empresa movilizadora como la que esperamos los agentes que las vemos desde el exterior. Ellos, y nosotros quizá, basados en que las organizaciones deben de seguir objetivos orientados hacia fines, esperamos y buscamos que las mujeres logren asociaciones de grandes dimensiones, pero ese tipo de agrupaciones no están funcionando desde las propias historias en las que, como vimos, la institucionalización de una organización lleva a las lideresas a lidiar con las disposiciones comunitarias.

De hecho, pensamos que la revisión debe incluir la discusión del rumbo y la dirección de las empresas de movilización que mantienen las mujeres de Amatenango y, al respecto, llama la atención que en 18 horas de grabación no se mencione en ningún momento, por ejemplo, la palabra cooperativa o microempresa y que se hable solamente de “grupo”, lo que remite a las dificultades de las mismas lideresas para traducir tales conceptos dentro de las estructuras de su *habitus*. ¿Será factible que las artesanas de Amatenango crearan figuras asociativas *ad hoc*, distintas y alternativas a las que norman actualmente su vida comunitaria?

En nuestro análisis, el desfase entre prácticas y *habitus* también aparece, por ejemplo, en la manera en que Simona reacciona ante la posibilidad de que CASACH le compre piezas a Albertina, misma que obedece a una forma ya caduca de vincularse entre intermediarias y organizaciones; o, más brutalmente, en el asesinato de Petrona que evidenció las dificultades comunitarias para aceptar su “liberal” comportamiento incentivado por sus contactos exteriores.

Diseños innovadores, exigencia de calidad, estandarización de características, mejoras en la resistencia de los materiales, así como la necesidad de cumplir fechas, tener teléfono, facturar y embalar, son parte de las nuevas prácticas en las que las lideresas y artesanas en general se ven envueltas pero, ¿quién las difundirá y dónde se están forjando los hoyos estructurales que les permitirán entrar en contacto con nuevas ideas para innovar? Resulta interesante que las escuelas o la innovación por medio del entrenamiento técnico tampoco aparecen en las conversaciones de las lideresas, al tiempo

que es cuestionable su papel en el desarrollo de mejoras técnicas para los productos locales.

En el momento actual existen en Amatenango, como nunca antes, facilidades de intercambios, más opciones de ofertas para la construcción de organizaciones, mayores necesidades internas de moverse y actuar en diversos ámbitos, aceptación comunitaria de la soltería e incluso de tener hijos en esta condición, mas no así de permitir que las esposas actúen como lideresas. Ahora bien, con menos posibilidades de centralizar el intercambio, los puntos obligados de paso crean y recrean nuevas formas de organización en particular y de *habitus* en general, y si bien con más agentes involucrados posiblemente no se simplifiquen los trabajos de conciliación u orquestación en el ámbito regional, sí se abrirán sin duda mayores posibilidades de innovación en términos organizacionales.

En este proceso, las lideresas han mediado entre las contradicciones comunitarias y las instituciones regionales y nacionales, al tiempo que las mujeres y hombres funcionarios han actuado también como traductores y han impulsado los procesos de movilización femenina en el municipio. Las contradicciones tienen resultados diversos: por un lado, las dificultades para conseguir pareja de las lideresas y, por otro, la desentovtura que ellas han adquirido y la nueva situación de herencia de vínculos a las sobrinas que, a su vez, están forjando una nueva sociedad al tomar el papel de aquéllas.

Recibido: agosto, 2003

Revisado: agosto, 2004

Correspondencia: El Colegio de la Frontera Sur/Carretera Antiguo Aeropuerto km. 2.5/Tapachula/Chiapas/30070 México/correo electrónico: D. R. dramos@tap-ecosur.edu.mx/E. T. etunon@vhs.ecosur.mx

Bibliografía

- Akrich, Madeleine y Bruno Latour (1992), "A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies", en Wiebe E. Bijker y John Law (comps.), *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, pp. 259-264.
- Alberti Manzanares, Pilar y Emma Zapata Martelo (coords.) (1997), *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, México, Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas, Instituto de Socioeconomía, Estadística e Informática, Área de Género: Mujer Rural.

- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Anheier, Helmut K., Jürgen Gerhards y Frank P. Romo (1995), "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography", *American Journal of Sociology*, vol. 100, núm. 4, pp. 859-903.
- Arias, Patricia (1997), "Tres microhistorias del trabajo femenino en el campo", *Estudios Sociológicos*, vol. 15, núm. 43, enero-abril, pp. 213-238.
- Ayala Espino, José (1996), *Mercado, elección pública e instituciones. Una revisión de las teorías modernas del estado*, México, Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Economía, UNAM.
- Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1992), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Burt, Ronald S. (2001), "Structural Holes versus Network Closure as Social Capital", en Nan Lin, Karen Cook y Ronald S. Burt (eds.), *Social Capital: Theory and Research*, Nueva York, Aldine de Gruyter, pp. 31-56.
- (1980), "Models of Network Structure", *Annual Review of Sociology*, vol. 6, pp. 79-141.
- Callon, Michel (1998a), "Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics", en Michel Callon (ed.), *The Laws of the Markets*, Oxford, Blackwell, pp. 1-58.
- (1998b), "El proceso de construcción de la sociedad. Un estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico", en Miquel Doménech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona, Gedisa, pp. 143-170.
- (1995), "Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St Brieuc", en J. M. Iranzo et al. (comps.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, csic, pp. 259-282.
- Doménech, Miquel y Francisco Javier Tirado (1998), "Claves para la lectura de textos simétricos", en Miquel Doménech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona, Gedisa, pp. 13-50.
- Doreian, Patrick D. (2000), "Una introducción de carácter intuitivo a la modelización en bloques (*blockmodeling*)", *Política y Sociedad*, núm. 33, pp. 113-130.
- Enríquez Rosas, Rocío (2000), "Redes sociales y pobreza: mitos y realidades", *La Ventana: revista de estudios de género*, núm. 11, pp. 36-72.
- Fox, Jonathan y Josefina Aranda (1996), "Los Fondos Municipales de Solidaridad y la participación comunitaria en Oaxaca", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, núm. 3, pp. 145-168.
- Fox, Jonathan y Luis Hernández (1989), "Cómo contrarrestar la ley de hierro de la oligarquía. La 'rendición de cuentas' de los dirigentes en una organización campesina regional", *Desarrollo de base. Revista de la Fundación Interamericana*, vol. 13, núm. 2, pp. 8-15.

- Gouy-Gilbert, Cécile (1987), *Ocumicho y Patamban. Dos maneras de ser artesano*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines (Cuadernos de Estudios Michoacanos, 2).
- Granovetter, Mark S. (2000) [1973], "La fuerza de los vínculos débiles", *Política y Sociedad*, núm. 33, pp. 41-56.
- (1985), "Economic Action and Social Structure: The problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 3, pp. 481-510.
- Iranzo, Juan Manuel (1995), "Visiones del poder desde la sociología del conocimiento científico", en J. M. Iranzo *et al.* (comps.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, csic.
- Kabeer, Naila (1998), *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, México, Paidós/UNAM/PUEG.
- Kaplan, Flora S. (1993), "Mexican Museums in the Creation of a National Image in World Tourism", en June C. Nash (ed.), *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, Albany, State University of New York Press, pp. 103-125.
- Köhler, Ulrich (2000), *Estudios antropológicos de mayas en Chiapas*, versión mimeografiada en español, 50 pp.
- Latour, Bruno (1998), "La tecnología es la sociedad hecha para que dure", en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona, Gedisa, pp. 109-142.
- (1994), "'Une sociologie sans objet' Remarques sur l'interobjectivité", *Sociologie du travail*, vol. 36, núm. 4, pp. 587-608.
- (1986), "The Powers of Association", en John Law (ed.), *Power Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Lorrain, François y Harrison G. White (1971), "Structural Equivalence of Individuals in Social Networks", *Journal of Mathematical Sociology*, vol. 1, núm. 1, pp. 49-80.
- Mallon, Florencia (1992) "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990", *Journal of Latin American Studies*, vol. 24, Quincentenary Supplement: The Colonial and Post Colonial Experience. Five Centuries of Spanish and Portuguese America, pp. 35-53.
- Nash, June (1993), "Maya Household Production in the World Market: The Potters of Amatenango del Valle, Chiapas, Mexico", en June C. Nash (ed.), *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, Albany, State University of New York Press, pp. 127-153.
- (1975), *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, trad. de Teresita Hernández, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Parra Vázquez, Manuel Roberto y Reyna Moguel Viveros (2000), "Los mayas chiapanecos: identidades colectivas e integración a la nación", en Hubert Gramont (ed.), *Nueva ruralidad. Migración, empleo y organización campesina: Las raíces del conflicto*, vol. III, México, UNAM.
- Pérez Enríquez, María Isabel (1996), "Mujeres indígenas y desarrollo social ante la

- coyuntura actual”, *Problemas del Desarrollo*, vol. 27, núm. 106, abril-junio, pp. 157-166.
- Pólito Barrios, Elizabeth (1992), *Procesos organizativos de mujeres artesanas en Chiapas*, México, Asociación Mexicana de Población.
- Portes, Alejandro y Patricia Landolt (1996), “The Downside of Social Capital”, *The American Prospect*, vol. 7, núm. 26, mayo-junio, pp. 18-21 y 94.
- Rus, Jan (1995), “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena de Los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, CIESAS/CEMCA/U. de G./UNAM, pp. 251-277.
- Sen, Amartya (2000) [1992], *Nuevo examen de la desigualdad*, versión española de Ana María Bravo, revisión de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza.
- Stephen, Lynn (1991), “Culture as a Resource: Four Cases of Self-managed Indigenous Craft Production in Latin America”, *Economic Development and Cultural Change*, vol. 40, núm. 1, pp. 101-130.
- Waldinger, Roger (1995), “The ‘Other Side’ of Embeddedness: A Case-Study of the Interplay of Economy and Ethnicity”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 18, núm. 3, pp. 555-580.
- Woolcock, Michael (1998), “Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework”, *Theory and Society*, vol. 27, núm. 2, pp. 151-208.
- Zapata Martelo, Emma y Marta Mercado (1996), “Del proyecto productivo a la empresa social de mujeres”, *Cuadernos Agrarios*, vol. XII, enero-junio, pp. 104-128.
- Zapata Martelo, Emma, Marta Mercado y Blanca López (1994), *Mujeres rurales ante el nuevo milenio*, Montecillo-Texcoco (México), Colegio de Postgraduados.