



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN, POSGRADO Y SERVICIO

DOCTORADO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

***KUXLEJAL*, HERENCIA Y FISURAS EN ZINACANTÁN: LOS BOSQUES DE USO COMÚN DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES**

TESIS

Que como requisito parcial para obtener el grado de
Doctora en Ciencias en Desarrollo Rural Regional

Presenta:

María Teresa Pérez Gómez

Bajo la dirección de la Doctora Juana Cruz Morales



**Dirección General
de Investigación
Posgrado y Servicio**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, noviembre, 2025.

**KUXLEJAL, HERENCIA Y FISURAS EN ZINACANTÁN: LOS
BOSQUES DE USO COMÚN DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS
REPRESENTACIONES SOCIALES**

Tesis realizada por **MARÍA TERESA PÉREZ GÓMEZ** bajo la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptado como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL



DIRECTORA: _____

DRA. JUANA CRUZ MORALES



ASESORA: _____

DRA. RUBY ARACELY BURGUETE CAL Y MAYOR



ASESOR: _____

DR. MANUEL ROBERTO PARRA VÁZQUEZ



LECTORA EXTERNA: _____

DRA. MARTHA MARISOL TORRES ALVAREZ

TABLA DE CONTENIDO

FIGURAS Y CUADROS	vi
DEDICATORIA	viii
AGRADECIMIENTOS.....	ix
DATOS BIBLIOGRÁFICOS	xiv
RESUMEN GENERAL.....	xvii
GENERAL ABSTRACT	xviii
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN GENERAL	1
1.1 Zinacantán: herencia viva de los <i>Sots'lebetik</i>	11
1.2 Ubicación, caracterización natural y social de Zinacantán.....	14
CAPÍTULO II. APROXIMACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS AL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: REVISIÓN DE LITERATURA	18
2.1 Aproximaciones al estudio de las representaciones sociales	26
2.2 Identificar el objeto, sujeto y contexto de estudio.....	28
2.3 Las representaciones sociales y su vínculo con el territorio <i>Steklumal Sots'leb</i> : el territorio zinacanteco.....	39
2.4 Representaciones sociales y la comunidad	42
2.5 Enfoque metodológico para el estudio de los bosques de uso común de una comunidad tsotsil desde la óptica de las representaciones.....	43
2.5.1 Identificación de categorías de análisis.....	45
2.5.2 Diseño de preguntas semiestructuradas y aplicación de entrevistas	47
2.5.3 Análisis y sistematización de los datos.....	49

2.6 Investigadora tsotsil en su propia comunidad: “Ningún profeta es aceptado en su propia tierra” (Lucas 4:24).....	51
2.7 Literatura citada	56
CAPÍTULO III. FISURAS DEL <i>KUXLEJAL</i> EN ZINACANTÁN: EL MANEJO DEGRADADO DE LOS BOSQUES DE USO COMÚN DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES	65
3.1 RESUMEN.....	66
3.2 ABSTRAC.....	66
3.3 Introducción	67
3.4 El <i>talel kuxlejal</i> : Un concepto en las epistemologías de lo imaginario de los zinacantecos.....	70
3.5 Ubicación y características naturales del municipio de Zinacantán	74
3.6 Organización territorial y división de la tierra	74
3.7 El terreno de los ancestros: <i>makbil balamil</i>	77
3.8 Bosques de uso común: <i>yosil jteklum</i>	79
3.9 El incremento de la población y los bosques de uso común.....	83
3.10 Bosques de uso común y las fisuras en su manejo: se rompieron las reglas	88
3.11 La transición del sistema milpa y el desarrollo económico basado en la floricultura	91
3.13 Conclusiones.....	100
3.14 Bibliografía	102
CAPÍTULO IV. LOS LUGARES SAGRADOS, HERENCIA Y FISURAS: LAS REPRESENTACIONES SOCIALES EN ZINACANTÁN, CHIAPAS	108

4.1 Resumen	108
4.2 Abstract.....	109
4.3 Introducción.....	109
4.4 Las representaciones sociales: <i>Talel Kuxlejal</i>	112
4.5 Las representaciones sociales y el territorio de Zinacantán	114
4.7 Herramienta metodológica.....	116
4.8 Resultados.....	117
4.8.1 <i>Ch'ul vitsetik</i> : La morada de las deidades.....	120
4.8.2 <i>Ch'ul vo'etik</i> : agua sagrada.....	122
4.8.3 Los <i>j-iloletik</i>	125
4.8.4 Las fisuras en el <i>talel kuxlejal</i> : geosímbolos, deidades y los <i>j-iloletik</i>	129
4.9 Discusión y conclusión.....	144
4.10 Bibliografía	148
CAPÍTULO V. DISCUSIÓN GENERAL	153
CAPÍTULO VI. CONCLUSIÓN GENERAL.....	161
6.1 Literatura citada	163

FIGURAS Y CUADROS

Capítulo 1

Figura

Figura 1. Ubicación de la cabecera municipal de Zinacantán, Chiapas. 17

Capítulo 2

Figura

Figura 2. Estructura organizacional social de la comunidad de Zinacantán, Chiapas.....32

Figura 3. Invernaderos en ik'alumtik, Zinacantán, Chiapas.....37

Cuadro

Cuadro 1. Delimitación de categorías desde el marco de las representaciones sociales.....45

Cuadro 2. Nombre de las personas entrevistadas en el primer acercamiento de campo de la cabecera municipal de Zinacantán.48

Cuadro 3. Organización de fragmentos discursivos similares para construir una opinión colectiva significativa según el enfoque del DSC.49

Capítulo 3

Figura

Figura 1. Las distintas dimensiones que tejen el talel *kuxlejal* de los tsotsiles zinacantecos. Fuente: elaboración propia..... 72

Figura 2. Núcleos agrarios de la cabecera municipal de Zinacantán Fuente: elaboración Propia con datos de INEGI y CEIEG (2023)..... 77

Figura 3. La relación del *osil* (terreno) con otros elementos del medio ambiente (*osil balamil*). Imagen de tres cruces en la cabecera municipal Zinacantán. Fuente: elaboración propia. 80

Figura 4. Esquema organizacional de uso y accesos de los bosques de uso común en la cabecera municipal. Fuente: elaboración propia con base a la información obtenida en campo. 81

Figura 5. Crecimiento poblacional en cinco décadas. Fuente: elaboración propia con los datos del Subsistema de Información Demográfica y Social (INEGI, 2020). 86

Figura 6. Cambios en paisaje de la cabecera municipal de Zinacantán. Fuente: imagen a la izquierda del Acervo Fotográfico del INPI, s.f.; imagen a la derecha por J. Cruz, 04 de diciembre 2023. 87

Cuadro

Cuadro 1. Núcleos y superficie total de ejidos y comunidades certificados en el Municipio de Zinacantán, Chiapas75

Capítulo 4

Figura

Figura 1. Las deidades como elementos fundamentales en el *Kuxlejal* zinacanteco.....119

Figura 2. Lugares sagrados dentro de los bosques de uso común en la cabecera municipal de Zinacantán124

Figura 3. Los *j-iloletik* como representantes de las distintas escalas del *kuxlejal*127

Figura 4. Dibujos y peticiones de los zinacantecos a la Deidad *Sisil Vits* de la cabecera municipal de Zinacantán133

Figura 5. Población católica, protestante y de otras denominaciones, Zinacantán, Chiapas..... 136

DEDICATORIA

Vo'oxuk li'oxuk xch'uk vo'one: **Liliana Joseline, Erik Daniel.**

*Ta jol ko'on te komemoxuk, ja' yech ta jtsak a bi'ik ta vun li'e ja' sna'obil ti xokol
pujul ikom jol ko'on k'alal yolel ta jts'iba li abtel li'e. Ja' ta ana'obilik vo'oxuk:* **Luch,
Meme', Tata' Petul, tío Antun, tío Robe, tía Elena.**

AGRADECIMIENTOS

K'ex ta xi ts'ibajotik...

Siempre estamos escribiendo...

Ma'uk nox ta lapis ta teclado, li ts'ibe ta spas ta ketik, ta jsatik, ta jk'optik.

No solo con tinta y teclado, sino con palabras, gestos y silencios.

*Jup'el k'op, ta sat kelavtik chvinaj tsp'ejsaj ta skuxlej li much'utik ta jtatik ta
chinel ta xanvil li ta balamile.*

Cada palabra, acto y mirada es una línea que se graba en el alma de quienes
coincidimos en este camino de la vida.

*Ja'yech mujnatik k'u x-elan ta xkom yav, ta xvinaj ta snopben ta yo'on ti buy ta
xi jelavotike.*

Así, sin saberlo, dejamos huellas en los pensamientos y corazones que
tocamos al pasar.

La única forma de expresar todo lo que en esta etapa significó: el tiempo, compromiso, dedicación y paciencia es únicamente a través de la palabra ¡GRACIAS! Este apartado es un reconocimiento sincero a todas las personas que me acompañaron durante esta etapa de mi vida, en este espacio-tiempo que me permitió reinsertarme en la maravillosa dinámica de ser estudiante una vez más. ¡Qué hermoso es volver a ser estudiante! Después de ser esposa y mamá.

Esta oportunidad implicó muchos pasos y escalas. Quiero comenzar expresando mi más profundo agradecimiento en primer lugar a las personas que me brindaron oportunidad de ser parte de la Universidad Autónoma Chapingo. Muy en especial a la Dra. Juana Cruz Morales, quien no solo fue una asesora, sino una guía constante y un apoyo invaluable en los momentos más desafiantes de este proceso. Siempre me escuchó y me comprendió en todo momento en diversas

situaciones que atravesé en esta etapa. Le extiendo mi gratitud permanente por acompañarme con tanta generosidad, paciencia y compromiso.

A cada uno de los profesores del posgrado en Ciencias y Desarrollo Rural Regional sede Chiapas, quienes con su experiencia y compromiso adecuaron los materiales (concentraciones y seminarios) a nuestras necesidades de acuerdo a nuestro tema de investigación. A quienes, en su momento, aportaron valiosos comentarios y observaciones a mi trabajo de investigación: al Dr. Timothy Trench, Dr. Antonino García García, Dr. Rodrigo Megchun Rivera, Dr. Emanuel Gómez Martínez, Dr. Daniel Villafuerte Solís. A la Dra. Willelmira Castillejos López por las enseñanzas en el área de inglés, una excelente profesora en esta materia. También a la Dra. Miriam Aidé Núñez Vera, por su valiosa aportación en su área de Género. Asimismo, a todos los profesores que me leyeron y me escucharon durante los coloquios organizados a lo largo de estos cuatro años.

Mi profundo agradecimiento a los doctores, quienes fungieron como asesores: la Dra. Ruby Aracely Burguete Cal y Mayor, quien fue mi asesora externa: una excelente profesora cuya experiencia en el trabajo con personas de pueblos originarios — con los llamados indígenas— permitió dar claridad y estructura a mi tema de investigación. Al Dr. Manuel Roberto Parra Vázquez, uno de los profesores a quien admiro mucho. Su mirada crítica y observaciones profundas me invitaron reflexionar. A veces no lograba comprender todos sus comentarios, pero sin duda contribuyeron significativamente a mejorar este trabajo. De la misma manera, mi más sincero agradecimiento a la Dra. Martha Marisol Torres Álvarez por su tiempo y la valiosa revisión de este trabajo.

También agradezco la atención y el apoyo por el personal administrativo de la Universidad Autónoma Chapingo sede Chiapas: a la Lic. Alva Luz Cancino Hernández, Al contador Ociel de J. Ballinas Cancino, el ing. Edwin Cuellar Carrasco y Ausencio Pérez Díaz que hacen posible la estancia en la universidad.

Especialmente al ing. Othoniel Salazar Rodríguez, por su ayuda en múltiples ocasiones, como en el prestamos de libros en otras instituciones ¡Gracias por todo el apoyo recibido!

Merece un especial agradecimiento y reconocimiento a la **Secretaría de Ciencia Humanidades, Tecnología a Innovación (SECIHTI)**, antes conahcyt), así como todas las personas que hacen posible esta institución, por haberme otorgado la beca durante estos cuatro años, también por seleccionarme para recibir el apoyo complementario para la inclusión destinado a personas indígenas de nacionalidad mexicana. Asimismo, al centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad San Cristóbal de las Casas, por darme un espacio para realizar mi estancia de investigación.

Expreso agradecimiento a la vida por permitirme coincidir en este camino con personas como el Dr. Luis Enrique García Barrios, investigador de El Colegio de la Frontera Sur, por sus comentarios y aportación. Y a mis compañeras y compañeros de la segunda generación del Doctorado en Ciencias e Desarrollo rural Regional, a Elsa, Aura, Hazael, Mayra, Gabriela, Ismael, Rubén, Pepe y Álvaro. Muchas gracias por su compañía y apoyo en todo momento. Fueron excelentes compañeros y compañeras.

Finalmente, quiero agradecer a cada una de las personas (*j-iloletik*, los comisariados de bienes comunales) de mi comunidad, que me abrieron las puertas, por regalarme su tiempo, sus palabras durante la realización de las entrevistas.

Seguramente, en este momento, se me escapan muchas personas que formaron parte de este camino, les extendo mis agradecimientos.

¡Muchas Gracias a todas y a todos!

Muy en especial a mis hijos y mi esposo

Vo'oxuk ja' nox vo'oxuk avilik k'u x-elan i jelav li chanib jabil li'e, yech, ja' nox xu' jk'elanboxuk slo'il jol ko'on; jlome a na'ojikxa, jlome i'i. Ta jts'iba jp'el cha'p'eluk ta kaxlan k'op yu'un ja' más nopemotik ta sk'elel:

Como les he dicho, estamos de viaje y coincidimos en esta estancia, pero el día que tengamos que emprender a nuestro próximo viaje, de la misma manera, así como fuimos llegando a esta tierra, nuevamente viajaremos uno por uno a nuestro nuevo destino. Sin embargo, no sé si nos volvamos a encontrar nuevamente. Lo único que les puede decir, es que, donde quiera que lleguemos seguramente es otro destino maravilloso. Les vuelvo a decir nuevamente, que mientras sigamos en este viaje es necesario darnos la mano, no nada más entre nosotros, también en los otros barcos, en los otros trenes, algunas veces hay otros viajeros que atraviesan situaciones que quizás nosotros no experimentemos.

Es por ello, que los invito, si está en nuestra posibilidad, es necesario compartir combustible, o que viaje en nuestro barco, como lo hicimos con Juan Carlitos y con mi tía Luch. Así que, quiero agradecerles por entenderme y no entenderme, con esta forma de ser y pensar, por ser yo. Sé que les he hecho llorar, enojar, estresar, y en ocasiones hasta rechazar.

También, expresarles que he disfrutado momentos maravillosos con cada uno de ustedes. He aprendido y comprendido cosas y creo nunca terminaré de aprender. Siempre les he dicho que las escuelas, las iglesias y los hogares nos enseñan muchas cosas y que somos nosotros los que tenemos que captar o rechazar esas enseñanzas, y preguntarnos si nos sirven, nos ayudan, a dónde me lleva, qué me dice, qué me hace, esto con el fin de facilitar la estancia en nuestro viaje y poder disfrutar de las cosas fantásticas de este mundo en el que nos tocó estar.

Liliana, Erik, cada uno de nosotros hemos experimentado momentos difíciles, momentos desagradables por nuestra forma de ser, por las malas decisiones, por muchas cosas, pero también hemos disfrutado muchos momentos bonitos. De todo esto, agradezco su compañía y paciencia en estos cuatro años más de vida en el doctorado. No es un título más, sino un aprendizaje y herramienta para este viaje llamado vida. José, gracias por tu compañía, sé que fue una etapa complicada, pero reconozco que sin tu apoyo no hubiera sido tan fácil concluirla. ¡Muchas gracias!

DATOS BIBLIOGRÁFICOS



María Teresa Pérez Gómez, nació el seis de octubre de 1987 en la localidad de Patosil, municipio de Zinacantán, Chiapas. Es descendiente de dos linajes: *okotsetik* por parte de su padre, Andrés Abel Pérez de la Torre, y *buroetik* por parte de su madre, María Gómez Pérez. Su lengua materna es el tsotsil, el español lo aprendió en las escuelas. Inició su preschool a los tres años, después estudió la primaria, tres años en la primaria Raza de Bronce en Patosil y los otros tres en Melchor Ocampo de la cabecera municipal de Zinacantán, comunidad donde también cursó la secundaria (Secundaria Técnica núm. 105) y la preparatoria (Telebachillerato núm. 49).

Posteriormente, gracias al esfuerzo de sus padres, así como las distintas becas que obtuvo desde el nivel básico (provenientes de los programas de inclusión social en México desde finales de la década de 1990, como Progresá, Oportunidades, Prospera, actualmente Bienestar) realizó su estudio a nivel licenciatura en la Universidad Tecnológica de la Selva, en Ocosingo Chiapas, en la carrera de Ingeniería en Biotecnología. En esta misma casa de estudio, durante su formación universitaria, recibió una beca para colaborar en un proyecto de investigación sobre la caracterización de variedades de especies de Chile en la región selva Lacandona. Esta experiencia despertó su interés por continuar en el camino de la investigación.

En el 2013 participó como asistente de investigación en el área de conservación en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad San Cristóbal de las Casas.

En esta misma institución se postuló para ingresar a la Maestría en Ciencias Naturales y Desarrollo Rural. Esta experiencia no solo fortaleció su interés por temas ambientales, sino que le permitió comprender la complejidad de los procesos ecológicos y su vínculo con las dinámicas sociales. Esto dio pie al interés y a la reflexión sobre los diversos problemas ambientales y sociales. Motivada por la necesidad de comprender la pérdida de la biodiversidad, los problemas ambientales y los problemas sociales en su comunidad, fue así como decidió cursar el Doctorado en Desarrollo Rural Regional en la Universidad Autónoma Chapingo.



Vo'choj vo' ta yox sisil vits.

RESUMEN GENERAL

KUXLEJAL, HERENCIA Y FISURAS EN ZINACANTÁN: LOS BOSQUES DE USO COMÚN DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES¹

La presente investigación documenta el conocimiento común de los tsotsiles zinacantecos en torno a sus bosques de uso común, centrándose en cómo las representaciones sociales han configurado y continúan reconfigurando el *kuxlejal* de los zinacantecos en relación con estos bosques, ubicados en la cabecera municipal de Zinacantán. En las últimas décadas, Zinacantán ha experimentado transformaciones significativas en los ámbitos cultural, social, político, religioso, económico y ambiental. Este último ha sido afectado con graves procesos de degradación y fragmentación del paisaje natural. Entre los factores que explican esta situación se encuentran la expansión de prácticas agrícolas vinculadas al sistema capitalista (como la floricultura), el crecimiento poblacional y la construcción de infraestructura. En conjunto, compromete el bienestar social y altera el *talel kuxlejal* (forma de vida) dentro del territorio. Desde la perspectiva teórica de las representaciones sociales, esta investigación busca reflexionar y analizar cómo las zinacantecas y los zinacantecos entienden, viven y transforman su *kuxlejal* en relación con los bosques de uso común. Se adopta un enfoque cualitativo. La información fue recolectada mediante entrevistas en profundidad y observación de campo. Los hallazgos indican que la degradación de los bosques se debe principalmente al crecimiento poblacional, al cambio generacional y político, y a la incorporación progresiva de la comunidad a la economía de mercado. Sin embargo, los bosques de uso común no solo proveen bienes y servicios materiales: también son espacios sagrados donde habitan deidades que forman parte del patrimonio cultural heredado. En estas deidades se fundamentan las creencias y prácticas ancestrales del pueblo. Las representaciones sociales permiten comprender cómo los zinacantecos construyen, mantienen y transforman de manera colectiva sus sistemas de sentido, reconstruyendo reiteradamente su realidad social. En este proceso, sus sistemas de creencias se están reconfigurando frente a los cambios culturales y económicos.

Palabras clave: territorio, floricultura, propiedad comunal, *talel kuxlejal*, *xch'ulel*.

¹ Tesis de Doctorado. Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional.

Universidad Autónoma Chapingo.

Autora: María Teresa Pérez Gómez

Directora de Tesis: Dra. Juana Cruz Morales

GENERAL ABSTRACT

***KUXLEJAL*, HERITAGE AND RIFTS EN ZINACANTÁN: COMMON-USE FORESTS FROM THE PERSPECTIVE OF SOCIAL REPRESENTATIONS SOCIALES²**

This research documents the common shared knowledge of the Tsotsil people from Zinacantán regarding their common-use forests, focusing on how social representations have shaped and continue to reshape *kuxlejal* (way to live) in relation to these forests, located in the municipal seat of Zinacantán. Over the past decades, Zinacantán has undergone significant cultural, social, political, economic, and environmental transformations. For instance, severe degradation processes have affected the environment and natural landscape. Factors such as the expansion of agricultural practices linked to the capitalist system (e.g. floriculture), population growth, and development of infrastructure construction are responsible for this scenario. Collectively, these dynamics have compromised social well-being and altered the *talel kuxlejal* within the territory. From the theoretical perspective of social representations, this research seeks to reflect and analyze how the Zinacantán people understand, experience, and transform their *kuxlejal* in relation to common-use forests. A qualitative approach was adopted. The data was collected through in-depth interviews and field observation. The findings indicate that forest degradation is primarily driven by population growth, generational and political change, as well as community's gradual incorporation into the market economy. However, common-use forests not only provide material goods and services, but they are also sacred spaces inhabited by deities which are part of the inherited cultural heritage. These deities underpin the ancestral beliefs and practices of the community. Social representations allow for an understanding of how the Zinacantecos collectively construct, maintain, and transform their systems of meaning, continually reconstructing their social reality. In this process, their belief systems are being reconfigured in the face of cultural and economic changes.

Keywords: territory, floriculture, communal property, *talel kuxlejal*, *xch'ulel*.

² Doctoral thesis. Doctor of Science in Regional Rural Development.

Chapingo Autonomous University.

Author: María Teresa Pérez Gómez

Thesis directora: Dra. Juana Cruz Morales

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN GENERAL

Nosotros, los tsotsiles, quienes hemos formado parte de diferentes ámbitos como en las Universidades, Iglesias, Organizaciones no gubernamentales (ONGs) y en discursos académicos y políticos, en los cuales se abordan y se analizan diversos temas que consideramos relevantes, generalmente tocamos cuestiones que tienen una dimensión problemática, de índole social, económica o ambiental. En este contexto, tratamos de comprender mejor a nuestra comunidad, nuestro pueblo, a través de buscar una explicación y posibles soluciones a los problemas que enfrentamos desde nuestros propios espacios.

Sin embargo, cuando nuestra forma de percibir el mundo es otra, el contacto con la naturaleza a través del trabajo de campo nos permite apreciar su degradación (la disminución del agua en nuestros pozos y manantiales, la escasez de lluvia, el daño de los cultivos por plagas), en contraste con la falta de empleo y los bajos precios de nuestros productos en el mercado. En estos momentos nuestra reflexiones y enfoques tienden a ser otros, como tsotsiles, buscamos otras explicaciones y soluciones a nuestros problemas.

Es así como solemos recurrir a respuestas más cercanas a nuestras realidades, a nuestras creencias y costumbres. Por ejemplo, creemos que la falta de lluvia, se debe a que no hacemos las cosas como nuestras deidades nos manda y que fallamos ante los compromisos que han establecido nuestros antepasados, o bien se debe a las envidias y malas energías de nuestros vecinos. También, es común pensar que la falta de tierra se debe a que nuestros padres no lograron comprar suficiente tierra, o que somos una familia numerosa y por tanto nuestra herencia es reducida. Con esto, no quiero reprobador la lógica y el razonamiento que se tiene o que tenemos, sino señalar que las influencias de nuestras lógicas se manifiestan desde donde estamos, con lo que tenemos al alcance y con los medios con lo que disponemos.

Por tanto, quienes realizamos investigaciones dentro de nuestras comunidades, nos vemos invadidos ante una dualidad de reflexiones en el que convergen el

pensamiento occidental con la cosmovisión tsotsil, muchas veces confrontados entre sí, donde existe un esfuerzo por comprender las teorías con las cuales tratamos de comprender y explicar algún fenómeno. Los temas que abordamos nacen de un interés sentido debido a los problemas concretos que observamos, a las dificultades presentes o el deseo de comprender mejor alguna situación que nos llama la atención.

A menudo, nosotros los profesionales tsotsiles nos sentimos impulsados a estudiar nuestra propia situación debido a que presenciamos diversos problemas en nuestras comunidades y situaciones que se enfrentan individualmente, en familia o de manera comunitaria. La pobreza, la injusticia, la corrupción, la violencia, desigualdad, las enfermedades, la falta de tierras, la contaminación, la escasez de agua y la disminución de los bosques son realidades integradas que nos conmueven y nos motivan a generar cambios para mejorar las condiciones de vida de nuestras familias y nuestras comunidades.

Esta forma de percibir el mundo nos permite estar atentos a situaciones que pueden representar un objeto de estudio. En esta forma de percibir muchas veces imaginamos respuestas, explicaciones y soluciones con las teorías que nos llegan desde otros ángulos. Sin embargo, no siempre resulta sencillo integrar estas teorías a nuestra realidad tsotsil, porque muchas veces existen vacíos o contradicciones en el plano de nuestro *talel kuxlejal*.

El presente texto, se originó bajo la siguiente contradicción: nosotros, como en nuestros ancestros y *jchi'iltaktik* en Zinacantán, la prioridad era y es el trabajo arraigado a la tierra, porque de ello depende nuestra producción para obtener nuestros alimentos, por tener ropa, por conseguir un carro, terreno, construir una casa, poner un negocio, en pocas palabras, para desarrollar nuestro proyecto de vida. Sin embargo, hoy ya no solo es un medio de subsistencia, sino un medio de acumulación que nos invade y atrapa en una lógica inmediata y donde, aparentemente, estamos sin preocuparnos de los distintos problemas que nos causa consecuencias de manera inmediata y en el futuro en nuestro territorio.

Es así, como reflexiono sobre cómo nuestros actos y decisiones influyen en nuestro convivir: nos quejamos de la falta de agua, pero casi no cuestionamos la cantidad de agua que empleamos y el por qué disminuyen nuestros bosques; no nos gusta las altas temperaturas, pero no nos importa dejar los focos encendidos día y noche en nuestras casas e invernaderos; nos quejamos de comer “maíz de plástico”,³ y no cuestionamos el origen y los problemas que nos pueden causar; no nos gusta la contaminación de nuestros manantiales y ríos, pero no cuestionamos la cantidad de basura que generamos, debido a los múltiples productos industriales que hemos hecho necesarios en la vida cotidiana. Esta y entre otras que como comunidad dejamos fluir y hacer parte de nuestra realidad.

Así, las dinámicas que configura nuestro *kuxlejal* se encuentra configuradas y están ancladas por múltiples factores e influencias que se entrecruzan constantemente. Por ejemplo, el impulso de alejarnos de la “pobreza” se toma en un anhelo de buscar el bienestar que a menudo se transforma en el deseo de volverse rico. Esta intensión se manifiesta como una complementariedad en nuestro imaginario: por un lado, la pobreza representa una condición de la cual es necesario escapar y al mismo tiempo, la riqueza es una meta aspiracional al ser un símbolo de éxito y de pertenencia en un imaginario colectivo. La pobreza no solo es sinónimo de carencia y ausencia de recursos materiales, sino también la exclusión de redes sociales y políticas en la comunidad. Quien no posee bienes y capital difícilmente es considerado para ocupar roles relevantes dentro de la comunidad.

Esta condición imperante se debe, en buena medida, a la idea del desarrollo, estrechamente vinculado con conceptos como “la modernidad”. Esta idea surge de un poder hegemónico que tomó fuerza en la década de 1950, tras finalizar la Segunda Guerra Mundial (Escobar, 2014; Kay, 2002). A partir de entonces, gobiernos e instituciones de distintas regiones del mundo se movilizaron para

³ Algunos zinacantecas, le han denominado “maíz de plástico” a una variedad de maíz diferente al maíz criollo, debido a las características que han observado en el proceso de elaboración de tortillas principalmente. Esta variedad corresponde a un tipo de maíz comercial, que está siendo ampliamente cultivado por los propios zinacantecos.

llevar la idea de desarrollo a cada rincón. De esta manera, nuestra comunidad fue colonizada por segunda vez, esta vez “por el discurso del desarrollo” (Escobar, 2014).

Después de la sacudida provocado por la intervención española en nuestro territorio, surgió la idea de reintegrar, reestructurar y reorganizar a las poblaciones o comunidades denominadas indígenas con el fin de homogenizarlas al proyecto nacional de México. Esta reformulación orientada a “integrar” a nuestras comunidades puede entenderse desde distintos escenarios: 1) como parte de un proceso de incorporación al Estado mediante el desarrollo económico, que debía comenzar por la educación y “civilización” (Lewis, 2015), 2) como parte de la devolución de una parte de nuestras tierras a través de la reforma agraria y 3) como parte de la integración de las estructuras sociales y políticas de la nación. En este contexto, el gobierno de México vio la necesidad de crear Institutos que desarrollaran el proyecto nacional, como fue el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. El INI, particularmente en la región Altos de Chiapas (1951) (Lewis, 2020; Köhler, 1975) impulsó varios programas en los ámbitos de educación, salud, desarrollo económico y social.

Los programas implementados en el marco de las políticas indigenistas consolidaron las bases de diversos proyectos productivos, a través de programas de desarrollo, como fue el PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad) a finales de 1980 (Korsbaek y Sámano, 2007). Este programa en Zinacantan fortaleció dos actividades que los propios zinacantecos ya practicaban de manera aislada y que más tarde se consolidarían como proyectos de desarrollo comunitario: la floricultura y el turismo.

Durante la década de 1990 y la primera década del 2000, a través de apoyos en forma de créditos, fondos, insumos y capacitaciones (Rus y Collier, 2002), la floricultura y el turismo adquirieron una estructura organizativa más sólida, lo que dio lugar a su reconocimiento como parte de la identidad económica y cultural. Actualmente, los zinacantecos autodenominan a Zinacantán como la “cuna de las flores”, y es además un centro destacado por los textiles que atrae a los

turistas nacionales y extranjeros. Estos dos sectores se han posicionado entre los más apoyados por las políticas públicas, por encima del cultivo de maíz y la horticultura históricamente fundamental para la subsistencia de la región.

Con el paso de los años, y sin depender más de los apoyos gubernamentales, los zinacantecos han logrado especializarse en la floricultura, convirtiéndose en pequeños y medianos empresarios. Cada núcleo familiar posee una unidad de producción que va entre tres a cuarenta invernaderos, con una superficie de 5000 m² por unidad (Ing. L. A. Santiago Pérez, comentario del secretario de Agricultura y Pesca de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 09 noviembre 2021). Los floricultores dedicados principalmente al cultivo de rosas han sido favorecidos económicamente por esta actividad. Lo que ha permitido insertarse a los nuevos estilos de vida, como en el uso creciente de la tecnología.

La incorporación de Zinacantán al mercado generó transformaciones tanto positivas como negativas. No obstante, el esquema de producción agrícola basado en el monocultivo ha producido múltiples impactos sobre el territorio zinacanteco (Llanos y Santacruz, 2022). En particular, la expansión progresiva de los invernaderos trajo consigo serias consecuencias ambientales (Molina et al., 2017), entre los que destacan la creciente fragmentación de los bosques, debido a la demanda de mayores extensiones de terreno para la instalación de los invernaderos. A ello se suma el uso intensivo de agroquímicos, que ha derivado a la contaminación de manantiales, ríos y arroyos, así como en la degradación de los suelos. En conjunto, estas dinámicas contribuyen a la “intensificación de la explotación y degradación de bienes como el agua, la tierra y los bosques” (Llanos y Santacruz, 2022: 2).

Más allá de los efectos ambientales, la floricultura también generó repercusiones sociales. Entre ellas se encuentra la diferenciación social y económica al interior de la comunidad (Llanos y Rosas, 2018), así como la emergencia de conflictos por el acceso y uso de tierras, agua y bosques, tanto a nivel familiar y comunitario. Estas transformaciones impactaron en su organización social

(Martínez, 2015; Burguete, 2000), en su sistema normativo (Burguete, 2000) y en su sistema de alimentación (Llanos y Santacruz, 2022; Seidl et al., 2011).

En este contexto, Zinacantán ya no responde a la imagen construida por los antropólogos en las décadas de 1950, 1960, ni puede ser concebida como una comunidad armonía y cohesionada (Vogt, 1966, por ejemplo). Hoy, Zinacantán refleja su inserción en el modelo de desarrollo global a través de sus dinámicas productivas y su vinculación progresiva con el mercado. Se trata, en efecto, de una comunidad que participa activamente en los procesos contemporáneos de globalización.

Entonces, ¿De qué manera se configura nuestra comunidad ante las exigencias actuales? ¿Cómo estamos entendiendo hoy en día a nuestra comunidad? ¿Qué función tiene la comunidad para asegurar nuestro bienestar? ¿Cuál es su papel para asegurar el bienestar de las generaciones futuras en nuestro territorio? Y ¿Cuál es la importancia de los bienes naturales que tenemos en colectivo ante las exigencias actuales? Una de las fortalezas que nos distingue como pueblo originario es nuestra forma de organización dentro de nuestro territorio: la comunidad, entendida como un colectivo. Este tipo de organización no solo ha sido fundamental para nuestra sobrevivencia, sino que también es clave para enfrentar diversos desafíos, así como compartir y gestionar de manera conjunta nuestro bienestar.

La presente investigación explica cuáles son los procesos sociales, culturales y simbólicos que configura y reconfiguran actualmente el *kuxlejal* de las zinacantecas y los zinacantecos con relación a sus bosques de uso común, como patrimonio común de la comunidad zinacanteca, con el fin de comprender cuáles son las relaciones e interacciones, las condiciones y desafíos que enfrentan actualmente las zinacantecas y los zinacantecos ante las exigencias sociales y económicas actuales.

¿Por qué los bosques de uso común? Los bosques en Zinacantán no solamente tienen una vital importancia para otorgar bienes y servicios a la comunidad, sino que también son parte de la vida cultural y espiritual; en ellos confluyen

conocimientos, creencias y prácticas ancestrales. El paisaje natural para las zinacantecas y los zinacantecos está cargado de significados: las cuevas, las montañas y los manantiales son moradas de seres sobrenaturales (Sheseña, 2009). Por ejemplo, los cerros son lugares en donde habitan las deidades o guardianes (Köhler, 2007).

En el libro de Breedlove y Laughlin titulado: “El florecimiento del Hombre, un botánico Tzotzil de Zinacantán” (1993, ver capítulo: La Flora) registraron una gran cantidad de plantas, árboles (ya sea la raíz, el tallo, la hoja, las flores o ramas) y enredaderas que tiene uno o varios usos; ya sea medicinal –tanto para el cuerpo físico y espiritual, el *ch’ulele* o *chanul*–, para alimento, uso ceremonial, herramientas de trabajo y uso doméstico. Hoy en día, muchas de las plantas y árboles enlistados ya no se utilizan por diversas razones. Pero, entre las especies que aún tiene algún uso, se encuentran en los bosques, y se extraen en grandes cantidades cuando su uso se destina a celebridades, o por cargos religiosos; y en saqueo hormiga cuando su uso es por necesidades domésticas (J. Pérez, Comunicación personal, 10 de noviembre, 2023).⁴

En Zinacantán, como en otros municipios de Chiapas,⁵ desde hace varias décadas se ha reportado graves problemas de deforestación (Covaleda et al., 2014), debido principalmente a las prácticas agrícolas insertas en el sistema

⁴ Esta afirmación se obtuvo mediante la conversación con doña Juana Pérez, curandera y huesera de la cabecera municipal de Zinacantán, en dicha conversación, mencionó diez especies de plantas que usa para su oficio, y estas únicamente las obtiene dentro de los bosques. Doña Juana, también, testificó que cada vez es más escaso y algunas de ellas es muy difícil de conseguirlo (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023).

⁵ En la conferencia “La Deforestación en el Sureste de México” Castillo (2022) señaló que la cobertura arbórea en el estado de Chiapas del 2005 al 2019 se perdió más de 14 mil hectáreas por año. La eliminación de la cobertura arbórea es el resultado de los cambios en los tipos de agricultura: “actualmente, existe una agricultura más orientada al mercado” y demandan más cantidad de tierras para su ampliación; otra causa de la pérdida de los bosques son los incendios forestales, en años recientes se perdió 67 mil hectáreas de bosques por incendios; y la otra, es por el aumento poblacional en los últimos años. Esta última da origen a grupos de acaparadores de tierras, a una mayor demanda de ampliación de asentamientos urbanos. Del 43% de la cobertura arbórea que queda en el estado, solo el 18% están en cierto nivel de conservación (Castillo, 2022).

capitalista como la floricultura, el aumento poblacional y las obras de infraestructura. Al respecto, surgen los siguientes cuestionamientos:

¿Qué sucede con los bosques de uso común? ¿Cuál es el estado o condición actual de los bienes comunes? ¿La deforestación o degradación de los bosques tiene consecuencia en el *kuxlejal* de las zinacantecas y los zinacantecos? ¿En qué medida las reglas de uso y acceso han y contribuyen a sostener los recursos de uso común? Y ¿De qué manera la comunidad de zinacanteca sostiene sus bienes de uso común ante las exigencias sociales y económicas actuales? Estas y otras preguntas relacionadas con la degradación y fragmentación socioambiental se pretenden responder en esta investigación.

Las respuestas a estas preguntas se tomaron a partir de las experiencias y del cúmulo de la información de las personas de Zinacantán. Estos conocimientos y experiencias son los que se denominan en ciencias sociales conocimiento del sentido común, concepto desarrollado por Serge Moscovici (1979) en su Teoría de las Representaciones Sociales. Comprender desde el discurso, experiencia de las propias personas que pertenecen y comparten un espacio en común, permite entender como una comunidad interpreta y vive colectivamente una realidad.

Desde esta perspectiva, se plantearon las siguientes preguntas que permitió tejer lo largo de este texto: ¿Cuál es el conocimiento común de las personas de Zinacantán que tienen sobre sus bosques de uso común, tanto en una mirada de pasado y de presente? ¿Qué representaciones sociales legitima actualmente el uso de sus bosques de uso común? ¿Cuáles son los acuerdos, explícitos o simbólicos, que resguardan los bosques de uso común?

La presente aportación busca profundizar en la comprensión de las dinámicas sociales y ambientales contemporáneos dentro de los pueblos originarios. Diversos investigadores como Boege (2008), han destacado la relevancia de grupos originarios como clave para contrarrestar los problemas ambientales actuales, al considerar que existe una estrecha relación entre la diversidad biológica y la diversidad cultural (González Esquinca et al., 2013; Boege, 2008;

Ton, 2008; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Esta relación se fundamenta, entre otros factores, en los procesos históricos de domesticación de plantas y animales realizados por los grupos originarios (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). En este mismo sentido, se ha observado que las áreas naturales mejor conservado suelen estar bajo manejo comunitario, generalmente en territorios de los pueblos originarios (Boege, 2008)

Desde esta perspectiva, este trabajo, permitirá evaluar la viabilidad y las fortalezas de las propuestas que se acerquen a las soluciones de las problemáticas ambientales al interior de las comunidades originarias. Del mismo modo, pretende contribuir al fortalecimiento y respaldar las diversas propuestas que ha emergido al interior de las poblaciones originarias, como, por ejemplo, la idea del *lekil kuxlejal* desarrollada en los últimos años como el modo de vida de los pueblos originarios, sustentada en la colectividad, en el respeto y reciprocidad con la Madre Tierra y con el universo (Sánchez, 2018; Santana, 2015).

En lo que respecta el contenido de este trabajo, la información recopilada dio origen a dos secciones principales. La primera se centra en la relación material o tangible de los bosques de uso común, la segunda se aborda el valor simbólico e imaginario de estos bosques. De esta forma, el trabajo se organiza bajo los siguientes apartados:

El capítulo I: corresponde a la parte introductoria de este trabajo. El capítulo II: Marco teórico. Como en toda investigación fue necesario orientar el tema de interés con algunas de los instrumentos diseñados por los grandes teóricos, quienes han explorado, diseñado y formulado conceptos y herramientas para explicar, describir y comprender de las partes de la realidad que se estudian. La teoría sirve para organizar e integrar el conocimiento, así como para identificar y clasificar los hechos o situaciones (Carvajal, 2002). Así, este apartado trata de estructura los conceptos —la teoría— que guio este estudio.

Capítulo III: Fisuras del *kuxlejal* en Zinacantán: el manejo degradado de los bosques de uso común desde la perspectiva de las representaciones sociales.

Este capítulo trata sobre el conocimiento común de los zinacantecos con relación a los bosques de uso común en la cabecera municipal de Zinacantán. La gestión de estos bosques está regulada por la asamblea comunal, bajo normas transmitidas oralmente y sostenidas por prácticas consuetudinarias. Esta forma de gobernanza refleja una representación social profundamente arraigada que vincula el territorio con los valores de reciprocidad, comunalidad y espiritualidad. Los usos asignados a estos espacios, como abastecimiento leña, a recolección de plantas medicinales y ornamentales a las familias, expresan una concepción compartida del bosque como parte del *kuxlejal*.

No obstante, estas representaciones se ven actualmente tensionadas por múltiples procesos de transformación. En primer lugar, el crecimiento poblacional ha generado una presión creciente en los bosques, lo que ha dado lugar a su paulatina degradación. Además, de forma indirecta, se debe a la división colectiva por partidos políticos, la división social le resta fuerza a los distintos acuerdos y consensos colectivos y representa un debilitamiento en compromisos de los zinacantecos hacia la colectividad; otro factor, es la incorporación de los zinacantecos a la economía del mercado mediante la floricultura, esta actividad ha generado en los zinacantecos una visión de acumulación en el que se hacen un lado los intereses colectivos, en conjunto ha modificado las prácticas tradicionales y los sentidos colectivos del uso del territorio. Lo que está en juego es un cambio en las representaciones sociales que sostienen una relación entre comunidad, naturaleza y vida colectiva. Este cambio manifiesta una tensión entre las formas de entender y habitar el territorio que son legitimados y consensados colectivamente y las nuevas dinámicas sociales, políticas y económicas que lo atraviesan, que en su conjunto fisuran el *kuxlejal* de los zinacantecos.

Capítulo IV: Los lugares sagrados, herencia y fisuras: las representaciones sociales en Zinacantán. Este capítulo aborda la importancia y los símbolos vinculados a los lugares sagrados dentro de los bosques de uso común de las personas de la cabecera municipal de Zinacantán. Las imágenes, narrativas que dotan de significado a los geosímbolos contribuyen a la conservación de un

fragmento de estos bosques. Sin embargo, desde la perspectiva de los propios zinacantecos, la incorporación de nuevas ideas y prácticas debilitan la centralidad de una forma de vida construida y sostenida colectivamente a lo largo del tiempo.

Las expresiones de los zinacantecos revelan que las representaciones sociales de los lugares sagrados se encuentran profundamente ancladas en la memoria colectiva. En este marco, las prácticas religiosas y culturales son percibidas como evidencias naturales del orden social. Sin embargo, algunas dinámicas como la educación formal, la migración, la articulación a la economía del mercado y el cambio de culto pueden interpretarse como parte de una reconfiguración simbólica frente a nuevas condiciones que enfrenta la comunidad. Estas transformaciones se vinculan como la estrategia de la adopción de estrategias orientadas a mejorar las condiciones de vida. A pesar de estos cambios, los zinacantecos han logrado reorganizarse y continuar como comunidad, mediante el diálogo y la negociación entre sus miembros.

Finalmente, en el capítulo V se presenta una discusión general de los apartados ya resumidos en los párrafos anteriores, en la que se integra los principales hallazgos y reflexiones. Para concluir el trabajo, el capítulo VI ofrece una breve conclusión.

1.1 Zinacantán: herencia viva de los *Sots'lebetik*

Zinacantán es uno de los pueblos de origen maya ubicado en la región de Los Altos de Chiapas. Su fundación se remonta a tiempos anteriores a la llegada de los españoles. Según algunos relatos recopilados por Ricardo Hernández,⁶ Zinacantán fue fundado por un grupo de mayas liderado por *Ajvetik Sots'*, un sacerdote cuyo nombre se relaciona con la consagración de un mes del

⁶ Ricardo J. Hernández López es jefe de la sección de la Casa de la Cultura en Zinacantán. Entre sus trabajos, ha realizado una recopilación de narraciones orales dentro de la comunidad. Uno de estos relatos trata sobre la fundación de Zinacantán, un proyecto que actualmente se encuentra en procesos.

calendario maya. Este grupo traía consigo a su dios *Sots'* —dios murciélago— representado en forma de piedra.

Los fundadores provenían de la antigua ciudad maya de Yaxchilán. Se establecieron en este territorio atraídos por la presencia de un cerro con forma de pirámide (posiblemente el *Sisil Vits*), considerado ideal para rendir culto al dios murciélago. Además, la fertilidad de la tierra, un manantial abundante (*ni'o*) y la cercanía de una mina de sal (Salina) reforzaron su decisión de asentarse en este lugar.

Así, el grupo *sots'* (murciélagos) convirtió el lugar en uno de los centros comerciales más importantes de la región. Expandieron su territorio⁷ y fortalecieron su sistema de producción basada en la agricultura, especialmente en el cultivo de maíz mediante el sistema de milpa. Una buena parte de su vida giraba en torno al comercio:⁸ recorrían largas distancias hasta lugares como Guatemala y Tenochtitlán, donde intercambiaban plumas preciosas, pieles, ámbar, almagre, maíz, frijol y sal por otros productos. Mantenían una estructura social bien organizada, lo que les permitió desarrollar una cultura sólida y economía próspera. Su modo de vida, sostenida por la agricultura, el comercio y una profunda vida ritual basada en su cosmovisión, les permitió preservar su territorio por generaciones, hasta la llegada de los Aztecas.⁹

El dominio mexica transformó profundamente la vida de los *Sots'*. Fueron obligados a pagar tributos anuales (*patan* en tsotsil), que consistían en enviar a Tenochtitlán veinte jóvenes (hombres y mujeres), además de cargas de pieles,

⁷ Según Viqueira (1999), en el siglo XVI el territorio controlado por el Señorío zinacanteco era considerablemente extenso, abarcaba regiones como Osumacinta, Chicoasén, Ixtapa, Totolapa, Macuil-Suchiteppeque y Quetzaltenango, así como partes de las riberas del río grande y las áreas situadas abajo del Cañón de Sumidero. La persistencia del vínculo territorial se evidencia en el siglo XIX, cuando los zinacantecos aún luchaban por recuperar parte de su territorio ancestral, en un conflicto agrario que sostenían con los habitantes de Chiapa (Annereau-Fulbert, 2023).

⁸ Algunas fuentes históricas, como la del fraile dominico Ximénez (1999 citado por Iribarren, 2022), mencionan que el principal oficio de los zinacantecos era el comercio.

⁹ De acuerdo con Laughling, citado en Iribarren (2022), los aztecas llegaron a la región en 1486.

plumas, piedras preciosas y sal. Los mexicas también impusieron algunas de sus costumbres, como el uso del huipil en las mujeres (posiblemente origen del huipil emplumado).¹⁰ Durante aproximadamente medio siglo, los *Sots'* estuvieron bajo el dominio azteca, quienes nombraron el lugar *Xinacantlán*, palabra náhuatl que también significa “lugar de murciélagos”.

Con la llegada de los españoles,¹¹ *Xinacantlán* se transformó en Zinacantán, nombre con el que se le conoce actualmente. Los españoles no solo modificaron el nombre del lugar, sino también transformaron profundamente la vida de los *sots'lebetik* (hombres murciélagos) (Fragmento de Ricardo Hernández, comunicación personal, 18 de abril de 2025).

La transformación a la que hace referencia Ricardo Hernández tuvo lugar, en primera instancia, mediante la concentración de la población *sots'il viniketik*, que hasta entonces se encontraban dispersa en las altas montañas. Por orden de los frailes en 1545, las familias tsotsiles fueron reubicados en centros poblacionales, lo que permitió consolidar lo que hoy constituye la cabecera municipal de Zinacantán (Iribarren, 2022). Esta acción respondió a intereses coloniales estratégicos: facilitar evangelización, el cobro de tributos y la imposición de formas de trabajo servil (Iribarren, 2022).

Así mismo, se instaló la estructura del ayuntamiento bajo el modelo clásico colonial conformado por un alcalde primero y segundo, dos escribanos y cuatro regidores. Aunque, actualmente los alcaldes y escribanos no forman parte del ayuntamiento, pero tampoco separados de él, sus funciones se relacionan principalmente con la autoridad religiosa y el sistema de cargos. Por su parte, los regidores son cargos que persiste hasta en la actualidad en el H. ayuntamiento

¹⁰ Patricia Greenfield (2015, p. 91), en su trabajo sobre la elaboración y cambio en el telar de cintura entre las mujeres de Zinacantán hace una comparación entre el *k'uk'umal chilil* (huipil emplumado que solían usar las mujeres para contraer matrimonio) y un huipil de características similares de los aztecas.

¹¹ Según Lenkersdorf (2023), la invasión española en la región Altos de Chiapas fue en 1524.

de Zinacantán. En 1882 se decretó Zinacantán como municipalidad (INEGI, 2023).

La identidad de los *sots'lebetik* se ha configurado históricamente a partir de un proceso de mestizaje cultural que integra elementos de origen maya, mexicana y español. Esta herencia se expresa de manera tangible en su organización social, política y económica, así como en sus manifestaciones culturales: música, danza, rituales, celebraciones, indumentaria, lengua, gastronomía y cosmovisión.

1.2 Ubicación, caracterización natural y social de Zinacantán

Zinacantán forma parte del alto bloque central, una formación geológica que constituye la región conocida como Los Altos de Chiapas. Esta clasificación responde a la estructura montañosa que conforma la región, compuesta por formaciones de diversos materiales geológicos que, en combinación con su posición latitudinal y geográfica dieron origen a valles de distintas características climáticas, diversos tipos de suelos y una notable diversidad florística (Mera, 1989; Collier, 1976).

El municipio abarca una superficie de 19,461 ha (194.61 km²) (INEGI, 2020). Dentro de esta superficie territorial, se ha identificado cinco tipos de suelo, predomina el Luvisol (70.6 %), seguido por Regosol (16 %), Leptosol (11.4 %) y en menor porción Phaeozem (1.8 %) (CEIEG, 2025).

El clima dominante es templado subhúmedo (*sikil osil*), y una mínima parte corresponde al clima semicálido subhúmedo y cálido subhúmedo (*k'ixin osil*). El régimen de lluvias registrado en verano, aunque actualmente muy variada, se concentran en los meses de mayo a octubre (*vo'tikaltik*). Los meses de diciembre-abril son la temporada de sequía (*korixmatik*): diciembre y enero los meses más pronunciados, también son los meses caracterizados por la presencia de heladas nocturnas (*taivtik*) (CEIEG, 2025).

Las variaciones climáticas y las elevaciones forman diferentes tipos de vegetación que compone el paisaje natural de Zinacantán; cada tipo de vegetación albergan una gran diversidad de especies de árboles, plantas, y una diversidad de fauna. Al respecto, Breedlove (1993) hizo una clasificación de las asociaciones vegetales por elevación y temperatura de la siguiente manera:

Vegetación de tierra caliente (temperatura promedio de 22-28 °C) de 500 a 1000 msnm: forma una mínima parte del territorio de Zinacantán, y es el lugar de una gran diversidad de vegetación tropical y vegetación caducifolia (árboles que pierden sus hojas en otoño), estas son representadas por la vegetación de selva tropical caducifolia, bosques de espinos, sabana de chaparrales y bosque siempre verde de temporal.

Vegetación de tierra templada de 1000 a 1800 msnm: es una zona de transición entre la vegetación tropical de la depresión central y la vegetación fría del norte y templada de las montañas, en ella se encuentran los bosques de pino encino y los bosques de lluvias de montaña. Los árboles pueden llegar a medir de 25 a 35 m y otras de 5 a 15 m de altura, abundan las epifitas, lianas (bejuco o planta trepadora) y muchas especies endémicas

Vegetación de tierras frías 1800 a 2900 msnm: la mayor parte cubierta por bosques de pino encino, una parte son de crecimiento secundario con menos especies de árboles. En esta zona están los bosques de niebla siempre verde y los bosques templado de ríos, una composición desde árboles, matorrales, hierbas y malezas.

De la superficie total del municipio de Zinacantán (194.61 km²), el 47.6 % (9,266 ha) corresponde a cobertura forestal, mientras que el 46.5 % (9052 ha) se destina a actividades agropecuario. El porcentaje restante está ocupado por asentamientos humano, sistema agroforestal y cuerpos de agua (Departamento de Observación y Estudio de la Tierra [OE Lab] por el Colegio de la Frontera Sur, 2022).

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), el municipio se conforma por 61 localidades, de las cuales cuatro son urbanas y el resto rurales, con una población total de 45 373 habitantes: 24 258 son mujeres y 21 115 hombres. Del total de la población, el 53.9 % se encuentra en situación de pobreza extrema y el 43% en pobreza moderada. En cuanto a carencia social: 66.3 % no cuenta con servicios básicos en la vivienda, 65.9 % tiene rezago educativo, el 37 % no cuenta con calidad y espacios de vivienda, 32.6 % no tiene acceso a la alimentación nutritiva y de calidad, y el 17 % no tiene accesos a servicios de salud (secretaría de BIENESTAR, 2023). En el 2021, el municipio fue declarado como una de las zonas de atención prioritarias (Diario Oficial de la Federación, 2022).

De acuerdo con el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA, 2024), el municipio de Zinacantán posee núcleos agrarios de propiedad social tanto ejidal como comunal o comunidad: tres de tipo ejidal y dos de tipo comunidad. La presente investigación se enfoca exclusivamente en el núcleo agrario comunal, particularmente en la tenencia de la tierra de uso común localizada en la cabecera municipal de Zinacantán (Figura 1). La cabecera municipal, además de constituir el centro articulador de las organizaciones religiosas, sociales y políticas de la comunidad, se ha consolidado como un espacio estratégico para el desarrollo de dos actividades económicas para las familias zinacantecas: el turismo y la floricultura.

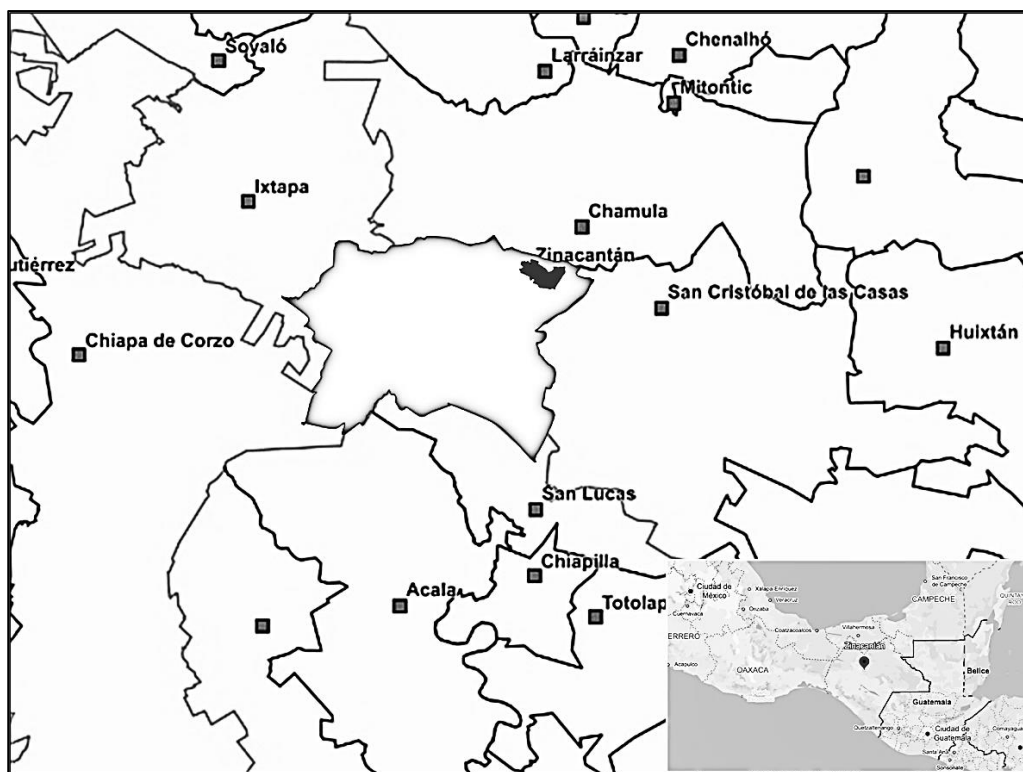


Figura 1. Ubicación de la cabecera municipal de Zinacantán, Chiapas.
Fuente: elaboración propia con base en mapas obtenidos
del CEIEG-Geoweb Chiapas 2024.

CAPÍTULO II. APROXIMACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS AL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: REVISIÓN DE LITERATURA

Las formas del entendimiento común son diversas, plurales, múltiples. No pretenden decir cómo es el mundo sino aproximársele, aquí radica la variedad. En la diversidad la gente sabe, acumula experiencias y aprende a discurrir. La ideología es cerrada, produce un discurso dogmático con alma de hegemonía (Rodríguez Cerda, 2003: 93).

Uno de los paradigmas que le ha dado validez a la diversidad de saberes, conocimientos y experiencias que se encuentran en nuestro lenguaje y en las prácticas cotidianas es la teoría de las Representaciones Sociales. Esta teoría nace, gracias al interés que tuvo Serge Moscovici sobre los conocimientos populares que circulan en los grupos sociales (Moscovici y Marcová, 1998). Los cuales se transmiten entre las personas mediante imágenes, actitudes, opiniones, creencias y otras formas de expresión social compartidas (Valencia, 2007). A menudo, frente al conocimiento científico, estos conocimientos son considerados como informales e irracionales (Osorio y Cuevas, 2004; Moscovici y Marcová, 1998).

Los conocimientos y saberes que circulan en los territorios de los pueblos originarios, así como su uso en la vida cotidiana, especialmente aquellos relacionados con la salud, son menospreciados por la cultura predominante (Moscovici y Marcová, 1998). Esto debido a que son considerados como carentes de rigor científico. Sin embargo, particularmente, para quienes formamos parte de estas comunidades, con una herencia ancestral, estos conocimientos no solo son esenciales para nuestra existencia y sobrevivencia, sino que son funcionales, efectivos y verdaderos para resolver diversos problemas en las distintas dimensiones de nuestras vidas.

Además, son fundamentales para comprender cómo interactuamos con el mundo y con los demás. De este modo, las experiencias que surgen de nuestra vida diaria son valoradas y fortalecidas porque nos permiten tener una comprensión más cercana y auténtica de nuestra realidad.¹² Así, no se depende del conocimiento abstracto o exclusivamente científico, que muchas veces —sin menospreciarlo ni rechazarla— queda fuera de nuestro alcance o no se ajusta a nuestros sistemas de creencias.

Por lo tanto, las explicaciones que surgen dentro de los grupos sociales no necesariamente se basan en una explicación como única verdad, sino que cada grupo crea y reproduce sus propias interpretaciones sobre ciertos fenómenos que enfrentan, ya sean de origen social o natural. De esta manera, podemos entender que las representaciones sociales sirven a los grupos sociales o culturas para explicar su mundo físico y simbólico. Por ello, al abordar estudios desde la teoría de las representaciones sociales, nos acercamos a la forma en que las personas perciben su entorno y su realidad.

¿Cómo se denominan los conocimientos y experiencias cotidianas?

La información contenida en las “[...] imágenes, opiniones, actitudes, ritos, técnicas, costumbres, modas, sentimientos, creencias, miedos, entre tantas cosas que nos permiten vivir” (Vergara-Quintero, 2008: 64) y que se difunde principalmente a través del lenguaje y las interacciones entre los miembros en un grupo social, se denomina conocimiento espontáneo o ingenuo. Las ciencias sociales lo han llamado conocimiento del sentido común o pensamiento natural, en contraste con el pensamiento científico (Jodelet, 1986). Este conocimiento del sentido común, como ya se mencionó, se compone de nuestras vivencias diarias, pero también de la información, el conocimiento y los patrones de pensamiento

¹² Entendida como realidad la construcción subjetiva e intersubjetiva, los simbolismos creados y recreados por los individuos que comparten dentro de una cultura (Araya, 2002).

que percibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la religión —denominadas instituciones— (Herner, 2010, Jodelet, 1986).

Por lo tanto, las representaciones sociales juegan un papel clave en la legitimación y estructuración del orden social, ya que ajustan los comportamientos o conductas apropiadas a las exigencias del sistema social en la que los individuos están inmersos (Knapp et al., 2003). Esto se debe a que las representaciones sociales tienen la capacidad de imponer una forma de ver las cosas de la cual es difícil escapar (Castorina, 2016).

El interés de las ciencias sociales por comprender los conocimientos del sentido común ha motivado a varios investigadores a desarrollar la teoría de las representaciones sociales. Entre los más destacados, después del autor principal, se encuentran Denise Jodelet (1986), Willem Doise (1991) y Abric (2001). El psicólogo francés Serge Moscovici fue quien ideó la teoría de las representaciones sociales como un instrumento para su análisis, comenzó a elaborarla en la década de 1960 con su obra “El psicoanálisis, su imagen y su público” (Moscovici, 1979), en la cual presenta las características de esta teoría y el objeto de estudio relacionado.

Las representaciones sociales surgen en la intersección de la sociología y la psicología (Ibañez, 2001), lo que ha dificultado su definición precisa, dado que abarca diversos elementos que permite abordarlas desde múltiples enfoques (Rateau y Lo Monaco, 2013; Ibáñez, 2001). Pero no se pierde de vista que las representaciones sociales se enfocan a los conocimientos sociales, y que su principal función es “la comunicación, la interacción y la cohesión de los grupos sociales” (Araya, 2002: 30).

El propio Moscovici afirmó que las representaciones sociales son un conjunto estructurado de conocimientos y una de las actividades mentales que permiten a los seres humanos comprender la realidad física y social, se integra dentro de un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, estimula la imaginación... Su característica principal es la producción de comportamientos y relaciones con el medio... Son sistemas que poseen una lógica y lenguajes propios, con una

estructura de implicaciones que abarca tanto a valores como conceptos (1979: 18-33). Por su parte, Jodelet lo define como:

Una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados... designa una forma de pensamientos social... constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal (1986: 475).

Ibáñez, señala que “son teorías de sentido común que permite describir, clasificar y explicar los fenómenos de las realidades cotidianas, con la suficiencia precisión para que las personas puedan desenvolverse en ellas sin tropezar con demasiados contratiempos” (2001: 192). Mientras que Rateau y Lo Monaco lo describen como “sistemas de opiniones, conocimientos y creencias propias de una cultura, una categoría social o un grupo social...” (2013: 24).

Las definiciones de las representaciones sociales desarrolladas por estos autores dan cuenta de la complejidad de elaborar un solo concepto, sin embargo, todos apuntan que son conocimientos que explican y ordenan la realidad de un individuo y de una sociedad, es decir, es información que le permite al individuo orientarse, comunicarse, interactuar e intercambiar dentro del grupo social a la que pertenece. Una forma de aproximarnos al concepto y su significado de las representaciones sociales y para emprender un estudio de esta teoría podemos comprender su estructura, elementos y su función.

La representación ¿cómo la imagen de algo?

El concepto de representación en la teoría hace referencia a una imagen, idea, noción o pensamiento que se crea en la mente del individuo de manera diversa, ya sea mediante la percepción de un objeto presente o al acto de representar algo. Es un proceso de pensamiento en el cual el sujeto se vincula con un objeto, lo trae a su mente y conciencia (Jodelet, 1986). De este modo, la representación

se convierte en una reproducción mental de algo: “una persona, un objeto, un evento material o psicológico, una idea, etcétera” (Jodelet, 1986: 476). Sin embargo, no se trata solo de una simple reproducción como la de una fotografía o una huella que el objeto deja en el sujeto, sino de una construcción y reconstrucción que se ajusta y se llena de significado (Moscovici, 1979; Jodelet, 1986).

En este contexto, "la imagen se convierte en un conjunto figurativo o una constelación de características específicas", y el sujeto, como actor y creador, otorga un sentido y un significado a la imagen, realizando una sustitución simbólica (Villaroel, 2007: 141). De esta forma, una representación tiene una estructura: Objeto + sujeto = significado simbólico, un sentido + una reacción o acción.

Las representaciones sociales se caracterizan por tres elementos esenciales, cinco aspectos fundamentales dentro de su estructura y tres funciones clave (Jodelet, 1986: 478-486):

Elementos de una representación social:

- Sujeto
- Objeto
- Contenido o información:

Una representación debe contar con un contenido, el cual está formado por informaciones, opiniones, actitudes y conocimientos relacionados con un objeto. Este contenido siempre se refiere a algo concreto: una situación, actividad, persona, lugar, entre otros. El sujeto, que puede ser un individuo, familia, grupo o comunidad, es quien percibe el objeto y construye el contenido asociado.

Estructura de una representación:

- Siempre representa un objeto.

- Tiene la forma de una imagen y la capacidad de intercambiar percepción, pensamiento y concepto.
- Es de naturaleza simbólica y significativa.
- Posee cualidades constructivas.
- Cuenta con un carácter autónomo e innovador.

Funciones de las representaciones sociales: las representaciones sociales cumplen cinco funciones. De acuerdo con Jodelet cumplen tres funciones principales (1986: 486), y otros dos mencionados por Ibáñez (2001: 191-193):

- Integración de la novedad.
- Interpretación y construcción de la realidad.
- Orientación de las conductas.
- Conformación de las identidades.
- Aceptación de la realidad social instituida.

La integración de la novedad se refiere a las informaciones y conocimientos desconocidas en el grupo social y se incorpora para convertirlos en algo común; la interpretación y construcción permiten reconocer los objetos sociales ya conocidos para ubicarlos en las categorías ya existentes; la orientación de las conductas, una vez integrada y reconocida la información o conocimientos se convierten en guías de acción y formas de comportamientos de los sujetos; y la conformación de las identidades, como el propio término refiere, es la conformación de la identidad de los sujetos que construyen en su grupo social a la que pertenecen, comparten los mismos conocimientos, nociones y visiones; y la aceptación de la realidad instituida permite a que el individuo se integre de manera adecuada en la condición social a su posición.

Formación de la representación

Entendido los elementos, la estructura y la función de las representaciones sociales, resulta interesante explorar las razones por las cuales se producen las

representaciones. ¿Por qué ocurren las representaciones sociales? ¿Cuál es la razón de su aparición en la vida de los individuos? Como sabemos, las representaciones sociales son el medio mediante el cual los individuos logran entender su realidad física, social y simbólica. En este sentido, las representaciones sociales se producen para otorgar sentido a situaciones sociales o naturales que resulten desconocidos para el individuo o grupo social. A través de estas representaciones, se crea una realidad que ayuda a comprender lo extraño o incomprensible. Según Castorina (2016), se trata de un conjunto de categorías significativas que se crean para superar ciertas fisuras en la cultura.

En efecto, las representaciones sociales emergen cuando la identidad de un grupo se ve amenazado y los miembros necesitan crear nuevas formas de entender y comunicarse sobre como ver y representar la realidad (Aguirre, 2004). Para superar esa fisura o amenaza en la cultura, surge la pregunta ¿De qué forma se desarrolla una representación para llegar a comprender lo extraño o incomprensible sobre un determinado acontecimiento al que nos enfrentamos? O como diría Jodelet “¿cómo lo social transforma un conocimiento en representación y cómo esta representación transforma lo social?” (1986: 480). Moscovici (1979: 204) describe tres formas en las que surgen las representaciones sociales: 1) dispersión de la información, 2) la focalización de los grupos y de los individuos en torno a un tema de interés, y 3) la necesidad de hacer inferencias (es decir, la necesidad de llegar a una conclusión).

La información hace referencia al conjunto de conocimientos que un grupo —o comunidad— posee sobre un acontecimiento que considera relevante, pero que, en general, resulta insuficiente y se encuentra desorganizada. En el ámbito de la focalización o campo de representación refleja cómo se encuentra organiza internamente ese contenido representacional, es decir, cómo se articula y participa en la interacción social. Finalmente, la inferencia expresa la postura adoptada—ya sea positiva o negativa— frente al objeto de representación (Mora, 2002: 10; Moscovici, 1979). Sin embargo, esta emergencia, como dirían Rataul

y Lo Monaco (2013: 28), se desarrollan sobre la tela de fondo de dos procesos principales definidos por Moscovici (1979): La objetivación y el anclaje.

La objetivación hace referencia a la forma en la que el nuevo objetivo va, por la vía de las comunicaciones respecto a él, a ser rápidamente simplificado, traducido en imágenes y esquematizado... Luego esos elementos seleccionados van a conformar lo que Moscovici denomina un núcleo figurativo, es decir, una construcción de imágenes coherente que reproduce el objeto de forma concreta y selectiva. Por ese proceso de objetivación, los individuos transforman un concepto en una imagen, en un núcleo figurativo.

El anclaje completa el de la objetivación. Da cuenta de la forma en la que el nuevo objetivo va a encontrar su lugar en el sistema de pensamiento preexistente de los individuos y de los grupos... anclarse es en primer lugar “volver familiar lo insólito e insólito lo familiar, cambiar el universo conservándolo como nuestro universo” ... De esta manera se constituye un conjunto muy amplio de significaciones colectivas del objeto (Rateaul y Lo Monaco, 2013: 28-29).

Es así como nosotros, como individuos, creamos las representaciones sociales, la manera de integrar algo extraño, desconocido en nuestro sistema ya elaborado y legitimado. El proceso de objetivación y anclaje son procesos complementarios, se relacionan de manera dialéctica para dar lugar a las funciones fundamentales de una representación social. En la primera fase (objetivación) algo nuevo se establece y se materializa en la mente de un individuo o grupo social a través de la interacción y la comunicación, de manera que, de forma heterogénea, se forman opiniones y juicios sobre el objeto desconocido —se me viene a la mente el caso del covid-19 en el 2020—.

En la segunda fase (el anclaje) una vez que ha sido materializado, significado o simbolizado, el objeto busca encontrar un lugar dentro del sistema de conocimientos, valores y creencias del grupo social para integrarse parte de su realidad. En palabras de Valencia: “la objetivación da cuenta de cómo la información se transforma en una imagen-representación, y el anclaje da cuenta de cómo esta imagen es modulada y utilizada en beneficio de los grupos” Valencia, 2007: 66). Para Mora (2002: 12), mediante “el anclaje la representación

social se liga con el marco de referencia de la colectividad y es un instrumento útil para interpretar la realidad y actuar sobre ella”. Valencia nos ofrece un ejemplo muy interesante de cómo se construye una representación con el caso de “*Chupacabras*”¹³ (Ver Valencia, 2007: 67-70).

2.1 Aproximaciones al estudio de las representaciones sociales

Ahora bien, con la explicación anterior permite comprender el desarrollo de las aproximaciones para el abordaje de las representaciones sociales. Estas no solo son procesos que configuran la realidad social, sino que representan un contenido organizado. Esta doble dimensión, 1) permite que las representaciones sociales se desarrollen e interactúen dentro de un contexto social y 2) se estructuren de manera coherente, forma un conjunto de significados que guían la comprensión y las relaciones dentro de la sociedad (Restrepo-Ochoa, 2013). La doble dimensión, proceso y estructural, ha dado lugar a dos enfoques fundamentales: enfoque procesual y enfoque estructural (Banchs, 2000).

El enfoque procesual, impulsado por Jodelet (1986), se centra en describir cómo las personas y los grupos forman ideas y significados sobre su entorno (Rateau y Lo Monaco, 2013), se pone atención al aspecto constituyente de las representaciones sociales, en lugar de al constituido. Este enfoque se orienta al método cualitativo. El enfoque estructural de Abric (2001) se orienta en la organización de las representaciones sociales, investiga los procesos y mecanismos que estructuran su contenido o producto, con frecuencia sin considerar el significado. Esta corriente distingue entre elementos centrales y

¹³ El chupacabras fue una leyenda mexicana que se extendió ampliamente en la década de 1990, particularmente alrededor de 1996. Este ser misterioso que, supuestamente, atacaba animales de granja para alimentarse de su sangre, se convirtió en un fenómeno social y generó discursos en los medios de comunicación.

periféricos dentro de las representaciones, y se conoce como la teoría del núcleo central. Su principal método es experimental.

Villaroel dice que ambos enfoques estudian procesos y contenidos, solo que estos persiguen objetivos diferentes. En la perspectiva procesual “se procura comprender la forma en que una representación social se constituye, se produce. El otro (estructural) procura comprender las funciones, dimensiones y componentes de una representación” (Villarroel, 2007: 451). Según Rodríguez (2007), es posible identificar en una misma representación social contenidos y significados. Por esta razón, algunos autores sugieren adoptar un enfoque pluri metodológico que permita abordar la complejidad del fenómeno de las representaciones sociales, que considere tanto su aspecto procesual y estructural (Rigueiral et al., 2011; Rodríguez, 2007).

Lo anterior, son las dos formas de apropiarse de las representaciones sociales para su estudio. En cuanto al objeto de estudio de las representaciones sociales, es decir, al planteamiento del problema dentro de este campo, Cuevas detalla tres elementos esenciales de un objeto de estudio en las representaciones sociales: el objeto de representación, un sujeto que construye la representación social y un contexto en el que surge la representación (Cuevas, 2016: 115-116).

Toda representación social es sobre algo o alguien (Jodelet, 1991), ya sea algo concreto como la educación, la iglesia, los estudiantes, la familia, o situaciones sociales como la pobreza, la salud, incluso elementos físicos como una cueva, el agua o el fogón. Sin embargo, es crucial que el objeto de representación sea significativo para los sujetos (Cuevas, 2016), que esté relacionado con sus prácticas y que genere alteraciones y discusiones entre los sujetos sociales (Jodelet, 1991).

Respecto al sujeto, quien construye la representación, todas las representaciones sociales son creadas por un individuo social que establece vínculos con otros y se encuentra situado en un tiempo y un espacio específico (Cuevas, 2016). Este sujeto que interioriza y se apropia de las representaciones sociales juega un papel activo en su construcción, se trata de un individuo con

una identidad cultural y social. Es decir, son individuos que participan activamente en redes y contextos sociales, como en colectivos de diversas características, tales como grupos, comunidades, o agrupaciones definidas por una categoría social (Jodelet, 2008).

El contexto, las representaciones sociales son el resultado de un momento y lugar determinado, producto de una situación problemática que emerge dentro de un grupo. La historia y la cultura constituyen las bases que moldean estas representaciones (Cuevas, 2016). Según Ibáñez (2001), las representaciones sociales se determinan por las condiciones económicas, sociales e históricas de una sociedad específica, así como por los valores que circulan dentro de ella.

2.2 Identificar el objeto, sujeto y contexto de estudio

Al llegar a este punto, toca desarrollar los elementos para este estudio de caso. Comenzaré con el sujeto de estudio, es decir, con aquellos que construyen la representación. En primer lugar, la idea de Ibáñez, las representaciones son sociales¹⁴ por la simple razón de que son colectivas, ya que son compartidas por grupos más o menos amplios de personas. Además, se sostiene que lo que define a un grupo es precisamente el hecho de compartir determinadas representaciones sociales, lo que implica que estas representaciones juegan un papel clave en la formación de los grupos sociales, particularmente en la construcción de la identidad, como la cultura de un grupo, que no solo se basa en una memoria y un lenguaje compartido, sino también en representaciones comunes (Ibáñez, 2001: 182-181). Sin embargo, esto no significa que el grupo social sea completamente homogéneo, ya que el acuerdo o consenso nunca es total ni uniforme (Rateau y Lo Monaco, 2013); las representaciones conllevan

¹⁴ Según Ibáñez, las representaciones sociales poseen un carácter social no solo por las circunstancias en las que se originan, sino también por los efectos que generan y por la forma en la que operan dinámicamente (Ibáñez, 2001).

una dinámica individual: refleja la diversidad de los pensamientos y la pluralidad de sus construcciones simbólicas.

Para este caso, el sujeto de representación es la comunidad de Zinacantán, un grupo maya tsotsil ubicado en Los Altos de Chiapas. Pero ¿Qué entendemos por una comunidad? Sin entrar en una discusión teórica extensa del concepto, es importante identificar sus principales características que nos permita comprender mejor al sujeto de estudio. Para ello, retomo las aportaciones de algunos autores. El concepto de comunidad y su caracterización se ha abordado desde diferentes perspectivas (Osorio-Pérez, 2023), y se ha diferenciado de otra forma de organización social, como la sociedad¹⁵ (Trapaga, 2018).

En términos generales, el concepto comunidad se asocia con una ideología particular, orientada a estructurar simbólicamente la vida social y la reproducción de los seres humanos dentro de un entorno colectivo. A este tipo de organización se le atribuye características particulares, como la presencia de lazos emocionales (Trapaga, 2018). De acuerdo con Tönnies, la comunidad está conformada a partir de relaciones originadas en un contexto de cercanía espacial y temporal. Su base es la familiaridad, sustentada en vínculos de parentesco y consanguinidad. Estas relaciones se desarrollan principalmente a través del contacto directo, cara a cara (Tönnies, 1963, citado en Trapaga, 2018).

Por otro lado, desde una visión algo idealizada, la comunidad se concibió como una “sociedad folk”, entendida como un conjunto autosuficiente y aislado, cuyos miembros comparten, crean y recrean un estilo de vida común y desarrollan lazos de colaboración y cooperación para preservar el equilibrio y la armonía interna (Redfield, 2021). Las características atribuidas a la comunidad se vinculan a su forma de organización y la relación entre sus integrantes.

A partir de estos aportes, se puede teorizar que a la comunidad se le han atribuido características estrechamente vinculadas con su forma de organización

¹⁵ La sociedad se ha concebido como un producto de la modernización y del capitalismo, orientado a una “ideología utilitaria” (Trapaga, 2018).

y la relación entre sus integrantes. Esta forma de organización e interacción ha sido interpretada, en ocasiones, como algo armónico en la vida social. Esta visión está relacionada con el contexto temporal en el que se desarrolló. Es decir, las características asignadas a las comunidades tienen que ver con la temporalidad y el espacio a la que han sido observadas.

En las primeras décadas del siglo XX, como señalan Redfield (2021), muchas comunidades presentaban altos niveles de analfabetismo, y seguramente bajos índices de migración y un acceso limitado o inexistente a los medios y vías de comunicación. Esta situación era especialmente notoria en aquellas comunidades situadas en regiones alejadas de los centros urbanos. En este contexto, Redfield (2021) describió a las comunidades como poseedoras de una cultura homogénea, derivado tanto de su escasa densidad poblacional como de la reducida escala territorial. Las interacciones sociales eran predominantemente directas y relativamente aislada del mundo exterior, lo que propiciaba, aparentemente, la preservación de las tradiciones locales.

En épocas recientes, la noción de comunidad, particularmente las “indígenas”, ha sido definida y caracterizada a partir de elementos como el territorio, la historia compartida, la forma de gobierno, sus valores y normas, así como la permanencia, la identidad colectiva, el sentido de pertenencia y la estructura organizativa que la sostiene (Ruíz, 2009). En esta línea, Ruíz (2009), ofrece una definición de la comunidad desde una perspectiva moderna, la cual se expresa de la siguiente manera:

La comunidad indígena contemporánea puede definirse como una dimensión de la organización social actual en la cual sus integrantes vinculados por relaciones primarias —como el parentesco— genera lazos de cohesión, organización e identidad en torno de su pertenencia a un territorio y a un origen común ... una unidad de pertenencia y organizacional social asociadas real o simbólicamente a un territorio y una historia comunes, y en la cual coexisten el cambio y el conflicto junto al interés por la producción y la comunidad, por lo cual es un espacio social contradictorio y dinámico (Ruiz, 2009: 94).

La autora, nos acerca a lo que hoy puede ser una comunidad, los elementos que Ruíz anexa, es que la comunidad es un espacio contradictorio y dinámico, dado los diversos factores que enfrentan las comunidades en la actualidad. Por su parte, Osorio-Pérez (2023), nos dice que las comunidades no se definen principalmente por su pertenencia territorial, sino por los vínculos sociales que se construyen en torno al interés colectivo. Estos lazos no se cohesionan necesariamente a partir de valores o costumbres tradicionales, sino a través de referentes simbólicos, su gestión y los significados que se les otorgan. Es a partir de estos elementos simbólicos que se originan los valores y costumbres, los cuales permiten organizar la vida comunitaria en función del bien común (Osorio-Pérez, 2023: 70).

Con este acercamiento, más que brindar una definición de lo que constituye una comunidad, se reúnen los elementos que permiten aproximarse a la comprensión de una comunidad como la de Zinacantán. Esta se ubica en un territorio —*yosil jteklumaltik*— con delimitaciones físicas e imaginarias, conformada por localidades o parajes; el tejido social, en su mayoría, se conforma por núcleos domésticos o familiares y por las relaciones de parentesco ritual (compadrazgo). En cada familia, los hombres, denominados internamente como *tojol ak'el* (cooperantes, miembros de la comunidad), desempeñan un papel fundamental en la conformación y función de la comunidad a través del *ch'ay k'ak'al* (donación de trabajo mediante algún cargo).

Sus integrantes están ligados por una herencia ancestral compartida, poseen en común algún bien natural ya sea material o simbólicos. Su organización se estructura en distintos niveles de autoridad: por su territorio, la sociedad, la religión y la política, en los cuales la asamblea representa la máxima autoridad en cada ámbito (Figura 2). Estas formas de autoridad se entrelazan y se esfuerzan para garantizar el funcionamiento de la comunidad, responder a las diversas necesidades de la colectividad, tanto materiales como simbólicas. Estos elementos constituyen algunos de los aspectos fundamentales que caracteriza a la comunidad de Zinacantán.

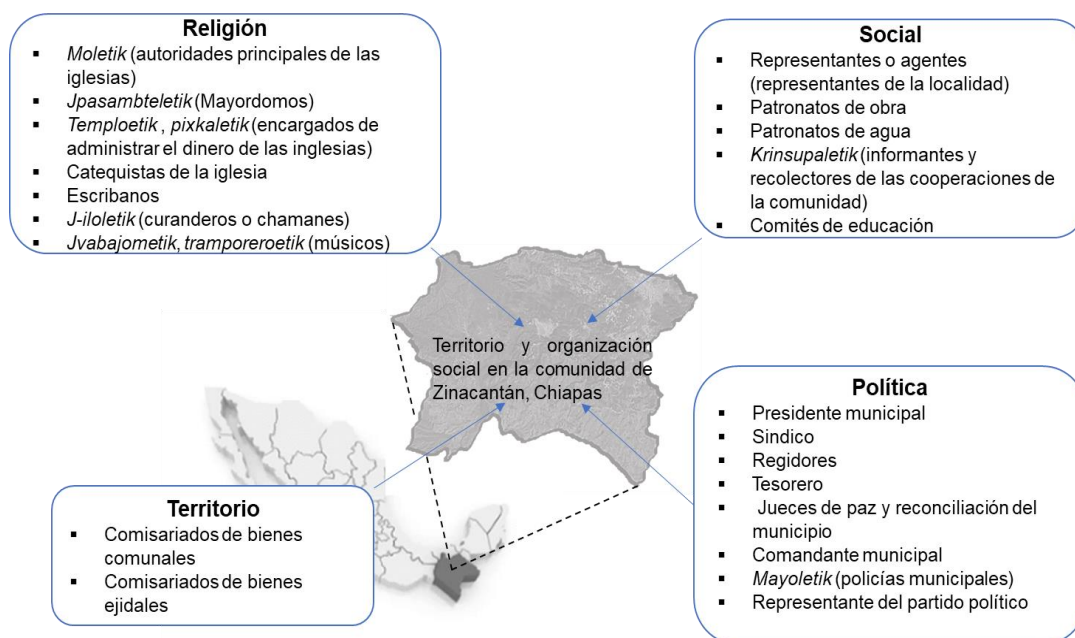


Figura 2. Estructura organizacional social de la comunidad de Zinacantán, Chiapas. Fuente: elaboración propia con los datos de la comunidad y mapas obtenidas del CEIEG, 2024.

Como se ha señalado previamente, la comunidad de Zinacantán posee en común diversos elementos dentro de su territorio, entre los que destacan la tierra, el agua y los bosques. El foco de interés en este caso son los bosques de uso común. Al igual que otras comunidades en Los Altos de Chiapas, los zinacantecos han usado los bienes naturales tanto para su subsistencia material como en un sentido simbólico. Los bosques representan una fuente de vida física y un espacio para la vida intangible, otro plano de existencia en el que se fundamenta su cosmovisión. Por esta razón, sitios como cuevas, montañas y manantiales son considerados sagrados. Al mismo tiempo, los bosques son esenciales para su vida cotidiana porque de ellos obtienen leña para cocinar, plantas medicinales, especies comestibles (tanto vegetales como insectos), flores como orquídeas, palmas y helechos, así como árboles y animales que se utilizan en celebraciones y rituales religiosos. Además, materia prima para la elaboración de telar de cintura, así como para la construcción de casas e invernaderos y materia orgánica para los cultivos.

En décadas recientes, el municipio de Zinacantán ha estado en foco rojo por la afectación de sus ecosistemas forestales, presentó disminución de sus áreas boscosas (Covaleda, et al., 2014). Según OE Lab por Ecosur, del 2015 al 2019 se deforestaron 150 hectáreas, 30 hectáreas por año; otro dato, muy similar al anterior es el del periodo de 2001 al 2023, se perdieron 677 hectáreas de cobertura forestal, 29 hectáreas por año (Global Forest Watch). En estos periodos, hubo una disminución de 7 % de cobertura arbórea en promedio. Aunque este porcentaje puede parecer bajo, sin embargo, existen otros factores que agravan el deterioro de los bosques, como la tala de árboles para obtener leña, madera y los incendios forestales (Covaleda et al., 2014).

Entre 2016 y 2021, Zinacantán fue catalogado como una las zonas forestales prioritarias, reporta daños en 993 hectáreas, lo que implicó una pérdida de 10.7 % de su vegetación natural. En cuanto a la extracción de leña, esta actividad varía en función de su destino: se realiza a menor escala cuando es para uso familiar, y a mayor cuando está destinada a la venta de leña, carbón y maderas (Pérez, 2017; Covaleda et al., 2014), incluso, esta actividad se intensifica por el consumo anual asociado a los sistemas de cargo religioso. La escasez de leña, particularmente la proveniente de encinos —la más demandada por las familias—, es cada vez más evidente, principalmente en la cabecera municipal de Zinacantán, donde muchas familias compran o traen de otros municipios. Estas prácticas provocan una fragmentación continua de los bosques, afecta negativamente su biodiversidad, tanto la flora como a la fauna. A su vez, esto repercute en la reducción de los bienes naturales que brindan servicios fundamentales para la comunidad, como el agua, el suelo, e incluso el aire.

En la investigación que realizaron Seidl y colaboradores sobre las perspectivas de hombres, mujeres, ancianos, adultos y jóvenes relacionadas con los cambios ambientales en cuatro localidades de Zinacantán, evidencian el deterioro que enfrentan los bosques, las plantas y la fauna silvestre. El estudio resalta, además, que los jóvenes no poseen el mismo conocimiento sobre la diversidad de especies de flora y fauna como los ancianos o adultos, probablemente debido

a varios factores, entre ellos la desaparición de ciertas especies dentro del territorio. En otro apartado, según los autores, dicen que en Zinacantán existen obstáculos que impiden contrarrestar en conjunto los problemas de deterioro ambiental debido a que hay divisiones políticas, divisiones comunitarias y falta de iniciativas (Saidl et al, 2011: 113).

Entre las zinacantecas y los zinacantecos, es común escuchar relatos sobre la desaparición de algunas especies de plantas y animales (Seidl et al., 2011), expresan sus preocupaciones con las siguientes afirmaciones: *ch'albal xa* (ya no hay), *i ch'ay xa* (ya desapareció), o *xch'ay xa e-ch'el* (se está perdiendo o desapareciendo). Estas expresiones hacen referencia de que ciertas especies solían estar presentes, pero hoy son difíciles de conseguir o simplemente ya no los han visto. Así mujeres y hombres manifiestan el deterioro de los bienes naturales. Esto llevo a preguntar ¿Qué sucede con los bosques de uso común? ¿Cuál es el estado actual de los bienes comunes?

De acuerdo con Elinor Ostrom, los bienes comunes, o el término más empleado: recurso de uso común, se refiere a los sistemas ya sean naturales o creadas por el ser humano, cuya magnitud dificulta excluir los beneficiarios de su aprovechamiento. El acceso a estos recursos puede estar restringido a una sola persona, a varios individuos o a grupos y se incluye a empresas. Aquellos que sustraen los recursos se les denomina “apropiadores”, y a este acto se le llama “apropiación” (Ostrom, 2000: 66-67). En este sentido, la apropiación de los bienes o servicios naturales de la propiedad comunal o colectiva corresponde únicamente a los miembros, queda excluidos quienes no pertenecen al colectivo. Para organizar y regular su aprovechamiento, se establecen reglas compartidas y aceptadas por la comunidad (Longoria, 2006; Ostrom, 2000).

Las comunidades han mostrado su capacidad para auto-organizarse y auto-gobernarse, de este modo han desarrollado sus propias reglas para gestionar el uso de los bienes comunes dentro de sus territorios. Este conjunto de normas que regula el acceso a los bienes colectivos se le ha denominado “instituciones” (Ostrom, 2000: 94). Leticia Merino (2003) las llama instituciones locales,

comunitarias o comunales. Estas reglas son conocidas por todos los miembros o participantes ya que están plenamente informados sobre ellas (Ostrom, 2000).

En torno a los bienes comunes gestionados colectivamente se han desarrollado teorías. Entre ellas destaca la teoría de la acción colectiva propuesta por Ostrom, ampliamente reconocida por su obra “El gobierno de los bienes comunes”. Esta teoría surge como una alternativa a la visión planteada por Garrett Hardin en su influyente ensayo de 1968 “La tragedia de los comunes” (Hardin, 2005).

La propuesta de Hardin sugiere que la única forma efectiva de conservar o proteger los bienes naturales —ya sea a escala local o global— es mediante su privatización o su administración por parte del Estado. En contraste, Ostrom plantea que las comunidades locales poseen conocimientos, valores y capacidades suficientes para gestionar de forma sostenible sus propios recursos. Su enfoque promueve modelos de manejo y aprovechamiento a largo plazo basados en la auto-organización y la participación colectiva. En otras palabras, ella propone otras alternativas para abordar los distintos problemas ambientales desde una perspectiva comunitaria. No obstante, Ostrom (2000) no descarta por completo la perspectiva de Hardin, ya que reconoce que, en ciertos contextos, puede darse efectivamente una “tragedia de los comunes”.

El planteamiento de Ostrom parte del análisis de los elementos que constituye una comunidad. Como lo afirma Floriberto Díaz, en una comunidad se tejen diversas relaciones, entre los miembros de la comunidad y su entorno (Díaz, 2003). Esta relación, implica ver a los elementos del territorio como seres y no como objetos sin vida aislados. Algunos de estos elementos son vistos con cierta superioridad, por ser seres sagrados, proveedores y protectores. Por ello, la organización comunitaria en Zinacantán, como la formulación de las reglas y principios, no se fundamenta únicamente en el material del entorno físico o natural, sino también desde la dimensión racional simbólica de los zinacantecos.

En este sentido, los bosques de uso común es un elemento comunal en la que se administra y se gestiona, por un lado, por su valor material en la vida cotidiana,

y por otro, por su valor simbólico. De esta manera, la expresión de valores y principios se entrelaza desde distintas dimensiones, lo que hace que se integren los elementos: la Madre Tierra, el territorio, la fiesta, los ritos, el trabajo y el consenso colectivo. A este conjunto, algunos autores le denominan comunalidad (Díaz, 2003).

Este caso de estudio se sitúa en un contexto de representación marcado por transformaciones significativas que han tenido lugar en Zinacantán durante las últimas décadas. Los cambios en los nuevos estilos de vida, el uso de las tecnologías y la creciente articulación de la comunidad con las economías de mercado, han generado nuevos escenarios y diversos problemas que emergen como producto de la apropiación social del espacio y por el cambio en los valores e interés individual y colectivo. Estos procesos están estrechamente ligados a la integración del municipio en la economía de mercado mediante la floricultura principalmente (Llanos y Santacruz, 2022; Molina et al., 2017).

La incorporación del municipio a la economía del mercado tiene sus raíces en las dinámicas políticas nacionales. Se trató de una política orientada a promover un modelo de desarrollo económico planificado y organizado (Llanos y Rosas, 2018; Paris Pombo, 2007), con el objetivo de integrar a las comunidades de los pueblos originarios. Estas comunidades eran percibidas como un rezago u obstáculo para el progreso del país, por lo que se consideraba necesario asimilarlas culturalmente al proyecto nacional.

Bajo esta lógica se impulsaron diversos programas, como la educación bilingüe, el desarrollo rural y acceso al mercado. Inicialmente, estos esfuerzos fueron dirigidos por el INI fundado en 1948 y con presencia en Los Altos de Chiapas desde 1951 (Korsbaek y Sámano, 2007; Köhler, 1975). Sin embargo, a pesar de estas influencias externas, los zinacantecos no fueron simplemente receptores pasivos. Por el contrario, participaron activamente desde sus propias dinámicas sociales, adaptan e interpretan estos programas de acuerdo con necesidades y formas de vida (Paris Pombo, 2007).

Los proyectos económicos institucionales orientados a los procesos de producción y comercialización han sido parte fundamental del impulso al desarrollo del mercado regional. En particular, a partir de 1973, diversas instituciones estatales gubernamentales fomentaron el cultivo y la comercialización de flores en el municipio de Zinacantán (Díaz, 1995).

En las últimas tres décadas, la floricultura se ha convertido en un sector agrícola de gran relevancia, particularmente en la cabecera municipal de Zinacantán y de las localidades aledañas. Esta actividad ha transformado profundamente la economía local y ha causado una fisura en las relaciones sociales y en la construcción de la organización social. Además, ha generado un impacto considerable sobre los bienes naturales: los bosques, el suelo y cuerpos de agua, como consecuencia de su rápido crecimiento y de la modificación del paisaje local (Figura 3) (Martínez, 2015).



Figura 3. Invernaderos en ik'alumtik, Zinacantán, Chiapas.
Fuente: del archivo personal, 10 de diciembre de 2021.

El desarrollo de la floricultura provocó una presión hacia los bosques, como lo demuestra Martínez (2015) en su tesis doctoral. En esta investigación el autor analizó el proceso de reconversión productiva (el sistema de producción florícola) en cuatro dimensiones: económica, social, ecológica y político-institucional. En cada una de estas dimensiones encontró una serie de transformaciones acompañadas, en algunos casos, de problemas. Según el autor, la adopción de este modelo productivo modificó la estructura social de la población, enfatiza en que surgieron nuevas formas de organización del trabajo tanto en lo familiar como en lo colectivo, así como una serie de problemas ambientales asociados al uso intensivo de pesticidas, el aumento de la demanda de agua y a la tala de árboles para la construcción de invernaderos.

Por su parte, Santos y Valdiviezo (2017) examinaron cómo la población de Zinacantán comenzó a organizarse frente a las exigencias de la producción de flores. Los zinacantecos dedicados a la floricultura desarrollaron estrategias para la adquisición de agua, la electricidad, insumos como plántulas, productos químicos, infraestructura para la construcción de invernaderos. Esta actividad, no solo generó efectos sobre el medio ambiente, sino también sobre la vida social, el territorio (Llanos y Santacruz, 2022) y en los sistemas normativos (Burguete, 2000).

Zinacantán pudo tener prácticas agrícolas sustentables en el sistema milpa (Vogt, 1966; Breedlove y Laughlin, 1993). Sin embargo, hoy en día es una comunidad tsotsil con múltiples actividades económicas, inmersa en las políticas contemporáneas. Las dinámicas adoptadas por los zinacantecos han reconfigurado el *kuxlejal* (la vida) al interior de la comunidad y de las unidades familiares. Estos repercuten en los aspectos sociales, en la cultural, la económica, político y ambiental. Los diversos factores que se entrecruzan en la comunidad tienen el potencial de debilitar y fragmentar las prácticas, conocimientos y creencias; y esto puede tener consecuencias en el *kuxlejal* de las zinacantecas y los zinacantecos.

2.3 Las representaciones sociales y su vínculo con el territorio *Steklumal Sots'leb*: el territorio zinacanteco

El concepto territorio ha sido definido desde múltiples enfoques debido a la complejidad que implica para su análisis (Orihuela, 2019). En general, las definiciones coinciden en que el territorio es una construcción compleja que no solo incluye un espacio físico concreto, sino también las diversas formas en que las personas se relacionan con ese espacio. Además, requiere la presencia de alguien que lo habite, controle y lo represente. Finalmente, el territorio posee una dimensión temporal, cambia a lo largo del tiempo (Orihuela, 2019).

En este sentido, los estudios desarrollados desde la geografía crítica permiten aproximarnos a la concepción del territorio de los zinacantecos. Esta corriente subraya que el espacio no puede ser entendida como una entidad física o geométrica, sino como una construcción social que incorpora dimensiones. Particularmente, la caracterización del espacio propuesta por Henri Lefebvre (citado por Torres, 2016), el espacio es además una construcción social y simbólico, producto de relaciones y prácticas sociales. Su propuesta distingue tres dimensiones del espacio: 1) se produce a través de la interacción entre nuestras prácticas cotidianas, entre lo que hacemos y usamos, lo que él denomina “espacio percibido”, 2) se articula con las relaciones de producción y las ordenes que estas imponen, es decir, lo que planificamos y controlamos, lo que se conoce como “espacio concebido”, 3) se relación con lo que sentimos, imaginamos o simbolizamos, son los espacios de representación denominado “espacio vivido” (Lefebvre, 1991, citado por Torres, 2016).

En el pensamiento zinacanteco, el territorio se conceptualiza mediante los términos *yosil*, *slumal* o *steklumal sots'leb*, los cuales pueden interpretarse como el “territorio de los zinacantecos”. Sin embargo, el *yosil* o *yosilal* hace referencia a la delimitación física o imaginaria del espacio. Por ejemplo, al referirse al

municipio se remite al término *yosilal jteklumaltik* (Municipio de Zinacantán), este *yosil* o *yosilal* se encuentra en algún punto del *balamil* (Tierra), y dentro de este se encuentra el *yosil* de cada una de las localidades que conforma el municipio.¹⁶

En cambio, el término *slumal* o *steklumal* alude al significado profundo, vinculada al sentido simbólico, histórico, afectivo y material que los zinacantecos atribuyen al espacio —o lugar—.¹⁷ Esta representación territorial implica una visión multidimensional, en la que intervienen diversos elementos y procesos de relaciones, ya sean materiales y simbólicas cargados de significados colectivamente a lo largo del tiempo.

Así el territorio se articula con un conjunto de elementos y seres que existen y coexisten, que va desde el terreno, los bosques, los ojos de agua, los animales silvestres, los cerros y las montañas que son habitados por los seres espirituales. Un territorio vivo que otorga el espacio, lugar y vida de los zinacantecos para su existencia y sobrevivencia. Los elementos no se ven como algo inerte ni separados, sino como sujetos interrelacionados con vida y que otorgan vida. Sobre ellas están establecidos las siembras, las casas, los lugares que fortalecen, crean y recrean los sistemas de creencias, los mitos y ritos que reproducen y practican las zinacantecas y los zinacantecos.

Desde la óptica de las representaciones sociales podemos comprender la relación entre grupo social y el territorio. Desde este punto de vista, el concepto de representación ha sido crucial en la teorización del territorio, las cuales son definidas por quienes habitan, experimentan e interpretan ese espacio: el “territorio representado”, una noción abordada por la geografía de percepción y geografía cultural (Giménez, 2007).

¹⁶ Dentro del municipio de Zinacantán existen otros territorios, los territorios de cada localidad o paraje (Collier, 1976). Entre localidades pertenece a un cierto espacio o *yosil*, como *yosil patosil* (territorio de patosil), *yosil paste* (territorio de paste) etcétera.

¹⁷ Según Tim Ingold, el espacio es como un recipiente homogéneo y medible, independiente del sujeto y de su experiencia. Por ello, el autor propone recuperar la noción del lugar como una realidad vivida, habitada y lleno de significados culturales, históricos y sensoriales. Para él, los lugares no son meras ubicaciones en el espacio, sino nodos donde confluye relaciones y trayectorias de vida (Ingold, 2015).

Según Giménez (2007), la relación de la representación social y el territorio se articula en varios niveles: 1) las representaciones que hacen referencia a un territorio o sus componentes no son representaciones neutras, sino representaciones constructivas a las que se les da un valor simbólico adicional, en otras palabras, un significado social a la geográfica física de un lugar; 2) estas representaciones son compartidas y resultan de la interacción de la cultura y el entorno físico; 3) poseen un poder propio, porque influyen en las actitudes y prácticas territoriales de los actores sociales; 4) finalmente, suelen tener un carácter sociocéntrico, en tanto responden a las necesidades, valores e intereses de individuos y colectivos específicos. En este sentido, el territorio no solo se vive o se habita, también se imagina, se representa y se resignifica de acuerdo con las estructuras culturales y simbólicas que median la relación de los sujetos con el espacio.

En consonancia con esta perspectiva, según Giménez y Lambert (2007), la apropiación del territorio implica siempre una dimensión de poder, que puede manifestarse de forma utilitaria o simbólica. Para estos autores, el territorio es “el espacio apropiado, ocupado, y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas” (Giménez y Lambert, 2007: 11).

No obstante, esta apropiación no se limita a una relación interna del grupo con su espacio o lugar, o que este exentó de eventos y conflictos, sino también implica una articulación con lo exterior. En este sentido, Llanos y Santacruz (2022: 3), afirman que el territorio “es la piel de ese espacio donde los seres humanos escriben su historia, guardan su memoria, viven sus conflictos y registran los vínculos que se establecen con el sistema nacional y global”.

Así, el *steklumal* zinacanteco se configura no solo como un ámbito de apropiación social para las necesidades materiales y simbólicas, sino también como un escenario dinámico en el que se entrelazan dinámicas de producción y reproducción, donde se tejen redes de relaciones familiares, rituales y de poder (se establecen relaciones sociales y sobrenaturales) y conexiones que

trascienden el ámbito local. Esta es un espacio donde se bordan memorias e historias y lugar donde se nace y se muere.

2.4 Representaciones sociales y la comunidad

Cabe recordar que, las representaciones sociales constituyen una forma particular de conocimiento, identificada como conocimiento ordinario, la cual se inscribe dentro de la categoría del sentido común. Su característica principal es su naturaleza socialmente construida y compartida, lo que le permite desempeñar un papel central en la configuración de una visión colectiva compartida por los integrantes de un grupo social (Jodelet, 2011).

De este modo, las representaciones sociales desempeñan un papel fundamental en la formación de los grupos sociales, particularmente en la construcción de la identidad, como la cultura de un grupo, que no solo se basa en una memoria y un lenguaje compartido, sino también en representaciones comunes (Ibáñez, 2001). En este marco, la noción de comunidad adquiere relevancia como forma específica de organización social que integra elementos simbólicos, históricos y territoriales.

El conocimiento nunca se da de manera aislada, sino que se forma a través de la interacción con otras personas y con el entorno. Por ello, el individuo no existe de manera solitaria en el mundo, porque el saber siempre surge dentro de un entramado de relaciones. Se trata de conocimientos implícitos que solo pueden adquirirse dentro de una comunidad. Dichos saberes sociales son aquellos que se desarrollan a partir de las vivencias colectivas, en contextos comunitarios, culturales y humanos (Lavado y Porto, 2003).

La comunidad de Zinacantán constituye un espacio social donde convergen tradiciones ancestrales, conocimientos, representaciones simbólicas y estructuras organizativas que permite desarrollar la vida comunal; también es un espacio de interacción donde se manifiesta su sentido de pertenencia y construyen su realidad social.

2.5 Enfoque metodológico para el estudio de los bosques de uso común de una comunidad tsotsil desde la óptica de las representaciones

Mediante el enfoque de las representaciones sociales permitió conocer el conocimiento común de las zinacantecas y los zinacantecos de la cabecera municipal sobre la apropiación de los espacios, en donde se construyen y se tejen las nociones de territorio, patrimonio, bienes comunes y las transformaciones que se han producido en sus percepciones en la trayectoria de vida de la población zinacanteca en las últimas décadas (1970-2025).

La elaboración metodológica para el proceso de construcción de conocimiento basado en la teoría de las representaciones sociales, se siguió las recomendaciones de Cuevas (2016). El trabajo de este autor, además de usar un lenguaje claro y sencillo, ofrece orientaciones teóricas y metodológicas valiosas, así como criterios claves a considerar de un objeto de estudio en las representaciones sociales. Estas recomendaciones resultaron útiles en el desarrollo de este trabajo, no solo por la amplitud y profundidad de la teoría, sino porque también constituye mi primer acercamiento al estudio de fenómenos sociales desde la perspectiva cualitativa, y en particular desde el enfoque de las representaciones sociales.

Esta experiencia metodológica fue, en muchos sentidos, un proceso de aprendizaje. Como investigadora en formación, me enfrenté a desafíos que no siempre supe resolver con certeza, y reconozco que el análisis y la discusión presentados pueden contener vacíos o limitaciones. No obstante, cada dificultad se convirtió también en una oportunidad para reflexionar sobre el camino recorrido, valorar los avances y asumir con humildad lo que aún queda por aprender.

Este estudio se entiende por representaciones sociales como formas de pensar —técnicamente denominados como sistemas cognitivos— en ella se integran ideas, opiniones, creencias, valores y reglas. Por lo tanto, los contenidos que

conforman una representación social pueden ser identificados como opiniones, informaciones o creencias. Así, una representación se manifiesta como un entramado complejo y no diferenciado “de elementos cognitivos” (Rateau y Lo Monaco, 2013: 25).

Las técnicas de recolección de datos para los estudios de las representaciones sociales se han dirigido diversamente bajo las orientaciones, que no necesariamente se separan en su estudio, sino más bien pueden ser complementarias (Lynch, 2020). Entre las técnicas de recolección de datos más empleadas son: grupo focal, entrevista en profundidad, test proyectivo, test de asociación libre de palabras, estudio de caso, dinámicas creativo sensibles, cuestionarios y la observación (Lynch, 2020).

En este estudio se adoptó una propuesta metodológica de corte discursivo, dado que nos inclinamos al enfoque procesual, lo que implicó que la recolección y análisis de datos se efectuará mediante enfoques centrados en el discurso. En este sentido se toma el lenguaje como una vía para acercarse a las representaciones sociales, porque que el lenguaje no solo facilita la comunicación, sino que también permite organizar, representar e intercambiar conceptos y dar sentido a la realidad. Es una herramienta cargada de significados y símbolos, con una doble función: práctica e imaginaria. Asimismo, posee una dimensión afectiva e imaginaria, que permite construir nuestras propias interpretaciones del mundo (Umaña, 2018).

En esta investigación la herramienta utilizada en campo para acceder a los discursos fue la entrevista en profundidad mediante preguntas semiestructuradas; también se empleó la observación en campo a través de recorridos por los bosques de uso común, acompañados del uso de una libreta de campo y cámara fotográfica. Asimismo, se recurrió a la observación participante, lo cual implicó estar más atenta a los rituales, a las conversaciones de los participantes y tratar de preguntar aquello que resulta relevante en el momento preciso debido a que, en algunas ocasiones, no es fácil ni conveniente interrumpir.

El diseño de la entrevista semiestructurada no fue una tarea sencilla porque las ideas de la autora eran demasiadas y costó trabajar organizar las categorías para profundizar en el dialogo con las personas a entrevistar. Para lograrlo, fue necesario realizar diversas actividades: releer el protocolo de investigación, identificar las preguntas clave que se pretendían responder, así como elaborar cuadros y mapas conceptuales que permitieran delimitar las categorías de análisis relacionadas con el tema de estudio. Los resultados de esta tarea se desglosan en el siguiente apartado.

2.5.1 Identificación de categorías de análisis

Tema: Las representaciones sociales de las zinacantecas y los zinacantecos con relación a los bosques de uso común, es decir, la realidad social —el *kuxlejal*— de las zinacantecas y los zinacantecos con relación a sus bosques de uso común (Cuadro 1).

Problema Eje: ¿Cuáles son las **representaciones sociales** que actualmente configura el *kuxlejal* de las tsotsiles y los tsotsiles zinacantecos con relación a sus bosques de uso común ante las exigencias sociales y económicas actuales?

Cuadro 1. Delimitación de categorías desde el marco de las representaciones sociales

CATEGORÍA ANALÍTICA	Representaciones sociales “sistemas de opiniones, de conocimientos y de creencias propias de una cultura, una categoría social o un grupo social y relativas a objetos de contexto social (Rateau y Lo Monaco, 2013: 24).			La representación social determina las prácticas de los individuos (Abric, 2001: 13).
OBSERVABLES	Conocimientos	Creencias (convicción) Una verdad de lo que cree y siente una persona	Opiniones (tomas de posición, posturas de las personas)	Actividades cotidianas con relación a los bosques de uso común.

PRÁCTICAS DE PRODUCCIÓN DE DATOS	1-saberes 2-experiencias	1-Relatos 2-narrativas 3-Testimonios	Opinión de las personas sobre el estado o situación de los bosques de uso común.	Uso, acceso y manejo de los bosques de uso común.
Herramientas para la recolección de datos	Entrevistas en profundidad, observación y diario de campo.			Entrevistas en profundidad, observación y diario de campo.

Fuente: elaboración propia con base a la revisión teórica en el seminario-taller propedéutico: esquema metodológico, diseño y uso de herramientas para la investigación cualitativa, impartido en CIESAS los meses de mayo a junio de 2023.

Una representación (por ejemplo, la idea que tenemos sobre la familia, pobreza o la justicia) no es algo simple. Es una unidad compleja, organizada y formada por muchas otras cosas subjetivas como nuestras opiniones, creencias, actitudes, informaciones y conocimientos (Perera, 2003). Es decir, las ideas no son sueltas, son estructuras organizadas que cumplen una función: ayudarnos a entender el mundo y a relacionarnos con los demás. En este sentido, las representaciones sociales se conforman a partir de un entramado complejo de elementos como información, opiniones, creencias, percepciones y conceptos. Cada uno de estos componentes desempeñan un papel específico en la manera en que las personas construyen sentidos sobre el mundo que las rodea.

La información —datos que tenemos— representa el conocimiento organizado que tiene una persona o grupo sobre un objeto o situación determinada. Este conocimiento no surge en el vacío, sino que se nutre de las experiencias y relaciones cotidianas (Araya, 2002, Banchs, 1986).

Las opiniones —como juicios personales— constituyen expresiones individuales que reflejan una postura frente a temas sociales que es de interés común, a

través de ellas, las personas toman posición lo cual contribuye a la construcción de consensos o desacuerdos dentro de un grupo.

Las creencias —lo que consideramos como verdadero— son proposiciones que pueden estar presentes de manera conscientes o inconscientes, estas se infieren a partir de lo que las personas dicen o hacen, y suele manifestarse mediante afirmaciones como “yo creo” (Rateau y Lo Monaco, 2013; Araya, 2002), su fuerza radica en que configuran visiones del mundo relativamente estables y compartidas.

Los conceptos, si bien forman parte del contenido cognitivo de las representaciones sociales, no pueden considerarse representaciones sociales por sí mismos. Esto se debe a que, en su definición aislada, los conceptos carecen del anclaje contextual y simbólico que caracteriza a las representaciones sociales. Como señalan Mora (2002) y Banchs (1986), una representación social no solo implica contenidos, sino también un proceso de elaboración colectiva que da cuenta de cómo esos contenidos son apropiados, transformados y legitimados en contextos específicos.

2.5.2 Diseño de preguntas semiestructuradas y aplicación de entrevistas

Las actividades anteriores dieron paso a la formulación de las preguntas

semiestructuradas, estas se diseñaron en la lengua tsotsil por ser la lengua de la comunidad y de la autora de este trabajo. La aplicación de las entrevistas se llevó a cabo en dos momentos. El primero consistió en un acercamiento de campo el cual se llevó a cabo en el mes de abril del 2023. En esta etapa se decidió realizar una prueba piloto de la entrevista semiestructurada para ello se eligieron a cuatro personas (Cuadro 2). Cada persona fue informada sobre la investigación, la institución a la que pertenece la entrevistadora y el interés del tema. Antes de iniciar las entrevistas, se solicitó autorización para realizar las grabaciones y, al concluir, se hizo una consulta sobre la posibilidad de revelar el nombre en la tesis y tomar una fotografía.

Cuadro 2. Nombre de las personas entrevistadas en el primer acercamiento de campo de la cabecera municipal de Zinacantán

Nombre	Edad en años	Cargo actual en la comunidad
R. J. Hernández López	42	Ninguno
J. Gómez Pérez	45	Ninguno
M. A. Pérez Pérez	50	<i>Ixkirvano</i> de la iglesia San Lorenzo de la cabecera municipal
J. Pérez Tanjol	59	Ninguno

Fuente: elaboración propia.

Después de la prueba piloto se revisaron las preguntas y respuestas, y se detectó cierta repetición en los contenidos. La entrevista tenía una duración aproximada de una hora y media, aunque esto variaba según la disposición e interés de la persona en conversar sobre el tema. Se observaron respuestas muy similares entre sí, pero también se identificaron datos relevantes como la relación de los bosques de uso y el terreno de uso común.

Se hizo la transcripción de las respuestas en español y en tsotsil y se identificó la información que se consideraba relevante para la pregunta de investigación sobre el tema del uso de los bosques de uso común, lo que llevo a trabajar otras preguntas para profundizar. De esta manera, se ajustaron, reformularon y reemplazaron algunas preguntas. En un inicio se tenía 13 preguntas guías y al final de la prueba piloto se contaron con 17 preguntas, en definitiva.

En el segundo momento, se continuó con la aplicación de las entrevistas. A cada persona se le hizo la visita a su domicilio o en su trabajo, se expuso el motivo de la entrevista, algunas personas accedieron a responder en el momento, con otras se programó la entrevista y algunos no accedieron. Finalmente, se aplicaron 28 entrevistas, de las cuales 8 fueron mujeres y 20 hombres, y se profundizó en el aspecto simbólico a través de una *j-ilol* y un *j-ilol*. El número de personas entrevistadas se definió bajo el criterio de “saturación”, que indica que cuando los argumentos empiezan a repetirse se ha alcanzado el límite de personas, ya que integrar más sujetos en la entrevista ya no aporta algo diferente al contenido de la representación (Perera, 2003).

Las entrevistas fueron grabadas, lo que facilitó su transcripción en tsotsil y la traducción al español. Los discursos transcritos se organizaron por categorías en una matriz. Este proceso de organización permitió observar el valor expresivo de opiniones, creencias e imágenes de las personas entrevistadas.

2.5.3 Análisis y sistematización de los datos

Para el análisis del contenido de la información se utilizó la técnica del Discurso del Sujeto Colectivo (DSC), que posibilita la recuperación de las representaciones sociales significativas (Lefevre y Lefevre, 2014). Este método permite sistematizar los significados expresados de los datos empíricos. Los datos fueron organizados en una tabla o matriz en Word y se seleccionaron fragmentos enunciados por las personas entrevistadas. Es decir, se tomaron extractos de los discursos individuales que tenían alguna similitud, se integraron en un solo enunciado. Este enunciado colectivo representa una opinión común, en el marco del DSC dicha opinión representa la idea de un sujeto colectivo, que a la vez es una figura simbólica que expresa de manera conjunta lo que varios individuos piensan, como si se tratara de una sola persona (Lefevre y Lefevre, 2014). Algunos ejemplos se presentan en el cuadro 3.

Cuadro 3. Organización de fragmentos discursivos similares para construir una opinión colectiva significativa según el enfoque del DSC

Pregunta	Núm. Y clave de los entrevistados (número-sexo- Nombre)	Respuesta
<i>Me oy much'o ta stuk'ulan elabo'el k'u x-elan ta stak' xi ba jsatik si' o xaktoj li ta komon te'tik o li ta komon osil ku'untike?</i>	1-h-M	<u>Los principales en vigilar,</u> supuestamente, <u>son los comunales,</u> pero como te dije, hay comunales que no les importa, o a veces, tiene que ver con los acuerdos de los miembros, a veces, no se llevan entre ellos, <u>no llegan a un acuerdo,</u> o se hacen de que no

¿Alguien vigila o regula nuestros bosques de uso común para que se aplique las normas y reglas de acceso y aprovechamiento?		pasa nada, y esto, pues, <u>no se le da importancia...</u>
	5-h-J	<u>Los miembros del comité de bienes comunales, ellos atienden o resuelven cualquier cosa que no están bien</u> , pero no siempre se dan cuenta, por eso, hacen lo que uno quiere, como se cambia los comités cada periodo, <u>otros si le toman importancia a su cargo, otros no...</u>
	10-h-Ma	<u>Los comunales</u> , son ellos los que vigilan, <u>los que cuidan</u> , pero como dice Rosa, <u>casi no le hacen caso</u> , o no hacemos caso. Y no podemos hacer nada, porque si no, ¿con que cocinamos? No queda de otra...
	19-m-R	<u>Son los comunales</u> , los que deben de cuidar, pero no se hace, es difícil, <u>como no todo el tiempo vigilan</u> , pues no, no se puede cuidar siempre...
	20-h-I	Quando vamos <u>nosotros a dar la vuelta no hay nada. Pero no da tiempo siempre estar pendiente</u> , a veces nos llega el reporte por otras personas, por la misma gente. Y, bueno, también, en conjunto con el comandante, lo policías se vigila...

Elaboración propia con base a los discursos de los entrevistados obtenidos en campo.

Para continuar con el ejemplo, retomemos la categoría relacionada con los bosques de uso común y su regulación, entonces, el enunciado elaborado a partir del DSC quedaría de la siguiente manera:

Los comisariados de bienes comunales son los encargados de vigilar, cuidar y atender cualquier problema relacionado con nuestros bosques de uso común. Sin embargo, su labor depende en gran medida del compromiso social que cada uno de ellos tenga. No obstante, debido a la falta de tiempo, las ocupaciones laborales y la falta de interés, la vigilancia no siempre se lleva a cabo de manera continua.

Posteriormente, el contenido fue clasificado por categoría para construir el esquema de representación orientado a comprender cómo las zinacantecas y los zinacantecos construyen significados en torno a sus bosques, qué tensiones o conflictos emergen entre esas interpretaciones, y cómo dicha representación se configura en la vida cotidiana. El análisis se complementó con las siguientes preguntas orientadoras: ¿Cómo se articula con lo nuevo con lo previamente conocido? ¿Qué referentes culturales o sociales usan en la construcción de sentido? ¿Qué narrativas imágenes se emplean para concretar las ideas? ¿Qué elementos aparecen de forma repetida y son compartidas entre los entrevistados? ¿Qué aspectos muestra variabilidad en función contexto personal o social?

Finalmente, para complementar la información obtenida en el trabajo de campo, se realizó una búsqueda de datos en fuentes secundarias.

A continuación, se presenta una reflexión metodológica desde la mirada de una investigadora que es nativa y oriunda del mismo territorio en el que se desarrolló la investigación.

2.6 Investigadora tsotsil en su propia comunidad: “Ningún profeta es aceptado en su propia tierra” (Lucas 4:24)

A simple vista, quienes han realizado investigaciones —a quienes admiro mucho— a pesar de no hablar la lengua, han hecho un trabajo de mucha riqueza e importancia para nosotras las personas zinacantecas, pero también, como en todo, muchos investigadores solo han sido extractivistas de información, pero eso es otro tema.

Regresar a aquellos que se han acercado a Zinacantán para realizar algún trabajo de investigación de cualquier tema, podrían pensar que para mí fue fácil llevar a cabo este trabajo, porque conozco el lugar, hablo la misma lengua y pertenezco a la comunidad. Sin embargo, no fue así. También enfrenté diversas dificultades. Para empezar, no sabía por dónde iniciar ni con quién hacerlo. En un primer momento, descarté entrevistar a familiares cercanos, como mis padres, tías y tíos, ya que fue a través de ellos que surgió mi interés por el tema. Por eso, necesitaba conocer la percepción de personas fuera de mi círculo familiar. Aunque no los excluí completamente, porque en ciertos momentos recurrí a ellos por su experiencia en algunos temas.

Por otro lado, al momento de realizar las entrevistas no podía salir sola. Como mujer zinacanteca y casada, el hecho de andar sola o ser vista conversando con hombres puede generar muchos comentarios, representar ciertas cosas, y esto me haría sentir incómoda, especialmente quienes no saben que realizo un trabajo de investigación. Por esta razón, en algunas ocasiones me acompañó mi esposo, y en otras tuve que pagar a una amiga zinacanteca.

Además, al acercarme a las personas para entrevistarlas, algunas me recibieron con mucha amabilidad, lo cual agradezco profundamente. Sin embargo, otras personas simplemente me rechazaron. No conozco con certeza las razones, pero llegué a pensar que tal vez imaginaron que yo obtendría algún beneficio económico a partir de la información, o quizás el tema no les interesaba, o consideraban que participar sería una pérdida de tiempo. Estas son solo suposiciones mías, ya que nunca me explicaron y ni investigue el motivo de su negativa.

Asimismo, cuando me dirigí a los comisariados de bienes comunales y les expliqué que era estudiante de doctorado de la Universidad Autónoma Chapingo, y que realizaba una investigación sobre nuestros bosques de uso común, razón por la cual me acerqué a ellos para solicitar el mapa de los terrenos comunales para enriquecer mi trabajo, el presidente de los bienes comunales se negó a

proporcionármelo. Considero que, en ocasiones, es más fácil que compartan esta información con personas extranjeras que con quienes somos parte de la misma comunidad. Pero esto no quiere decir que pasa siempre, a lo mejor otros paisanos tuvieron otra experiencia.

Por otro lado, tuve la oportunidad de asistir a la casa de dos familias que desempeñaban el cargo de mayordomos y de participar en la celebración de Santa cruz. Digo “tuve la oportunidad” porque, aunque parezca algo accesible por vivir y ser parte de la comunidad, no todas las personas llegan a conocer de cerca lo que implica asumir un cargo mayordomal. En mi caso, pude presenciar algunos de los rituales, lo cual no solo enriqueció mi investigación, sino que también me permitió reflexionar sobre el significado y la carga simbólica de estas prácticas relacionados con los lugares sagrados y nuestro *kuxlejal*.

Sin embargo, también me encontré con ciertas limitaciones. Algunos rituales — como el recorrido por los lugares sagrados para la entrega de ofrendas — no fue posible observarlos ni participar en ellos, debido a que están reservados exclusivamente para hombres. Esto me llevo a una reflexión: mi experiencia de observación estuvo marcada por ciertas limitaciones. Aunque podría pensarse que estas restricciones se deben principalmente al género, en realidad son más complejas. Considero que, si hubiera sido una mujer ajena a la comunidad, — una observadora externa, por ejemplo —, posiblemente habría podido participar en los recorridos sin mayor inconveniente.

No obstante, al ser parte de la comunidad, mi rol estaba implícitamente definido: se esperaba que colaborara con las demás mujeres en las tardes asignadas, como la preparación de los alimentos, en lugar de acompañar a los hombres en los rituales. De hecho, el rol de las mujeres dentro del cargo mayordomal suele limitarse a la preparación de los alimentos y a la participación en ciertos rituales que se realizan en el hogar. Es decir, las limitaciones no fue únicamente una cuestión de género, sino también de pertenencia y de las expectativas que conlleva formar parte del tejido social de la comunidad.

Para concluir este apartado, el proceso de tejer este texto, me esforcé por alejarme de mis propias subjetividades, evitar usar mi narración personal y percepción sobre lo que sucede actualmente en mi comunidad. Debo aclarar, que formo parte de las experiencias y convivencias, así como de los conflictos y desacuerdos que surgen día a día. Sin embargo, desde que asumí mi papel como investigadora dejé de hablar y a ser más atenta en las pláticas, conversaciones y significados de cada ritual y celebración al que tuve la oportunidad de asistir y observar.

De esta manera, se entrelaza las narrativas, los sentires y pensamientos tanto de mujeres y hombres, los cuales han dado origen a una interpretación de un segmento de la realidad que se vive actualmente en mi comunidad tsotsil de Zinacantán. Así, se hiló y deshiló el tejido de este texto. Desarrollar y cerrar el acabado de este trabajo no ha sido una tarea sencilla. Particularmente, por mi formación previa y la línea de investigación a la que me he involucrado.

Mi experiencia académica ha estado orientada en estudios de carácter biológico y ecológico. Mi trabajo de licenciatura (Condiciones de extracción y amplificación cuantificación y amplificación del ADN de cuatro especies del género *Quercus*), en la maestría (Efecto de la procedencia en la germinación de las semillas de *Quercus rugosa* Née en Los Altos de Chiapas) y en otras colaboraciones se inclinan al enfoque cuantitativo. En contraste, mi acercamiento a las sociales era limitado; desconocía muchas teorías, metodologías y conceptos fundamentales en este campo, y no había tenido la oportunidad de adentrarme en una investigación social desde el trabajo de campo ni desde una comprensión de la realidad social que en este trabajo intento abordar.

Uno de los principales retos fue precisamente comprender las teorías sociales, sus lenguajes y conceptos, así como los debates actuales, —por ejemplo, las discusiones en torno al desarrollo— y como articularlos a mi objeto de estudio. Al inicio, todo me resultaba confuso, amplio y abrumador. Sin embargo, con el tiempo, encontré vínculos y superé sentidos gradualmente gracias a varios factores: las lecturas proporcionadas en los módulos de concentraciones durante

el doctorado, la claridad de algunos seminarios que no se quedaron solo en lo teórico, sino que permitieron el vínculo con la práctica, y, sobre todo, la paciencia y el acompañamiento de mis asesores, profesores y compañeros.

Estas herramientas y el acompañamiento me permitieron estructurar mi trabajo. Comprendí que elaborar un protocolo y definir un objeto de investigación es, en muchos sentidos, semejante a preparar un telar de cintura. Los pasos a seguir no se alejan a la de armar un telar de cintura. Para comenzar, uno debe tener claridad qué quiere tejer (por ejemplo, una bolsa para tortilla, enagua, un huipil o una capa), es decir, en la investigación esto equivale a delimitar el tema de investigación. Una vez definido se busca los materiales: los hilos —si va ser de un solo color o varios— y las piezas del telar (los soportes, las espadas, la trama, etcétera). De manera analógica, en el proceso investigativo se revisa que se ha dicho sobre el tema, qué conceptos y teorías se han desarrollado, qué herramientas se han utilizado, y qué enfoques pueden servir para aproximarse a la realidad que se quiere estudiar.

Con todos estos elementos se prepara la urdimbre (la base del lienzo textil), acompañado con el montaje (organizar las varas de lienzo para levantar los hilos pares y crear un espacio para el paso de la trama). La organización de los hilos para comenzar a tejer, lo cual en la investigación corresponde a la recolección de datos en campo, con base a una estructura previamente diseñada. Luego viene la organización de la información, como si se colocará los hilos, mediante la trama se entrelaza con la urdimbre. Finalmente, los brocados —los detalles bordados sobre el lienzo— representa el análisis, cada hilo se cuenta, se ordena y se borda hasta que las figuras comienzan a emerger, entre las figuras y la trama van dando forma al texto final.

Así se construye una prenda, un texto. Quien ha tejido en telar de cintura sabe lo que implica iniciar y terminar una prenda. Tejer con palabras al igual que con hilos: es un proceso que requiere paciencia, claridad, constancia y una profunda conexión y reflexión con lo que se crea, y cada persona crea de una forma diferente.

2.7 Literatura citada

- Abric, J. C. (2001/1994). *Prácticas sociales y representaciones*. Coyoacán S.A. de C. V., México, D. F.
- Aguirre, E. (2004). Representaciones sociales y análisis del comportamiento social. En E. Aguirre y J. Yáñez. *Diálogos Discusiones en la Psicología Contemporánea* (pp. 11-25). Bogotá, D. C. (Colombia): Universidad Nacional de Colombia.
- Annereau-Fulbert, M. (2023). Zinacantán y los conflictos por la tierra: una problemática de largo aliento. *Revista de Pueblos y fronteras digital*, 18, 1-30. DOI: 10.22201/cimsur.18704115e.2023.v18.638
- Araya, U. S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Disponible en: <https://www.flacso.ac.cr/es/publicaciones/cuadernos-flacso/198-127-las-representaciones-sociales-ejes-teoricos-para-su-discusion>
- Banchs, M. A. (1986). Concepto de representaciones sociales: análisis comparativo. *Revista costarricense de psicología*, 8(9), 27-40. Disponible en: <https://rcps-cr.org/wp-content/uploads/2016/05/1986.pdf>
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. *Papers on social representations*, 9, 3-15. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/285299738_Aproximaciones_Procesuales_y_Estructurales_al_estudio_de_las_Representaciones_Sociales
- Boege, E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas (1ª Ed.). México D. F: Instituto Nacional de antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: https://patrimoniobiocultural.com/archivos/publicaciones/libros/El_patrimonio_biocultural.pdf
- Breedlove, D. (1993). Fitogeografía de Zinacantán. En Breedlove D. E. y Laughlin, R. M. (eds.). *El Florecimiento del Hombre. Una botánica Tzotzil de Zinacantán* (Tomo I) (pp.11-17). Washington. D. C.: Sna Jtzibajom A. C. y Chiapaneros Facsímil.

- Burguete, Cal y Mayor A. (2000). *Agua que nace y muere: Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán* (p. 35-50). México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.
- Carvajal, V. Á. (2002). Teorías y modelos: formas de representación de la realidad. *Revista comunicación*, 12(1), 1-14. DOI: <https://doi.org/10.18845/rc.v12i1.1212>
- Castillo, M. A. (2022, 30 de abril). La Deforestación en el Sureste de México. Museo J'tatik Samuel, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Castorina, J. A. (2016). La significación de la teoría de las representaciones sociales para la psicología. *Perspectivas en psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 13(1), 1-10. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=483551471002>
- CEIEG (Comité Estatal de Información Estadística y Geografía). Perfiles municipales 2023. Disponible en: <https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/Inicio>
- CEIEG. Geoweb mapa-municipios Chiapas 2024. Disponible en: <https://map.ceieg.chiapas.gob.mx/geoweb/>
- CEIEG. Tipos de Clima, Zinacantán 2025. Disponible en: <https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/PERFILES/Climas/111.pdf>
- Collier, G. (1976). *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases Ecológicas de la Tradición en los Altos de Chiapas*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Covaleda, S., Aguilar, S., Ranero, A., Marín, I., y Paz, F. (2014). Diagnóstico sobre determinantes de deforestación en Chiapas. México: Alianza México para la reducción de emisiones por deforestación y degradación (Alianza México-REDD+), Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid).
- Cuevas, Y. (2016). Recomendaciones para el estudio de representaciones sociales en investigación educativa. *Cultura y representaciones sociales*, 11(21), 109-140. Disponible en: <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/333>
- Diario Oficial de la Federación (2022). Disponible en: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5636711&fecha=29/11/2021&print=true
- Díaz, G. F., (2003). Comunidad y comunalidad. En Rendón, M. J. J., Ballesteros, R. M. *La comunalidad modo de vida en los pueblos indios* (Tomo 1) (pp. 59-69). Oaxaca: Instituto de investigaciones Antropológicas. UNAM.

- Díaz, J. (1995). El Desarrollo de la Floricultura en Zinacantán, Altos de Chiapas, (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma Chapingo, México, Texcoco.
- Doise, W. (1991), Las representaciones sociales: presentación de un campo de investigación. *Antropos, Boletín de Información y Documentación*, (27), 196-205.
- EO Lab (El Laboratorio de Observación de la Tierra, EO Lab por sus siglas en inglés, por El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur)). Bosques y subsidios de Chiapas 2025. Disponible en: <https://bosquesysubsidios.ecosur.ourecosystem.com/interface/>
- Escobar, A. (2014). El desarrollo y la antropología de la modernidad. En Escobar, A. *La invención del desarrollo* (2ª ed.) (pp. 49-68). Editorial Universidad del Cauca.
- Giménez, G. (2007). La frontera norte como representación y referente cultural en México. *Cultura y representaciones sociales*, 2(3), 17-34.
- Giménez, G., y Lambert, C. H. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, 3(5), 7-42.
- Global Forest Watch. Tree cover in Zinacantán, Chiapas, México 2025. Disponible en: <https://gfw.global/4jJevEx>
- González Esquinca, A. R., Cázares, L. M., Acero, A. T. y Gutiérrez, M. M. (2013). Recursos fitogenéticos medicinales. En *La biodiversidad en Chiapas: Estudio de Estado* (1ª ed.) (pp. 184-187). México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), Gobierno del Estado de Chiapas.
- Greenfield, P. M. (2015). *Jolobil xchi'uk xchanobil ti k'u x-elan ta xjel ech'el yu'unik ta sotz'lebe* (Traducción por sna jtsibajom, Cultura de los Indios Mayas, A.C.). San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Fray Bartolomé de La Casas, A. C.
- Hardin, G., (2005). La tragedia de los comunes. Polis, *Revista Latinoamericana*, 4(10), 0. DOI: 10.32735/S0718-6568/2005-N10-361
- Herner, M. (2010) La teoría de las representaciones sociales: un acercamiento desde la geografía. *Huellas*, 14, 150-162.
- Ibáñez, T. (2001). Las representaciones sociales. Teoría y método. En Ibáñez (Dir.) *Psicología Social Construccionalista*. Universidad de Guadalajara. México. pp. 153-216.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). Subsistema de Información Demográfica y Social, Censo de Población y Vivienda 2020,

- Información de Interés Nacional. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020, principales resultados: Chiapas, México. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825198138.pdf
- INEGI. Evolución histórica de los municipios de México de 1810 a 2020 Chiapas 2023. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/889463909453.pdf
- INEGI. Sistemas de consulta, Mapas, Área Geográfica 2023. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/mapas/>
- Ingold, T. (2015). Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento. *Mundos Plurales-Revista latinoamericana de políticas y acción pública*, 2(2), 9-26.
- Iribarren, P. (O.P.) (2022). *Zinacantán*. México: Frailes Dominicos de Santo Domingo Chiapas, A. R.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En Moscovici, S. (Ed.). *Psicología Social II: Pensamiento y vida social* (pp. 469-494). Barcelona: Paidós. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/327013694_La_representacion_social_fenomenos_concepto_y_teoria
- Jodelet, D. (1991). Representación social: un área en expansión. En Páez, D. (Ed.). *Sida, Imagen y prevención* (pp. 25-56). España: Fundamentos. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/324979213>
- Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, 3(5), 32-63. Disponible en <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/535/542>
- Jodelet, D. (2011). Aportes del enfoque de las representaciones sociales al campo de la educación. *Espacios en blanco. Serie indagaciones*, 21, 133-154. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384539803006>
- Kay, C. (2002). Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina. En García, P. F. (coord). *El Mundo Rural en la Era de Globalización: Incertidumbres y Posibilidades* (pp. 337-429). Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y Lleida: Universitat de Lleida.
- Knapp, E., Suárez, M., y Mesa, M. (2003). Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría representación social. *Revista cubana de psicología*, 20(1), 23-34. Disponible en: <https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-cubana-de-psicologia/7>

- Köhler, U. (1975). *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*: un estudio sobre la antropología social aplicada. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista, secretaría de Educación Pública.
- Köhler, U. (2007). Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico. *Estudios de cultura maya*, 30, 139-152. DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2007.30.625>
- Korsbaek, L. y Sámano, R. M. Á. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46130109>
- Lavado, H., S. y Porto, S. I. (2003). Representaciones sociales: Teoría y método. *Revista Peruana Enferm. investig. Desarro.*, 5(1-2), 60-71.
- Lefèvre, F. y Lefèvre, A. M. C. (2014). Discourse of the collective subject: social representations and communication interventions. *Texto and Contexto-Enfermagem*, 23, 502-507.
- Lenkersdorf, G. (2023). La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas. En Viqueira J. P. y Ruz, M. H. (Eds.). *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (pp. 71-85). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, S. E. (2015). *La revolución ambivalente. Forjando Estado y nación en Chiapas, 1910-1945*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, S. E. (2020/2018). *Repensando el indigenismo mexicano: El centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Llanos, H. L. y Santacruz de L., E. (2022). Territorio, cambios en la alimentación y la emergencia de problemas socioambientales en la comunidad indígena de Zinacantán, Chiapas. *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, 20(2), 1-15. DOI: [10.29043/liminar.v20i2.928](https://doi.org/10.29043/liminar.v20i2.928)
- Llanos, H. L., y Rosas, B. M. (2018). Comunalidad y Neoliberalismo: La encrucijada indígena en Chiapas. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 15(4), 469-486. DOI: 10.22231/asd.v15i4.895
- Longoria, P. Á. I. (2006). Los recursos de uso común en México: un acercamiento conceptual. *Gaceta ecológica*, (80), 5-17. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53908001>
- Lynch, G. (2020). La investigación de las representaciones sociales: enfoques teóricos e implicaciones metodológicas. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, 7(1), 79-95. Disponible en: <http://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/1778>

- Martínez, M. (2015). Reconversión productiva y desarrollo territorial: la floricultura en Zinacantán, Chiapas (Tesis de doctorado). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de la Casas.
- Mera, L. M. (1989). Condiciones Naturales para la Producción. En Parra, V. M R. (coord.). *El Subdesarrollo Agrícola en Los Altos de Chiapas* (pp. 22-80). México, Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.
- Merino, P. L. (2003). Procesos de uso y gestión de los recursos naturales comunes. En Sánchez Ó., Vega, E., Peters, E., y Monroy-Vilchis, O. (Eds). *Conservación de ecosistemas templados de montaña en México*. México, D. F.: Instituto Nacional de Ecología (INE-SEMARNAT).
- Molina, G. H. J., Jiménez, V. M. A., Arvizu, B. E. y Sangerman-Jarquín, D. M. (2017). Producción de flores y uso de recursos naturales en Zinacantán, Chiapas. *Revista mexicana de ciencias agrícolas*, 8(3), 583-597. DOI: <https://doi.org/10.29312/remexca.v8i3.33>
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, (2). Disponible en: <https://atheneadigital.net/article/view/n2-mora/55-pdf-es>
- Moscovici, S. (1979 /1961). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul S. A.
- Moscovici, S., y Marková, I. (1998). Presenting social representations: A conversation. *Culture y psychology*, 4(3), 371-410. DOI: [10.1177/1354067X98004003](https://doi.org/10.1177/1354067X98004003)
- Orihuela, M. (2019). Territorio: un vocablo, múltiples significados. *Area*, 25(1), 1-16. Disponible en: <https://publicacionescientificas.fadu.uba.ar/index.php/area/article/view/288>
- Osorio, J. M. P. y Cuevas, C., Y. (2004). La teoría de las representaciones sociales: Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles educativos*, 26(105-106), 102-124. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982004000100005&lng=es&tlng=es.
- Osorio-Pérez, O. (2023). El concepto de comunidad en los proyectos de intervención comunitaria: disonancias, opacidades y rupturas. *Alteridades*, 33(65), 61-72. DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2023v33n65/Osorio>
- Ostrom, E. (2000). *EL gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.

- Perera, P. M. (2003). A propósito de las representaciones sociales: apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. *Psicológicas y Sociológicas*, 1-36. Disponible en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/5598>
- Pérez, L. E. (2017). Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Tsotsil. México-Coyoacán: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México. Disponible en: *Coordinación General de Patrimonio Cultural e Investigación, dirección Ejecutiva de Investigación*, <https://www.inpi.gob.mx/2021/estudios/cdi-pueblos-indigenas-de-mexico-en-el-siglo-xxi.-tsotsil.pdf>
- PHINA. Núcleos agrarios, Zinacantán, Chiapas 2024. Disponible en: <https://phina.ran.gob.mx/estadisticosNA.php#>
- Rateau, P. y Lo Monaco, G. (2013). La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos. *Ces Psicología*, 6(1), 22-42. Disponible en: <https://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/article/view/2615>
- Redfield, R. (2021/1942). La Sociedad Folk. *Revista Mexicana de Sociología*, 4(4), 13-41. DOI: 10.22201/iis.01882503p.1942.4.59232
- Reina Valera (1960). Lucas 4:24.
- Restrepo-Ochoa, D.A. (2013). La Teoría Fundamentada como metodología para la integración del análisis procesual y estructural en la investigación de las Representaciones Sociales. *Revista CES Psicología*, 6(I), 122-133.
- Rigueiral, G. J., Rolando, S. V., Kracht, P. y D'alessio, A. (2011). Reflexiones Acerca del Abordaje de las Representaciones Sociales en investigación. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Rodríguez Cerda, Ó. (2003). Las representaciones sociales: entretejidos de la razón y la cultura. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 24(93), 83-95. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709304>
- Rodríguez, S. T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: T. Rodríguez y M. L. García (Coors). *Representaciones sociales. Teoría e Investigación* (pp.157-188). Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Ruiz, M. L. P. (2009). La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas. En Lisbona, G. M. (Croord.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp.87-100). Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- Rus, J. y Collier G. (2002). Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000". En Mattiace S.L., Hernández Castillo R.A., Jan Rus, (coords.). *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo* (pp. 157-199). México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sánchez, Á. M. (2018). Lekil pasbail o bioética del buen vivir. En Elizondo, C., Mariaca M. R. y Bolóm Tón F. *Etnobiología y patrimonio biocultural de Chiapas (Tomo II)* (pp. 307-321). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Editorial Chiapaneros. Disponible en: <https://www.aacademica.org/miguel.sanchez/13>
- Santana, M. E. (2015). El buen vivir, miradas desde dentro. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 10(19), 171-198. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-41152015000100171&script=sci_arttext
- Santos, L. J. J. y Valdiviezo, O. G. S. (2017). Transformaciones organizativas del sistema productivo florícola en la Microrregión Patosil-Salinas. *Terra: revista de desarrollo local*, (3), 49-80. Disponible en: <https://turia.uv.es/index.php/TERRA/article/view/5236/9718>
- Secretaría de BIENESTAR. Informe Anual sobre la Situación de pobreza y rezago social, Chiapas, Zinacantán, 2023. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/792827/07111-Zinacantan23.pdf>
- Seidl, G. U., Morales, H., Arriola, L. y Evangelista A. (2011). "Ya no hay árboles ni agua". Perspectivas de los cambios ambientales en comunidades de Zinacantán, Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 9(1): 98-119. DOI: 10.29043/liminar.v9i1.64
- Sheseña, A. (2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 7(1): 80-103. DOI: 10.29043/liminar.v7i1.314
- Toledo, V. M., y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria editorial, 3. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/364.pdf>
- Ton, F. B. (2008). Indígenas y pérdida de biodiversidad: estereotipos, papeles y responsabilidades. *Ajedrez ambiental: manejo de recursos naturales, comunidades, conflictos y cooperación*, 27. Disponible en: <http://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/803>
- Torres, F. V. (2016). Henri Lefebvre y el espacio social: aportes para analizar procesos de institucionalización de movimientos sociales en América Latina-La organización Barrial Tupac Amaru (Jujuy-

Argentina). *Sociologías*, 18(43), 240-270. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86847621016>

- Trapaga, I. (2018). La Comunidad, una revisión al concepto antropológico. *Revista de Antropología y sociología: Virajes*, 20(2), 161-182. DOI: 10.17151/rasv.2018.20.2.9. Disponible en: <http://cathi.uacj.mx/20.500.11961/8108>
- Umaña, A. M. M. (2018). Las concepciones sobre el lenguaje y su relación con los procesos cognitivos superiores, en docentes de I Ciclo y II Ciclo de Educación General Básica de escuelas públicas urbanas de tres cantones de la provincia de San José, Costa Rica. *Revista educación*, 42(1), 1-33.
- Valencia, A. S. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: Rodríguez T. y García M. L. (Coors). *Representaciones sociales. Teoría e Investigación* (pp.157-188). Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Vergara-Quintero, M. del C. (2008). La naturaleza de las representaciones sociales. *Latinoamericana de ciencias sociales, Niñez y Juventud*, 6(1), 55-80. DOI: <https://doi.org/10.11600/ricsnj.6.1.265>
- Villarroel, G. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49), 434-454. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/705/70504911.pdf>
- Viqueira, J. P. (1999). El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán. En *Anuario 1998, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (pp. 312-342). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Vogt, E. (1966). *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México, D.F. Instituto Nacional Indigenista.

**CAPÍTULO III. FISURAS DEL *KUXLEJAL* EN ZINACANTÁN: EL
MANEJO DEGRADADO DE LOS BOSQUES DE USO COMÚN
DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REPRESENTACIONES
SOCIALES¹⁸**

**Fissures of the *Kuxlejal* in Zinacantán:
the Degraded Management of Common-use
Forests from the Perspective of Social
Representation**

MARÍA TERESA PÉREZ GÓMEZ

Universidad Autónoma Chapingo, Sede Chiapas

ORCID: 0000-0003-2070-8762 / maitepgx6@gmail.com

JUANA CRUZ MORALES

Universidad Autónoma Chapingo, Sede Chiapas

ORCID: 0000-0002-5410-2702 / cruz_juanam@yahoo.com.mx

RUBY ARACELI BURGUETE CAL Y MAYOR

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

ORCID: 0000-0002- 6067-3747 / araceli_burguete@yahoo.com.mx

MANUEL ROBERTO PARRA VÁZQUEZ

Universidad Autónoma Chapingo y El Colegio de la Frontera Sur, Sede Chiapas

ORCID: 0000-0002-3955-7223 / mparra@ecosur.mx

¹⁸ El presente capítulo fue publicado en la revista **Estudios de Cultura Maya** en agosto de 2024.
<https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.64.2024/0011WX00S900>

3.1 RESUMEN

Los bienes naturales dentro del territorio de los pueblos originarios no son solo una propiedad colectiva, sino que también se convierten parte del patrimonio con el que se explican y fundamentan diversas prácticas y conocimientos. Así, cada cultura de los pueblos originarios se vuelve única, ya que posee su propio modo de vida, así como maneras particulares de interpretar el mundo y percibir el entorno; todo este conjunto, en tsotsil, se le denomina *talel kuxlejal*. Al ser modificado el *talel kuxlejal*, se alteran diversas actividades, conocimientos y prácticas y afecta los elementos que son parte fundamental de su *kuxlejal* (vida), como los bosques. Esta contribución tuvo como propósito documentar el conocimiento común de zinacantecos y zinacantecas con relación a los bosques de uso común. La información fue recolectada mediante entrevistas en profundidad y observación en campo. El análisis parte de la teoría de las Representaciones Sociales. Los resultados apuntan a que la degradación de los bosques de uso común se debe a: incremento poblacional, cambio generacional y político, y a la incorporación de la población a la economía de mercado; lo que en su conjunto ha causado una fisura en el *kuxlejal* de los zinacantecos.

Palabras clave: territorio, economía del mercado, propiedad comunal, floricultura, indígenas tsotsiles

3.2 ABSTRAC

Natural resources within the territory of indigenous peoples are not only collective property, but also become part of the patrimony with which diverse practices and knowledge are explained and grounded. Thus, each culture of native peoples becomes unique, since it has its own way of life, as well as ways of interpreting the world and perceiving the environment; this whole set, in Tsotsil, is called *talel kuxlejal*. When the *talel kuxlejal* is modified, various activities, knowledge and practices are altered, affecting the elements that are a fundamental part of their *kuxlejal* (life), such as forests. The purpose of this contribution was to document the common knowledge of zinacantecos and zinacantecas in relation to forests for common use. The information was collected through in-depth interviews and field observation. The analysis is based on the Theory of Social Representations. The results indicate that the degradation of forests for common use is due to: population increase, generational and political change, and the incorporation of the population into the market economy; which as a whole has caused a fissure in the *kuxlejal* of the zinacantecos.

Keywords: territory, market economy, communal property, floriculture, tsotsil indigenous.

Recepción: 21 de junio de 2024

Aceptación: 1 de agosto de 2024

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.64.2024/0011WX00S900>

3.3 Introducción

Esta contribución documenta el conocimiento común de las personas de Zinacantán sobre la apropiación, aprovechamiento y regulación de los bosques que son de uso común. A este tipo de “conocimiento del sentido común”, las ciencias sociales le han llamado “representaciones sociales”, que constituyen tipos específicos de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre las personas (Moscovici, 1979). Este conocimiento se construye de forma colectiva en los intercambios que las personas hacen en la vida cotidiana (Villarreal, 2007). Mediante los cuales las personas asisten para explicar y comprender su mundo, y a su vez, orientan sus prácticas y acciones (Rateau y Lo Monaco, 2013).

En este sentido, la teoría de las representaciones sociales permite comprender y explicar diversos fenómenos sociales en cualquier contexto cultural (Urbina y Ovalles, 2018). Dicho de otro modo, sirven para estudiar los problemas sociales, ya sea como un marco investigativo o metodológico (Vergara-Quintero, 2008).

La información recabada se sustentó en la memoria de las zinacantecas y los zinacantecos; en los repertorios de información que se comunica entre padres e hijos, entre madres a hijas en la vida social, colectiva, comunitaria y cotidiana; en donde se construyen y se tejen las nociones de territorio, patrimonio y bienes comunes, como son los bosques.

En esta aproximación se identificó el concepto tsotsil de *talel kuxlejal* una noción en las representaciones sociales zinacantecas, que ordena su mundo cosmogónico. En la investigación en el terreno, se pudo documentar la

preponderancia de conceptos de *kuxlejal* y *talel kuxlejal* en sus perspectivas de vida y territorio. Sin embargo, esos principios ordenadores han sido alterados por cambios económicos, por transformaciones en el ámbito de lo político, religioso y cambio generacional, que, por una parte, tuvo que ver con las fuerzas políticas indigenistas promovidas por la élite política al impulsar programas sociales: educación, agricultura, producción y desarrollo en los pueblos originarios (París Pombo, 2007), en conjunto han producido fisuras en las prácticas tradicionales y en su conciencia colectiva, originan desacuerdos sobre el presente y el futuro. A este conjunto de descensos, en este texto le hemos llamado “fisuras del *kuxlejal*”.

El objetivo del presente trabajo fue documentar las representaciones sociales de la población zinacanteca y los cambios producidos con relación a sus bosques de uso común en las últimas décadas. Las preguntas orientadoras, cuyos resultados aquí se exponen son: ¿Cuáles son los conocimientos de sentido común que las personas de Zinacantán tienen sobre sus bosques de uso común, tanto en una mirada de pasado y de presente? ¿Cuáles han sido las prácticas para regular las acciones comunitarias sobre los bosques de uso común en Zinacantán? ¿Qué representaciones sociales sobre el uso común del bosque legitima esos aprovechamientos? ¿Qué transformaciones se han producido en la vida social de la población zinacanteca con sus bosques en la última década, como resultado de su incorporación a la economía de mercado? ¿En particular por la expansión de la producción florícola? ¿En este contexto, cuáles son los cambios que ha sufrido el concepto de *talel kuxlejal*, referente a los bosques de uso común?

Para aproximarnos a responder las preguntas planteadas, nos acercamos desde el enfoque de la teoría de las Representaciones Sociales (RS). Entendemos a “las RS como guías de acción y marco para interpretar la realidad” (Vergara-Quintero, 2008: 62). La realidad como una construcción subjetiva e intersubjetiva. Dicho de otro modo, son simbolismos creados y recreados por las personas que comparten un grupo o cultura (Araya, 2002). Las RS son un

conjunto de conceptos, proposiciones e interpretaciones que se generan en la vida cotidiana a través de las interacciones y comunicaciones interpersonales (Moscovici, 1979).

Desde este marco analítico, hemos analizado las representaciones sociales y fisuras de *kuxlejal* mediante discursos, opiniones, las formas y modos de ver la situación actual con relación a los bosques de uso común; a través de la comunicación y conversaciones formales e informales con las zinacantecas y los zinacantecos de la cabecera municipal de Zinacantán, lugar en donde se situó la exploración empírica. Esta forma de inquirir nos permitió acercarnos a la comprensión de conceptos centrales como el *kuxlejal* y el *talel kuxlejal*, que rigen la relación que los tsotsiles de Zinacantán tienen o establecen con los bosques de uso común.

Para esta investigación, se recurrió al método cualitativo, porque las RS se estudian desde la palabra, conocimientos y experiencias de los sujetos de investigación. Como herramienta de recolección de la información (contenido de las representaciones sociales) con relación a los bosques de uso común, se hizo uso de las entrevistas en profundidad. Para las entrevistas, se elaboraron previamente las preguntas guía, entrevistas semi estructuradas en idioma tsotsil, que es la lengua de este pueblo y de la investigadora principal de esta contribución. Se aplicaron 28 entrevistas, las personas entrevistadas fueron 2 comisariados comunales, 3 exautoridades municipales, 6 zinacantecos, 8 zinacantecas y 9 ex comisariados, con quienes se profundizó la entrevista y se orientó la conversación hacia los bosques de uso común. Todas las entrevistas se realizaron en la lengua tsotsil, posteriormente fueron transcritas en esta misma lengua para su traducción al español. Luego, la información fue organizada por categorías y finalmente el material empírico fue sistematizado, jerarquizado y ordenado para su interpretación. Después se hizo una revisión de fuentes secundarias que permitió contextualizar y enriquecer la información.

Los resultados de la investigación muestran que la degradación de los bosques de uso común se debe al incremento poblacional por el uso doméstico, a la

progresiva incorporación de su población a la economía de mercado, con la introducción y desarrollo de la floricultura intensiva y al cambio político. Estos cambios han contribuido a la degradación de los bosques de uso común, las fracturas sociales que ocurren en otros campos de lo social suelen expresarse también en las representaciones sociales, ya que estas son los marcos para interpretar la realidad, pero también para la construcción de la realidad social, tal y como fue observado por Moscovici.¹⁹

3.4 El *talel kuxlejal*: Un concepto en las epistemologías de lo imaginario de los zinacantecos

Los tsotsiles zinacantecos, como cualquier otro pueblo originario o “indígena”,²⁰ han desarrollado sus conceptos en sus propias lenguas y cosmovisión. De estas destacan las que tienen que ver con su territorio o territorialidad, como por ejemplo la noción de *kuxlejal*,²¹ que es un concepto compartido con otros pueblos de habla maya en la región. El *kuxlejal* o *skuxlej* (la vida de alguien) de cada uno de las zinacantecas y los zinacantecos está entramado con el *talel kuxlejal*. El *talel kuxlejal* tiene que ver con la costumbre, identidad, la cosmovisión, los conocimientos, entre otras que la comunidad ha creado y recreado a través del tiempo. En la indagación en el terreno recuperamos la voz de Mariano Reynaldo Vázquez que lo refiere como:

Li talel kuxlejale ja' li costumbre, li tradición. K'u x-elan nitil tsakalotik ta ju jun jtekum, k'u x-elan jtalel jkuxlejtik, sk'oponel kajvaltik, k'u x-elan chkiltik ti osil balamile, ja' talel kuxlejal li ku x-elan chi ve'otike, li kosmovisione, ja'

¹⁹ Serge Moscovici, psicólogo francés, principal referente de la teoría de las Representaciones Sociales. Esta teoría lo desarrolló desde la década de los años sesenta del siglo XX (1961). En su libro: “El psicoanálisis, su imagen y su público”, en donde expone las características de esta teoría y el objeto de estudio.

²⁰ *Indígena* es un término de identidad construido desde las políticas de Estado, desde que se instaure la relación colonial occidentalmente.

²¹ El término *kuxlejal*, traducido al español, significa ‘vida’, proviene de la palabra *kuxul* (‘vivo’), al agregar la palabra *lejal* se convierte en un sustantivo y significa ‘vida’.

skotol *taje*, pero oy *smelolal ta juju koj* (yaloj Mariano Reynaldo Vázquez, *ta vaxakib yuilal* septiembre *ta* 2023).

[El *talel kuxlejal* es la costumbre, la tradición. La forma de organización social de cada pueblo, nuestro propio modo de vivir la vida, la forma de acercarnos a nuestros dioses, la forma de percibir nuestro medio ambiente, eso es el *talel kuxlejal*. También, es *talel kuxlejal* el modo de alimentarnos, el llamado cosmovisión. El *talel kuxlejal* engloba todo ello (M. R. Vázquez, comunicación personal, 08 de septiembre de 2023)].

La explicación de Mariano Reynaldo es muy similar a la del tseltal Juan López Itzín, para él, el *talel kuxlejal* o *stalel skuxlejal* es el modo de ser, de percibir el mundo, las costumbres; una herencia de las ancestras, los ancestros y de la sociedad; es un modo propio de ser —estar y existir en el universo— (López, 2013), es la acción. En otras palabras, el *talel kuxlejal* es la raíz cultural de los mayas tsotsiles, el continuum del *jts'umbaltik* (López, 2013), un hilo conductor que guía a los tsotsiles de generación en generación. Esta puede ser comprendido como una representación social que une las distintas dimensiones del modo de vida de los tsotsiles.

Mientras que el *Kuxlejal* representa la vida y lo que le da sentido a la vida es el *talel kuxlejal*. La vida de los zinacantecos y las zinacantecas está integrada por cuatro dimensiones que son: *jch'uleltik* (alma o conciencia), *osil balamil* (ambiente o medio ambiente), *jts'unubtik-jve'eltik* (sistema de producción y alimentación) y *jbek'tal jtakupaltik* (cuerpo-físico) (Figura 1). En conjunto, y a la vez en cada una de estas dimensiones, es en donde emergen y se manifiestan sus modos de ser, pensar, creer, y sus prácticas sociales, productivas y culturales; es decir, las representaciones sociales de su mundo.

De las dimensiones más relevantes en ese pensamiento cosmogónico destaca el de la dimensión *ch'ulel*. Este es un componente fundamental en el *kuxlejal* (vida) porque es la vela o cirio de la vida, se expresa en la salud, conciencia y en el *chanul* o *vayijelal* (compañero animal) (Lunes, 2011, De León, 2005). En el *jbek'tal* o *sbek'tal stakupal* (su cuerpo) es el medio en donde se manifiesta el *ch'ulel*, el espacio de conexión e interacción con el *osil balamil* (medio ambiente)

y la sociedad, y el núcleo donde se construye la identidad de las y los tsotsiles (Page, 2005). El *osil balamil* es el universo-territorio, otorgador de la existencia y subsistencia, morada de las deidades, el medio donde se construye la cosmovisión. Y el *jts'unubtik* es la base de la sobrevivencia y fuente de alimentación individual y familiar.

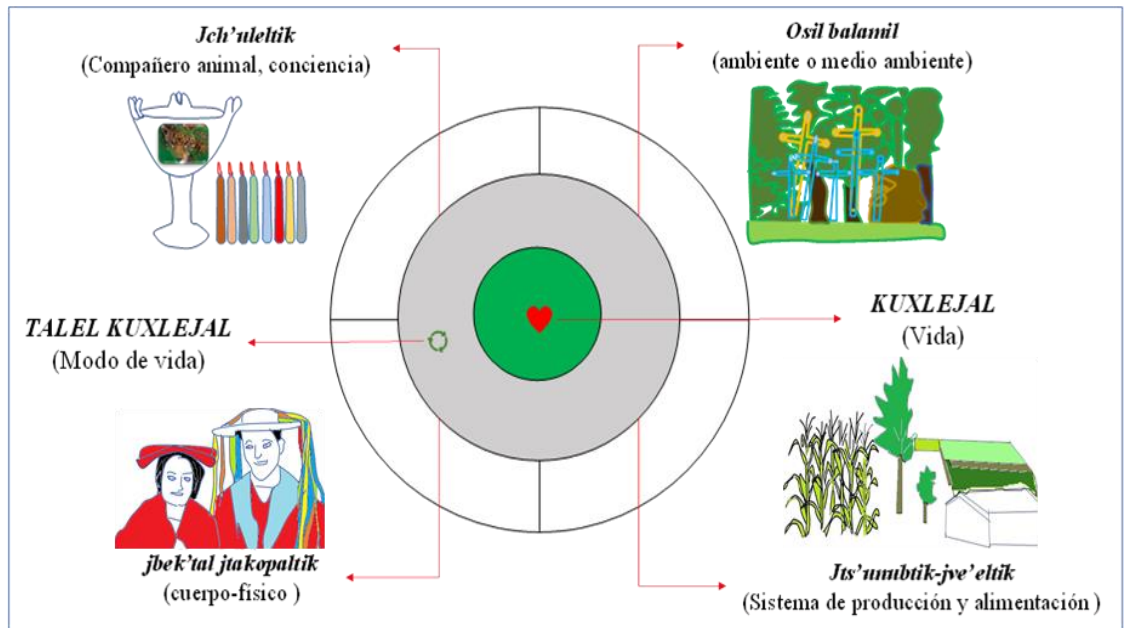


Figura 1. Las distintas dimensiones que tejen el talel *kuxlejal* de los tsotsiles zinacantecos. Fuente: elaboración propia.

El *talel kuxlejal* no es algo que sea único, propio, sino que es una composición, recreación con otros mundos; es decir, es un entrecruzamiento de la cultura maya tsotsil y otra cultura, a la que le denominan “*skostumbre jkaxlanetik*” (costumbre de ladinos). Por ello, cuando hablamos de las zinacantecas y los zinacantecos no hay que entenderlos como unos simple campesinos que se aferran en practicar la agricultura tradicional, conservan sus bienes naturales, comparten una misma creencia y mantienen la unidad en colectividad, pues, su *kuxlejal* de las zinacantecas y los zinacantecos está entramado a una diversidad de actividades, de creencias y redes de relaciones sociales que se tejieron a lo largo del tiempo, que están presentes en sus conceptos de vida, en las

epistemologías de lo imaginario, en sus representaciones sociales (Vergara-Figueroa, 2020).

Vale decir que la raíz cultural (el *talel kuxlejal*) construido material y simbólicamente ha sido trastocado con el paso del tiempo por los distintos procesos históricos (Viqueira, 1999), por ejemplo, la conquista de los españoles, la reforma agraria, las políticas indigenistas y la expansión económica; lo que ha dado lugar a distintas fisuras, tanto en la estructura social, política y económica de la población zinacanteca. El fenómeno es multicausal, está relacionado con factores internos, como la vulnerabilidad social, el incremento poblacional, las formas de gobierno consuetudinarios; y externos, como la intervención de agentes que han introducido innovaciones económicas, el sistema político (Rus y Collier, 2002; Collier, 1989) y los modelos del sistema educativo nacional, luego asumidos y promovidos por los propios zinacantecos y zinacantecas.

De esta manera, las distintas dimensiones que compone el *talel kuxlejal* de cada zinacanteca y zinacanteco se transforman. Esta transformación ha dado lugar a distintas rupturas en los conocimientos, el uso y la importancia de algunas especies de plantas y árboles medicinales; en las prácticas, como el manejo tradicional de los bosques y suelos, y en la colectividad. En el proceso se generan conflictos y tensiones, que se traducen en desacuerdos, abandono o cambio de alguna práctica o conocimiento. Estos cambios no solo se dan a nivel individual, sino también en lo familiar y comunitario, y, entre otras cosas, modifican los conceptos y entendimientos sobre las nociones que regulan el acceso y aprovechamiento de los bosques de uso común. A este conjunto de alteraciones, en este texto, le denominamos las fisuras del *kuxlejal*.

Al no haber *jun jnopbentik, tsobol jol ko'ontik*²² en la comunidad, se interrumpe la continuidad del *talel kuxlejal* legitimado por la propia comunidad, por los ancestros y autoridades —tanto civiles y religiosos—. Como consecuencia se crea un desorden social y se altera la armonía del *kuxlejal* de la comunidad (por

²²La traducción directa de estas palabras al español sería: un solo corazón, una sola mente, una sola palabra, y puede interpretarse como la armonía en colectivo.

ejemplo, divisionismo, desacuerdos y conflictos internos), en lo colectivo e individual. Por tanto, las RS no están ajenas de los conflictos (Castorina, 2016), pues son generadores de posturas (Rubira-García y Puebla-Martínez, 2018); y están creándose y recreándose al interior de una colectividad o grupos sociales.

3.5 Ubicación y características naturales del municipio de Zinacantán

Zinacantán, forma parte del origen geológico conocido como alto bloque central, caracterizado como *sikil osil* (tierra fría), al que conocemos como la región Altos de Chiapas. Esta clasificación se debe a la estructura montañosa que conforma la región; montañas compuestas de diversos materiales geológicos que combinados con su posición latitudinal y geográfica dieron origen a valles de distintas características climáticas, diversos tipos de suelos y una gran diversidad florística (Mera, 1989; Collier, 1976).

Zinacantán se caracteriza por tener un clima dominante de tipo templado subhúmedo (*sikil osil*), una mínima parte de su territorio es de clima semicálido subhúmedo y cálido subhúmedo (*k'ixin osil*) (CEIEG, 2023), con lluvias en verano, que tiene lugar en los meses de mayo a octubre (*vo'tikaltik*), y los meses de diciembre-abril son la temporada de sequía (*korixmatik*), pero, en los meses de diciembre a enero —son los meses más pronunciados— son acompañados con heladas nocturnas (*taivtik*). Las variaciones climáticas y las elevaciones forman diferentes tipos de vegetación que compone el paisaje natural del municipio de Zinacantán (Breedlove, 1993).

3.6 Organización territorial y división de la tierra

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), Zinacantán tiene una superficie territorial de 19,461 ha (194.61 km²), de las cuales, de acuerdo (PHINA, 2023), 17,008 ha corresponde a la propiedad ejidal, 2,453 ha a la propiedad comunal. Sin embargo, la superficie reportada solo contempla los

núcleos agrarios certificados (Cuadro 1) y dejan afuera una gran parte del núcleo comunal y la pequeña propiedad que forman parte de la extensión territorial del municipio. En efecto, el territorio zinacanteco representa, aproximadamente, un poco más del 50 % del núcleo ejidal, 45 % del núcleo comunal y el resto de la pequeña propiedad.

Núcleo agrario	Nombre del núcleo agrario	Superficie en hectáreas	Estatus agrario
Ejido	Jobchenon (Jok'chenon)	6,336.85	FANAR (Fondo de Apoyo para Núcleo Agrarios sin Regularizar)
Ejido	San Joaquin-Yalentay (Yalebtaiv)	405.52	CONSTITUCIÓN (Con resolución presidencial)
Ejido	Santa Rosa	3,249.00	PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares)
Ejido	Zinacantán	7,017.08	PROCEDE
Total, ejidal		17,008.45	
Comunidad	Jocotal catichtic (Okotal K'atixtik)	78.17	PROCEDE
Comunidad	Navenchauc- Apaz (Navenchauk-Apas)	2,375.35	PROCEDE
Total, comunidad		2,453.52	
Superficie Total		19,461.97	

Cuadro 1. Núcleos y superficie total de ejidos y comunidades certificados en el Municipio de Zinacantán, Chiapas. Fuente: elaboración propia con base a PHINA 2023.

Las tierras comunales, o denominados comunidades agrarias, tuvieron su origen en la época colonial. Se trata de tierras devueltas a las comunidades y han sido reconocidos legalmente por el Estado mexicano (Bárcenas, 2017), les asignaron tierras para el asentamiento humano, parcelas de trabajo y tierras de uso común (Morett-Sánchez, C. y Cosío-Ruíz, 2017). Estas, al igual que el ejido,²³ se caracterizan como bienes de propiedad colectiva o social, y son inalienables (propio), intransmisibles, inembargable, salvo los casos establecidos en la Ley Agraria (Ley Federal de la Reforma Agraria).

En los núcleos ejidales y comunales existen tres tipos de tenencia de las tierras: las tierras parceladas y certificadas, tierras del asentamiento humano y las de uso común (Mazuera, 2023). Estas últimas son aquellas tierras que no son reservadas por la asamblea para el asentamiento humano, ni destinadas y asignadas como parcelas; constituyen el sustento económico de la vida de la comunidad, y existe un reglamento interno regulado por la asamblea para su uso, acceso y aprovechamiento basado en la Ley Agraria.

El municipio de Zinacantán se conforma por 65 localidades, 29 corresponden al núcleo comunal (comisariados de bienes comunales, 10 de febrero de 2023), entre ellas, la cabecera municipal a la que se conoce como *jteklum*. En *jteklum* están presentes seis tipos de propiedad de la tierra: comunal, ejidal, propiedad privada, la colonia²⁴ y la del gobierno.

En esta investigación se abordó únicamente el núcleo comunal, específicamente la tenencia de la tierra de uso común de la cabecera del pueblo zinacanteco (Figura 2). Esta, además de ser el centro donde emanan las organizaciones religiosas, sociales y políticas, se ha caracterizado por impulsar dos actividades

²³La constitución política de los Estados Unidos Mexicanos reconoce tres tipos de propiedad: propiedad pública, propiedad privada y propiedad social. Esta última se puede dividir en: ejidos, comunidades, afectaciones y colonias (Reyes *et al.*, 2012).

²⁴ La colonia en la cabecera municipal de Zinacantán, le pertenece solo a un grupo de zinacantecos que, hace algunas décadas se organizaron y acapararon parte de las tierras planas y boscosa que le correspondía al Centro de Integración Social núm. 9, Dr. Manuel Gamio conocido como el internado. Según algunos zinacantecos, el inicio de este acaparamiento fue en parte promovido por el programa de reforestación que se llevó a cabo a finales de los 80 en Zinacantán.

económicas de suma importancia para las familias zinacantecas: el turismo y la floricultura. La última, recientemente, promovió la instalación de un mercado de flores.

La cabecera municipal de Zinacantán se ubica a 11 km de la Ciudad de San Cristóbal de las Casas; la mayor parte del valle que lo compone circundan los bosques de uso común. A simple vista se puede observar un solo pueblo, sin embargo, para los habitantes se divide en dos secciones: *ak'ol* y *olon jteklum*. Entre los dos tiene una población de 5575 habitantes (INEGI, 2020).



Figura 2. Núcleos agrarios de la cabecera municipal de Zinacantán Fuente: elaboración Propia con datos de INEGI y CEIEG (2023).

3.7 El terreno de los ancestros: *makbil balamil*

El origen del terreno comunal (en tsotsil *yosil komunal*) en la cabecera municipal, narrada por los propios zinacantecos, tuvo lugar de los primeros pobladores que se asentaron en este valle, no tienen memoria de cuando fue, solo recuerdan las narrativas de los abuelos y abuelas que antes eran tierras libres (carecían de dueños). Estos terrenos han sido ocupados desde antes de la llegada de los españoles, por ello, lo reconocen como el terreno de los ancestros; y ha sido heredado de generación en generación a través de linaje familiar en la mayoría de los casos.

La historia de la tenencia de la tierra del pueblo zinacanteco no puede separarse de los procesos políticos territoriales que han tenido lugar desde el siglo XVI. Por ejemplo, la fundación de los municipios de Los Altos de Chiapas fue resultado de la intervención de los dominicos españoles iniciado en 1545 (Viqueira, 2002). Mas allá de la historia, para los zinacantecos, el asentamiento de los primeros pobladores en la cabecera municipal dio origen, también, a los terrenos de uso común, y tuvo que ver con las formas de apropiarse de los terrenos. Una forma de adueñarse de los terrenos era demostrar que las podían trabajar y cercarlos con vallas naturales:²⁵

Li ba'yi jnaklomaletike jamal ta smakik, buch'u sk'an tsake, ta stsak, jamal li osile, ch'abal yajval, me xmak a vu'un li osile mako ti bu k'al xmak a vu'une, buch'u sk'an chbat ta te'tike ta xbat. Pero k'alal ochtal li reforma agrariae ja' te stsak smelol jutuk xch'akulanik ja' kom k'uch'al terreno solar, parcelario, oy uso komun (yaloj R. Hernández ta jtob yuilal julio ta 2023).

[Los primeros pobladores ocuparon los terrenos, los campos. Y cualquier persona podía ocuparlos, no tenía dueño, si puedes cercarlos (cercarlos para el acaparamiento) lo cercabas la extensión que quisieras. Pero cuando llego la reforma agraria fue en donde hubo orden un poquito, repartieron los terrenos, entonces quedo dividido los solares, el parcelario y el de uso común (R. Hernández, comunicación personal, 20 de julio de 2023)].

En ese entonces, los terrenos cercados fueron los más aptos para el trabajo agrícola, la siembra de milpa y la construcción de viviendas, ya que eran los terrenos más planos, con poca pendiente y los menos pedregosos. Pero con el tiempo, esta práctica fue limitada. Los ancianos zinacantecos decidieron prohibir el acaparamiento de estas tierras, y así surgieron las áreas conocidas hoy en día como *komon osil*, *yosil jteklum*, *yosil jlumaltik* o *sobra osil*, estos términos refieren al terreno (o los terrenos) de uso común. El término más comúnmente utilizado para referirse a los terrenos de uso común es el *yosil jteklum*.

²⁵ Los cercos naturales era una práctica que se usaba con frecuencia como evidencia de que esas tierras ya estaban siendo ocupados por algún zinacanteco. Sembraban maguey, colocaban piedras, o bien, doblaban árboles (*pakbil te'*) en el perímetro del terreno.

Los terrenos de uso común son los que, en su mayoría, no son aptos para la producción agrícola, presentan pendientes muy pronunciados, son áreas boscosas fragmentadas. Para nuestro caso, solo nos enfocaremos en la superficie de uso común que son zonas boscosas, a la que denominaremos bosques de uso común. Estas áreas tienen nombres específicos descritos por las zinacantecas y los zinacantecos: *ya'al uch* ('agua de tlacuache'), *chik'om met* ('lugar donde se hornea el maguey'), *xokomaltik*, *chok'o*, *tsemen vits*, *va'al ton* ('piedra parada'), *ninab chilo'* ('manantial chilo'), *xlok' yo'on ton* ('piedra con el corazón afuera'), *xan kixtoval* (San Cristóbal), *mukenal* ('panteón'), *yok sisil vits* ('pie del cerro sisil') y *cha'yom k'aep* ('vertedero'), entre otras.

3.8 Bosques de uso común: *yosil jteklum*

La zinacanteca y el zinacanteco siempre se refiere a *yosil jteklum* cuando se le pregunta por sus bosques de uso común. No obstante, algunos emplearon el termino *kolem te'tik*,²⁶ pero, para hacer referencia a los bosques de uso común, es importante y necesario mencionar en dónde se ubican. Así, tienen presente que los bosques de uso común se sitúan en el *yosil*²⁷ *jteklum* (Figura 3), y para ellos es una propiedad colectiva.

²⁶*kolem te'tik*, la traducción directa de este término al español sería "árboles libres o sueltos", en este caso, se puede interpretar como "bosques sin dueño". Sin embargo, no se puede hacer referencia solamente como árboles libres, o bosques sin dueño, sino que es importante y necesario mencionar en dónde se sitúa.

²⁷ El termino *yosil* viene de la palabra *osil*. *Osil* es el espacio que se relaciona con la presencia de los ojos de agua, bosques, cerros, etcétera (Figura 2). El *osil*, desde el punto de vista físico, es la categoría contenedora de los elementos naturales, por ello, al referirse a cada una de ellas, ya sea para su ubicación o utilidad, es entendido desde esta relación. De esta manera, al tratarse de los bosques de uso común se entiende que se encuentra en el *yosil* ('terreno de alguien') u *osil*, en este caso en el *yosil jteklum* o *komon osil* ('terreno de uso común').

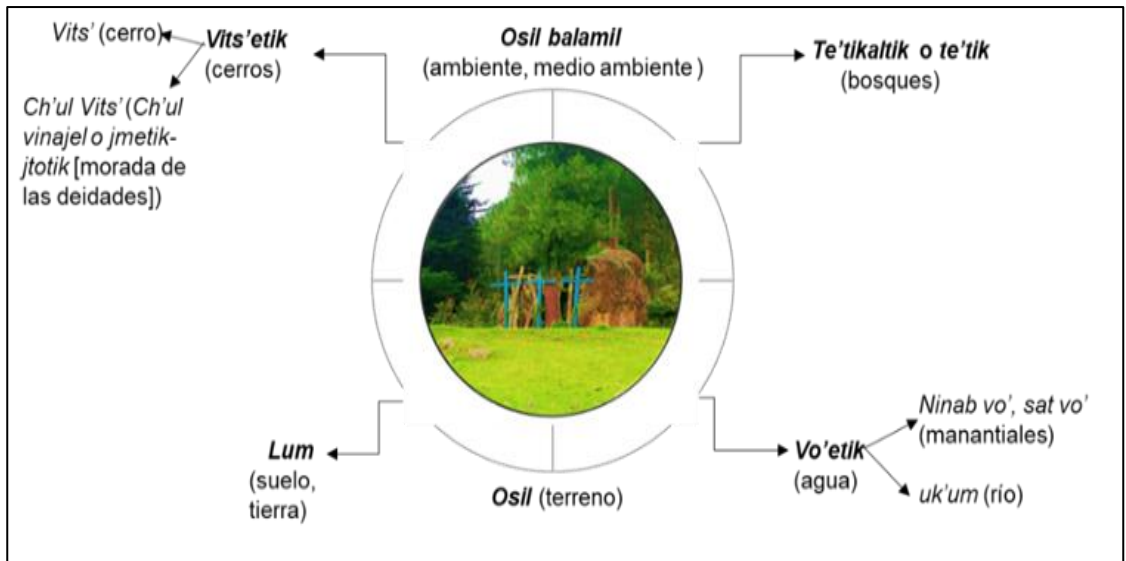


Figura 3. La relación del *osil* (terreno) con otros elementos del medio ambiente (*osil balamil*). Imagen de tres cruces en la cabecera municipal Zinacantán.
Fuente: elaboración propia.

Las diversas reglas de uso y acceso de los bosques de uso común se determinan a nivel de asamblea, en la que únicamente participan hombres. La máxima autoridad para administrar los bosques de uso común después de la asamblea son los comisariados de bienes comunales (Figura 4); entre sus múltiples actividades incluye la intervención de las diferentes situaciones relacionadas con los terrenos de bienes comunales y vigilar los bosques de uso común.

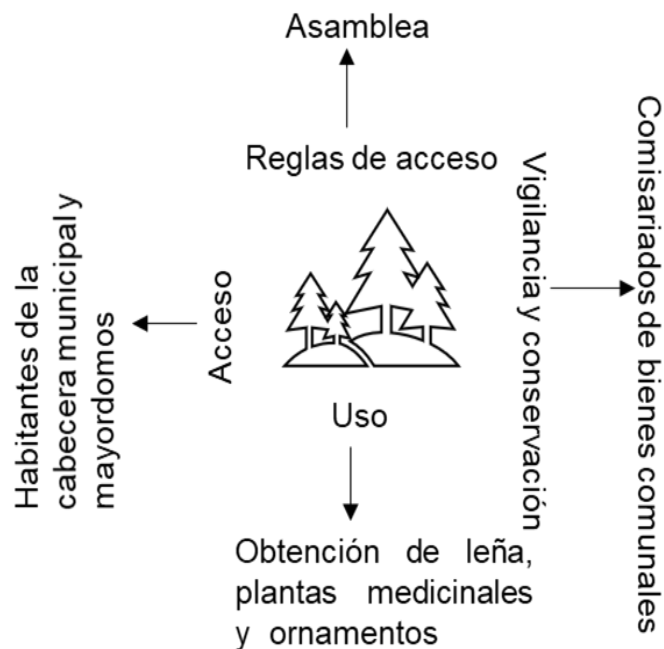


Figura 4. Esquema organizacional de uso y accesos de los bosques de uso común en la cabecera municipal. Fuente: elaboración propia con base a la información obtenida en campo.

Las reglas parecen muy simples: nadie puede hacer uso de los bosques para beneficio personal, hacer cosas indebidas (quemar, o talar grandes cantidades). Pues, tienen un solo propósito común, su uso se limita a la comunidad, por ejemplo, si se necesita un espacio para construir un tanque de agua, o si se ocupa madera para las iglesias, la misma se usa para abastecer de leña a las familias y los que tengan un cargo religioso, así como proveer de plantas ornamentales y medicinales para las diversas rituales y ceremonias que se llevan a cabo en la comunidad y en las familias.

Para la obtención de la leña y las hojas de los pinos sólo se debe aprovechar las ramas de los árboles. El acuerdo establecido para la carga de la leña solo debe ser en mecapan.²⁸ Sin embargo, con la introducción de los mototaxis en el 2014

²⁸ La carga de leña en mecapan en los diversos acuerdos que han tenido a través del tiempo ha sido muy variada, unos mencionaron que antes acordaron una carga por persona en cada familia por día, pero otros dijeron que son de dos a tres cargas al día. Esto se debe a las distintas

algunas familias comenzaron a ir a los bosques de uso común con más frecuencia y a transportar la leña en mototaxis o automóviles. Esto provocó inconformidad a la población y autoridades debido a la disminución y fragmentación acelerada de los bosques, así que, acordaron multar a las personas que se sorprendan trasportar leña en mototaxis, con excepción a los que tengan un cargo religioso.

Las reglas existen únicamente en palabras y en la memoria, porque normalmente, no están escritas; salvo situaciones en las que deba redactarse un acta de acuerdos. Por ello, las zinacantecas y zinacantecos normalmente los conocen como acuerdos y no como normas o reglas. Las sanciones por incumplimiento van desde pagar una multa²⁹ y la cárcel.

Los bosques de uso común no cuentan con ningún documento que avale que es de propiedad colectiva, tampoco los zinacantecos tienen idea de cuántas hectáreas existen bajo esta categoría, incluso, los más jóvenes desconocen su ubicación. Para muchos zinacantecos, el no contar con un documento que avala que es propiedad colectiva los bosques de uso común —*yosil jteklum*— ha sido objeto de irregularidades a lo largo del tiempo. Aseguran que algunos zinacantecos se han aprovechado apropiándose de ella sin que se les reclame. Por esta misma razón, algunas localidades como *Xulvo'* se han preocupado por el desconocimiento y de las irregularidades que surgen alrededor de ella, como se detalla en la siguiente narrativa:

Ch'abal to'ox svunal, mu stak' na'el jayib hectárea oy. K'ajom jna'ojkotik ta jol ko'ontikotik, ta xkaltikotik ti oy komon osil ku'untikotike. Ja' yech un, k'alal ch'abal svunale me oy much'u sts'akinoje oy onox much'u ta xelk'an li osile. Oy bu k'otem ta pasel yech...pero ja' xa ti k'u x-elan ta snopik jujun paraje, me chich'ik ta muk, ja' xa ta snopik li komunaletike, li representanteetike, li paraje (yaloj R. López, buluchib yu'ilal septiembre ta 2023).

situaciones que se presentan por cada periodo de cargo que asumen los comisariados comunales. El cargo de ser parte del comisariado comunal tiene una duración de tres años.

²⁹ La multa a pagar es variada, depende de los acuerdos que se tomen en la asamblea y el tipo de delito o incumplimiento dentro de los acuerdos establecidos. La multa puede ser de 500 pesos en adelante.

[No tenía documento, no sabemos cuántas hectáreas son, solo sabemos en nuestra memoria, en nuestras palabras que tenemos bosques uso común. Además, sin documento, si alguno colinda con los boques de uso común puede acaparar una fracción de ella sin que nos demos cuenta, como ha sucedido en otras partes... pero depende del interés y de los acuerdos de los comisariados, de los representantes y de la asamblea de cada localidad (R. López, comunicación personal, 11 de septiembre de 2023)].

Lo anterior, desde el punto de vista de los zinacantecos, se debe a la falta de interés y el desconocimiento que se tiene con relación a los bosques de uso común por parte de la población y de los comisariados de bienes comunales. Principalmente de las autoridades que compone la vigilancia de los bosques de uso común, quienes son los encargados inmediatos de vigilar y resguardarlo.

Por otro lado, los bosques de uso común no solo son propiedad de la comunidad, sino también parte del patrimonio colectivo de la población zinacanteca; ya que en ella realizan algunas actividades, como rituales, el abastecimiento de leña, plantas medicinales, alimentos y adornos para las diversas celebraciones de la comunidad y de las familias. Además, preservan los caminos ancestrales que conecta a otras localidades y los ojos de agua. Pero, desde algunas décadas, los bosques de uso común han sido alterados debido principalmente al crecimiento poblacional; lo que también ha afectado algunas de las prácticas, como el proveer de leña a las familias y la desaparición de los ojos de agua.

3.9 El incremento de la población y los bosques de uso común

Las zinacantecas que acceden a los bosques de uso común para extraer leña, recuerdan que antes de los años ochenta, podían conseguir la leña fácilmente sin necesidad de ir más lejos. También recuerdan que abundaban muchos encinos (*Quercus*), pero que debido al aumento poblacional los bosques de uso común se degradaron y fragmentaron; dejaron solamente aquellas partes de difícil acceso y cercanas a los lugares sagrados. Y fue:

Vokol xa ta tael li si'e, k'unk'un i laj ku'untik li te'etike, yu'un ti vo'nee nakato'ox si' ta jtunestik jkotoltik, k'usuk noxtok un li p'olotik, va'i un mu xa xk'aktik ch'iuk tal li te'etike, ta jbojtik li sk'elomtake, li bik'tal t'etike (yaloj M. Pérez, vaxaklajuneb yuilal abril ta 2023).

[Cada vez fue más difícil conseguir leña, ya que en aquellos tiempos todos dependían solamente de la leña para cocinar, además, nos fuimos aumentado más y más lo que dio una continua y acelerada degradación de los bosques, y fue cada vez más difícil permitir la regeneración de los árboles (M. Pérez, comunicación personal, 18 de abril de 2023)].

La causa principal de la disminución de los bosques de uso común se le atribuye al aumento de la población. Aseguran que, en décadas anteriores, los zinacantecos solo empleaban la leña para cocinar sus alimentos; y la demanda aumentó cuando la población creció, lo que vino a afectar los bosques de uso común, pues, “al haber más zinacantecos, abrieron otros espacios para sembrar más milpa, demandaron mayor cantidad de leña y madera para la construcción de casas” (Juan, 22 de julio de 2023).

El aumento poblacional representó la eliminación de árboles grandes y la fragmentación de los bosques de uso común, el cambio del paisaje, así como la escasez de leña y de algunas especies de plantas y animales que tienen alguna importancia para la población. Hoy en día, las zinacantecas y zinacantecos adultos conciben un empobrecimiento de la riqueza que componía los bosques de uso común de la cabecera municipal:

Oy to'ox k'usi oy ti vo'onee, stato ox ta ilele li jtote li te'tikal chitom, te'tikal chij. La vie ch'abal xa k'usi oy, ch'ay li te'etike, i laj. Li vo'ne krichanoe ch'abal ep, le'nox nopol ta sta li si'ike. Le'ta sbelel pat-osile ep to'ox te'tik, oy ta jmek li si'e, kolem te'tike. Pero, stsobsba cha'chop li jsi'bile: ta pat-osil i ta ok'ol jteklum, la vie li ak'ol jteklume li pat osile ta snup saba ta be, laj un, ch'abal xa, naka xa vach', jich'il vach'. Laj li muk'tik te'etike cha'bal xa k'usi más oy, ch'abal xa ta tael li te'tikal tuixe, li checheve, yisim chije (yaloj Rosa de la Cruz ta volajuneb yuilal julio ta 2023).

[Antes había muchas cosas dice mi papá, había jabalí, venado. Hoy en día ya no hay nada, porque ya no hay árboles. Además, antes, no había

muchas familias y la leña se podía conseguir fácilmente. Por el camino de Pat-osil había muchos árboles, mucha leña en los bosques de uso común. Pero cuando la gente comenzó a venir de Pat-osil, de *ak'ol jteklum* se acabó, ya no hay nada, solo queda las ramitas, la leña ya solo es ramita de los brotes. Y como ya no hay árboles grandes tampoco podemos encontrar el cebollín de monte, *chechev*, *yisim chij* (hongos silvestres comestibles (Rosa de la Cruz, comunicación personal, 15 de julio de 2023)).

El empobrecimiento de los bosques significó la escasez de especies de plantas y fauna, y la desaparición de hongos comestibles. En la lógica de los zinacantecos es que, al no existir árboles grandes (principalmente encinos), las pocas especies de plantas que eran comestibles o tenían algún uso se extinguieron, y desaparecieron algunos ojos de agua que se conservaban entre los árboles.

En los últimos cinco décadas ha habido un aumento poblacional como se demuestra en la siguiente figura:

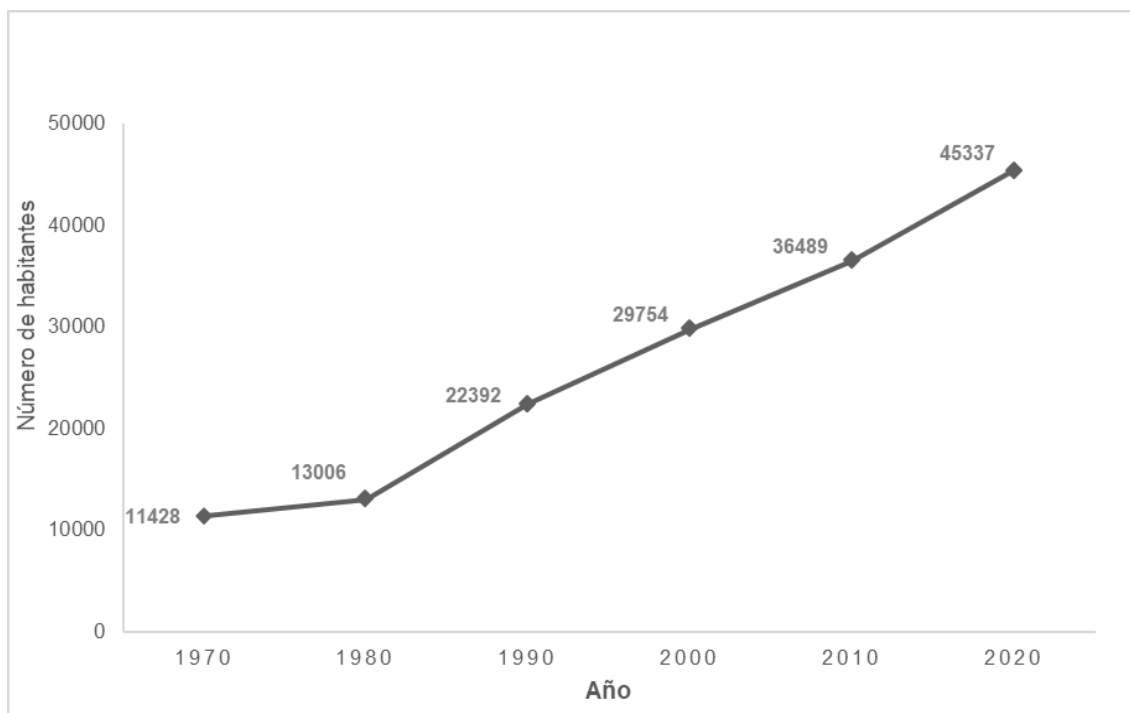


Figura 5. Crecimiento poblacional en cinco décadas. Fuente: elaboración propia con los datos del Subsistema de Información Demográfica y Social (INEGI, 2020).

En cinco décadas la población casi se cuadruplicó, incrementó en un 296 % lo que quiere decir que hubo más habitantes que demandaron bienes naturales y servicios. Por una parte, la presión ante la falta de tierra fue cada vez más notoria, el valle de la cabecera municipal de Zinacantán se cubrió de casas —e invernaderos— (Figura 6) y la población empezó a demandar tierras en ladera y en lugares montañosos.

Por otra parte, según Mariano Arias, tras observar la falta de leña y árboles en los bosques de uso común, los zinacantecos aprovecharon el programa de reforestación que promovió el gobierno en los años 80.³⁰ Mariano Arias, conocido como Marian *K'ojcho*, encabezó y gestionó en las instancias gubernamentales el proyecto de reforestación:

³⁰ Este comentario coincide con lo registrado por Laughlin (201, p. 26).

Jpaskotik reforestar yu'un ch'abal te'etik, naka tontik, mu nan xch'i li te'etike, ja' linaka tsa' si' li krixchanoe ja' ch'abal o lo te'etike naka vach'tik. Pero tun k'uchal sa'ob abtelli ts'un te'e, ta xi tojekotik li much'utik abtejike. Li' mismo spasik li planta xtoke, xbat sa'ik tuluk'al toj (yaloj Marian K'ojcho, ta chib xcha'vinik ta yuilal julio ta 2023).

[Reforestamos porque no había árboles, los árboles ya no llegaban a su madurez porque la gente buscaba leña constantemente. Pero, el programa de reforestación también sirvió como fuente de empleo, nos pagaban por reforestar. Acá mismo germinábamos los arbolitos... (M. Arias, comunicación personal, 22 de julio de 2023)].



Figura 6. Cambios en paisaje de la cabecera municipal de Zinacantán. Fuente: imagen a la izquierda del Acervo Fotográfico del INPI, s.f.; imagen a la derecha por J. Cruz, 04 de diciembre 2023.

A partir de entonces, junto con las autoridades de bienes comunales acordaron no talar los árboles, principalmente los árboles de pino, y fueron vigilados por un tiempo por las mismas personas quienes participaron en la reforestación; esta restricción formaba parte de los reglamentos del programa de reforestación. Las personas que eran sorprendidas, principalmente mujeres, les confiscaron los machetes, en ocasiones, las hacían pagar una multa. Aseguran que a partir de la reforestación hubo mayor restricción en el acceso a los bosques de uso común durante muchos años, y hasta la fecha se prohíbe talar los árboles de pino. Por lo que año tras año, al celebrar del día de muertos, los comisariados de bienes comunales, en conjunto con los representantes de la cabecera municipal,

recuerdan a las habitantes solo aprovechar las hojas y las ramas, y no talar dichos árboles.

3.10 Bosques de uso común y las fisuras en su manejo: se rompieron las reglas

Los zinacantecos adultos y ancianos recuerdan que en los bosques de uso común había árboles de gran tamaño, epífitas, bromelias, orquídeas y otras especies de plantas. Al respecto, en el estudio realizado por Seidl y colaboradores (2011), señalan que:

En Zinacantán cabecera el cambio de los bosques inició hace mucho tiempo, aproximadamente cuarenta años o más, mucho antes de la introducción de la floricultura. Solo las personas muy mayores recuerdan todavía cómo era el bosque antes en ese lugar y adjudicaron la pérdida del mismo al crecimiento demográfico y el avance de la mancha “urbana” (Seidl *et al.*, 2011: 107).

Estos autores se basaron en las entrevistas realizadas a las personas de más edad en cuatro localidades de Zinacantán, entre ellas la cabecera municipal. Ellos concuerdan que el panorama de los bosques en el pasado era completamente diferente al que existe hoy en día. En este cambio, no solo tuvo que ver el aumento poblacional, sino también la fragmentación de la colectividad por la intervención de los partidos políticos. El partido establecido en las comunidades de Los Altos de Chiapas fue el Partido Revolucionario Institucional (PRI), este partido era el partido oficial de México (Henríquez, 2000).

En Zinacatán, el PRI había sido el partido único desde su establecimiento (Collier, 1995), se puede decir que la población de los votantes se mantuvo unida, en el sentido de que no había subgrupos al interior de Zinacantán (inicios de los años 40 aproximadamente), esto generaba una colectividad dentro del municipio que permitía llegar a acuerdos y acatar reglas que en asamblea se establecen.

Al interior de Zinacantán la colectividad significa unión, fortaleza, orden y tranquilidad para la comunidad. Sin embargo, esta se fisura cuando se forman subgrupos dentro de ella. Es decir, cuando en su interior surgen conflictos, imponen determinadas diferencias que se basan en intereses económicos y políticos. Debido que, a lo largo del tiempo, han surgido actores como agentes que promueven y reproducen cambios al interior de la sociedad zinacanteca (Llanos, 2005). En su mayoría inclinados en buscar oportunidades y espacios por intereses personales. Dichos agentes son los denominados *Moletik* (líderes o caciques) en la que se caracterizan por tener seguidores (Collier, 1995):

Ta yutil jlumatike oy control, ja' li caciquismo, li moletik ta vo'onee i k'alal to tana ja' chich' ch'unbel li k'usi chalike, me oy k'usi yalik li más kremotike muk'u tsakbil porque li moletike oy sjolik k'u x-elan ta spasik ta mantal li krixchanoetike. Yecho' un, li k'usi yalike ja' chk'ot ta pasel (yaloj Manuel González, ta chib xcha'vinik yuilal julio ta 2023).

[Dentro de nuestra comunidad existe control, porque existe el caciquismo, los *moletik* de antes imponían o imponen, lo que ellos decidían eso se hace, si opinan los más jóvenes no se les toma en cuenta porque los *moletik* tiene estrategia dentro de la asamblea para callarlos, de esta manera, la opinión de ellos triunfa sobre otras opiniones (Manuel González, comunicación personal, 22 julio de 2023)].

La división colectiva, también, tuvo consecuencias en los bosques de uso común, debido que ya no hay consensos colectivos por la división social que se ha generado a través de los partidos políticos. Esto, representó para la sociedad un debilitamiento en los distintitos acuerdos legitimados, y fracturó el compromiso de las personas hacia la colectividad. Pues ya no existe una sola colectividad y una sola autoridad, sino grupos que reconocen a de distintas autoridades.

El partido PRI en Zinacantán, era un partido hegemónico, pero con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN), en 1976, más tarde la Revolución Democrática (PRD), en 1995 (Collier, 1995), generó fisuras dentro del tejido social y los partidos se convirtieron en parte de la vida cotidiana y esto afectó las formas de tomar decisiones y, de alguna manera, regular las acciones hacia los bosques de usos común:

Lavie, li ta te'tik yo' komon osile ch'abal xa k'usi oy, naka xa unen te'etik. K'alal chi ech' ta xanvil ta bee naka to'ox muk'tik te'etik. K'usuk más to'ox cha'bibil ti vo'ne'e, stak' onox jsa'tik un, pero ja' nox li sk'obtak li te'e, ja' yech lok'em mantal. Pero, k'unkun i cha'y ku'untik un, ja' k'ucha'al i ch'ak li krixchanoe skoj li partidoe (yaloj A. Pérez, vo'ob 5 yuial julio ta 2023).

[Hoy en día, nuestros bosques de uso común ya casi no hay nada, ahora puro arbusto. Antes cuando yo pasaba por ahí eran árboles grandes, se cuidaban, se vigilaba. Se podía cortar, pero sólo las ramas y no el árbol; eso era el trato. Pero el acuerdo se debilitó cuando la gente se dividió por el partido (A. Pérez, comunicación personal, 05 de julio de 2023)].

Antes de la formación de subgrupos por partidos políticos, las familias zinacantecas se sostenían bajo un solo concepto de territorialidad común, que de una y otra forma regulaba y ordenaba la vida social, desde la cosmovisión, al asumirse como descendientes de dioses ancestrales (Vogt, 1979). El aprovechamiento de los bosques estaba regulado bajo la vigilancia de las autoridades comunales y de los propios ciudadanos. Las reglas limitaban su uso a la recolección de ramas y cuidaban de limitar su corte. Pero esto, se debilitó cuando se crean divisiones económicas y políticas internas que relativizaron esos mandatos sociales. Y en la medida en que los valores de la economía de mercado han penetrado a través de la floricultura de exportación, y el crecimiento de población a la migración. Los consensos internos sobre el manejo de los bosques de uso común se debilitaron y esto da lugar a su deterioro.

Para muchos zinacantecos, esta situación ha representado un desorden social, como se ilustra en la siguiente narrativa:

K'usi chal li krixchanoetike: ak'u spas li presidente, ja' stu, ja' chtojeo li yaj ambteltake, xi'ik. ¿K'usi stak' jpasitik un? ¿Much'u xu' jtsaktikta k'op un? Bak'intike ta stsak sbaxa ta partidoun. Ak'ume oy akuerdo ta jote, ta jote ch'abal, oy o choque, yech'o, cha'bal much'u ta xch'un, much'u ta spas, ch'abal respeto, jinil vuk'ulotik-o (yaloj Manuel Hernández, vo'ob cha'vinik ta yuial mayo ta 2023).

[La gente que dice: que lo haga el presidente, para eso lo pagan, para eso tiene trabajadores. En este caso, ¿qué podemos hacer?, ¿con quién vamos en contra? Y a veces, se van por partidos, aunque, por un lado, lleguemos a un acuerdo, pero los de otro grupo dicen no; hay un choque

siempre, por eso nadie cumple, nadie respeta, vivimos todos desordenados (Manuel Hernández, comunicación personal, 25 de mayo de 2023)].

3.11 La transición del sistema milpa y el desarrollo económico basado en la floricultura

Antes de la llegada y consolidación de la floricultura, los zinacantecos habían desarrollado su propia tecnología agrícola a través del sistema milpa, que consiste en la asociación de cultivos de maíz, frijol, calabaza, entre otros. Las prácticas agrícolas dependían principalmente de los factores naturales, de la utilización de herramientas manuales y la selección de semillas adaptadas a las condiciones locales, de tal forma que, los tsotsiles desarrollaron un amplio conocimiento sobre las condiciones físicas y bióticas del medio ambiente local, dió origen a una agricultura de temporal propia de Los Altos de Chiapas (Alemán y López, 1989).

Las actividades agrícolas han estado estrechamente relacionadas con el uso de las áreas boscosas mediante la rotación de tierras bajo el sistema Roza-Tumba-Quema (R-T-Q).³¹ Anteriormente los periodos de rotación eran prolongados (de 25 años a más) lo que permitía la regeneración de los árboles conformado nuevamente un bosque. Pero, a través del tiempo, los periodos se acortaron debido principalmente a la escasez de las tierras, al aumento poblacional y la llegada de nuevas lógicas de producción agrícola (Alemán y López, 1989), lo que ha impactado notablemente en los ecosistemas forestales.

Hasta antes del siglo pasado, la mayor parte de las familias zinacantecas se dedicaban a la siembra de maíz bajo el sistema milpa basado en la R-T-Q (Collier, 1989). Esta actividad productiva se consolidó durante varias décadas, incluso, era una actividad próspera para muchas familias zinacantecas en tierras

³¹ El Sistema Roza-Tumba-Quema (R-T-Q), que a mi punto de vista sería T-R-Q, es un sistema de producción eficiente y duradero con un periodo de descanso largo que se practica principalmente en el sistema milpa. Esta, favorece el desarrollo de la sucesión secundaria y la estructura de la vegetación forestal, protege y enriquece el suelo (Alemán, 1989).

bajas (*olon osil*) (Collier, 1989). Para su desarrollo se requería de mano de obra por lo que las familias optaban, ya sea, por contratar a otros zinacantecos y campesinos provenientes de San Juan Chamula, o realizaban el cambio de mano o mano vuelta. Esta última era una forma de organización social que facilitaba el desarrollo de la agricultura de temporal.

Por otro lado, a mediados del siglo anterior, con la introducción de árboles frutales como la pera, ciruela y durazno, impulsada por el INI (Instituto Nacional Indigenista), los zinacantecos comenzaron a diversificar el uso de sus espacios (parcelas); los traspatios y los bosques se fusionaron con la milpa y con las variedades de árboles frutales. La introducción de árboles frutales, aparte de abrir otras zonas boscosas, promovió la construcción de canales de agua conocidos como *ulbal* para su riego. Además, contribuyó a la movilización de los zinacantecos a los mercados locales para su venta, combinaron con la venta de plantas medicinales y flores silvestres; lo que, posiblemente, más tarde impulsó a los zinacantecos a cultivar flores de corte, ya que, a diferencia de los árboles frutales, la producción de flores es en menor tiempo.

La reproducción social de la mayoría de la población se basaba en cultivos de subsistencia como el maíz, la venta frutas, hortalizas, en la incipiente de la floricultura, y la venta de la fuerza de trabajo por lo que migraban a otros lugares (Rus y Collier, 2002; Collier, 1989; Alemán y López, 1986). Esta última, en aquellos tiempos, representaron una etapa de reproducción social muy difícil, debido a que durante meses algunos hombres zinacantecos y algunas familias completas tenían que abandonar sus tierras, sus casas y la comunidad para ir a trabajar. En consecuencia, se daba el abandono y la falta de convivencia familiar y colectiva. Además, en su condición de indígenas enfrentaban diversas situaciones (Desconocimiento del lugar y la dificultad de relacionarse) por no hablar bien el español (Benito de la Torre, julio de 2023). En el caso de los hombres que migraban hacia las ciudades, ya sea dentro o fuera del estado, sufrían por no tener un espacio donde dormir, por consumir alimentos que no acostumbraban y por abandonar a su familia por periodos largos.

Por ello, la introducción de la floricultura significó para los zinacantecos el fin aparente de las dificultades y sufrimientos que experimentaron los abuelos y padres. Esta actividad ha sido una fuente de trabajo familiar que permite obtener ingresos a corto plazo, a diferencia del maíz. Los primeros zinacantecos que lograron consolidar la floricultura a nivel familiar ya no tuvieron que migrar a otros lugares, lo que hizo que otras familias se fijaran y se sumaran a esta actividad.

Con el paso del tiempo, el número de familias dedicadas a la floricultura aumentó —particularmente se sumaron las familias de las localidades aledañas a la cabecera municipal— y con ello la demanda de madera para la construcción de invernaderos, dado que la floricultura se convirtió en una actividad agrícola protegida. Esto ocasionó mayor demanda de madera y al mismo tiempo demanda de terrenos como espacios para la construcción de invernaderos, lo que hizo que se ocuparan al máximo los terrenos de cada núcleo familiar zinacanteca. Como señala Andrés: “Si una familia tiene bosque en su terreno, pero tiene oportunidad de sembrar flores ahí, pues prefiere construir invernadero, porque los bosques no dan dinero, pero las flores sí” (A. de la Torre, comunicación personal, 03 de agosto de 2023).

De esta manera, las áreas boscosas que fueron desplazadas para el desarrollo de la floricultura han sido aquellas que estaban dentro de los terrenos familiares. Para las familias, el tener bosque representa un espacio improductivo, por ello, prefieren perder sus árboles para poder generar dinero con otros cultivos como la siembra de flores. Con la floricultura se han aprovechado al máximo las superficies boscosas, y en los terrenos en donde no hay agua han implementado los pozos profundos para la obtención de dicho líquido. Esta dinámica demuestra la habilidad de los zinacantecos en resolver los problemas de escases del agua y lograr un espacio seguro de trabajo y asegurar un ingreso económico continuo.

La floricultura se convierte en “un sector agrícola que trasciende significativamente la economía local, principalmente en las dos últimas décadas, ha tenido a su vez un desarrollo vertiginoso que ha provocado la transformación del paisaje local” (Martínez, 2015: 154), reemplazaron al cultivo de maíz y los

árboles frutales. Algunos autores como Martínez (2010; 2015) y Díaz (1995), reconocen diferentes etapas del desarrollo de la floricultura en Zinacantán. Las caracterizan en cinco etapas:

Etapa uno (antes de 1970): producción a cielo abierto con una tecnología rústica y como actividad agrícola complementaria; etapa dos (1970 a 1980): la producción de flores inicia bajo la lógica del paquete tecnológico. Las flores como azucenas, margaritas, entre otras, se cultivan a cielo abierto, pero con un sentido más comercial; en la etapa tres (1980 a 1990), la actividad se vuelve intensiva a través de producir bajo invernaderos rústicos, se utiliza la madera para construir la infraestructura y lograr mayor productividad y competitividad; etapa cuatro (durante 1990): se caracteriza por la incorporación de cultivos de rosas, con la que se logra mayor productividad, rentabilidad y se abren nuevas posibilidades de mercado; etapa cinco (2000): se define por la asistencia técnica y por los proyectos productivos mediante la intervención estatal del gobierno que brindó créditos y promovió el cultivo de rosas y otras flores exóticas (Martínez, 2015).

Durante la segunda década del siglo XXI se observa una sexta etapa que se caracteriza por el control del proceso productivo, que va desde la preparación de plántulas y semillas, la producción, hasta la comercialización y la organización de un mercado local en el que se venden y se distribuyen diferentes variedades de flores producidas en Zinacantán y traídas del estado de México.

El desarrollo de la floricultura provocó una nueva presión hacia los bosques, que si bien, fueron áreas boscosas desplazadas que están dentro de la propiedad familiar y no en los bosques de uso común de la comunidad, aunado al aumento poblacional y el auge de la floricultura han afectado el territorio. La floricultura no solo ha traído cambios en el paisaje, sino también en la cultura, organización social y hasta en sus sistemas normativos (Burguete, 2000).

Al inicio, los zinacantecos trataron de sostener las mismas prácticas y dinámicas de trabajo en la floricultura como en el sistema milpa, como los rituales que realizaban al inicio de la siembra, el cambio de mano vuelta, entre otras; pero estas, con el paso del tiempo, estas prácticas comenzaron a debilitarse, ya que

los zinacantecos se especializaron cada vez más en el desarrollo de esta actividad mediante la implementación de paquetes tecnológicos³² que les ha permitido sostener y crear un trabajo con el esfuerzo familiar, algunos hasta crear una microempresa. De esta manera, la siembra de flores se convierte en una de las actividades económicas más importante a nivel familiar y del municipio hasta hoy en día. Sin embargo, esta actividad, sumado al crecimiento poblacional y la fisura del tejido social han afectado notoriamente el paisaje del territorio zinacanteco.

3.12 La actividad económica de la floricultura: una fisura en el *talel kuxlejal*

El desarrollo económico de la cabecera municipal de Zinacantán y de las localidades aledañas se ha basado en la floricultura desde hace más de cincuenta años, a su vez esta actividad ha causado no solo una fisura en las relaciones sociales y en la construcción de la organización social, sino también, ha afectado los bienes naturales como los bosques, el suelo y el agua.

La comunidad, como sabemos, se organiza bajo dos principios: uno por el sistema religioso y otro por la organización civil; cada uno de estos tiene un conjunto de reglas y normas (Burguete, 2000). La organización religiosa es la que se fundamenta, por una parte, desde la concepción de los propios zinacantecos y está imbricada con los elementos de la naturaleza, acompañada de poderes sobrenaturales (Sheseña, 2009), y de prácticas tradicionales. Mientras que, el sistema de organización civil nace y es producto de distintos procesos histórico-sociales, tales como la llegada de los españoles, las reformas, la entrada de los partidos políticos, entre otros.

³² El paquete tecnológico permitió reducir el tiempo de trabajo en la preparación del suelo, en la fumigación y fertilización usaron maquinarias especializados para cada una de estas actividades, dejaron un lado el azadón y la mochila aspersora. Para la construcción de invernaderos cada vez más se inclinan a la infraestructura de metal o fierro, y contratan personal especializado para este tipo de infraestructura.

Ambos, tanto el religioso como el de la organización social constituyen un entramado de representaciones sociales que dan vida a las diversas creencias, costumbres y tradiciones, así como formas de hacer y actuar; este conjunto integra el *talel kuxlejal* de las zinacantecas y los zinacantecos. Como se explicó en el apartado anterior, el *talel kuxlejal* se fundamenta por dimensiones que han sido creados y recreados por los ancestros y ancestras. Estas dimensiones se expresan en reglas y normas, en creencias y prácticas cotidianas, que han sido legitimadas a través del tiempo. A partir de estas se estructuran las organizaciones sociales y religiosas, determinaron así la conducta y las prácticas de cada miembro (Castorina, 2016; Jodelet, 1986).

No obstante, las diversas dimensiones del *talel kuxlejal* están experimentando alteraciones, principalmente por el desarrollo económico impulsado por la economía del mercado vinculado a la floricultura. Hoy en día, los zinacantecos están más preocupados por cultivar flores para obtener y acumular dinero, y adquirir bienes materiales; dado que esta actividad les permite tener recursos materiales por lo que obliga a las familias a invertir sus bienes naturales como la tierra, agua y bosques.

Estos cambios se manifiestan en el sentir, pensar y practicar de las personas; es decir, constituyen nuevos valores, orientan nuevas prácticas, dado que entran en juego otros intereses (Herner, 2010). Ante esto, rompen el compromiso y la relevancia de la convivencia y armonía en colectivo, ya que se ha vuelto cada vez más complicado asistir a las asambleas para discutir y analizar las diversas situaciones que se presentan en la comunidad. Las multas se han convertido en un mecanismo para asegurar la participación en las reuniones, con sanciones que van desde 100 hasta en 500 pesos. Según Pedro: “Si no hay multa la gente no se va a las juntas; solo con la multa se presenta la mayoría” (P. Vásquez, comunicación personal, 12 de noviembre de 2023).

También, ha resultado complicado cumplir con los diversos compromisos hacia la comunidad: “Aunque nuestro trabajo como comunales es vigilar que no tale, pero es complicado... no da tiempo siempre estar pendiente, porque tenemos

trabajo también” (H. Vázquez, comunicación personal, 10 de marzo de 2023). Así mismo ha sido complicado sostener algunas prácticas para la regeneración de los bosques:

Li moletike tsutik sk'elik li te' yo'bu slomesojike, ta me xlok'tal sk'elom li te'etik bojbile, ba xch'ulik, chiktaik chib oxib li sk'elome yo' xch'io muye.
¿Lavie much'u xa yech ta spas? Ch'abal xa, ja' xa más batem ta ko'ontik li kabteltike (yaloj Mariano de la Cruz ta vo'ob xcha'vinik *yuilal* mayo ta 2023).

[Antes, los viejos zinacantecos regresaban a ver el trunco del árbol que talaron, porque les salen los brotes después de un tiempo, y ellos con el machete dejan entre dos o tres brotes para asegurar su crecimiento. Ahora ¿quién lo hace?, ya nadie, nos ocupamos más en nuestros trabajos (Mariano de la Cruz, comunicación personal, 25 de mayo de 2023)].

Para Mariano de la Cruz, el trabajo ha representado la eliminación de ciertas prácticas, como el cuidado de los árboles en los bosques. Además, en las distintas situaciones que se presentan en las localidades como los incendios forestales, no se observa la participación de los zinacantecos como comunidad, como ocurría años atrás. En la actualidad, la responsabilidad de solventar situaciones relacionadas con los recursos de uso común se le ha adjudicado al Ayuntamiento municipal.

La inserción en el mercado de las flores también atrajo otras dinámicas, por ejemplo, la renta de terrenos que se cotiza entre 3 000 a 6 000 pesos anuales por invernadero; otra es la venta de terrenos, en las últimas dos décadas el precio de los terrenos se ha elevado. El precio por lote,³³ depende de las características del terreno y de su ubicación, varía de 80 a 300 000 mil pesos, y con la reciente llegada del mercado de las flores en la cabecera municipal, el precio de los terrenos sigue en ascenso. “Antes del auge de la floricultura el precio por hectárea era de 30 000 a 50 000 en los terrenos comunales” (Mariano Vázquez, comunicación personal, 03 de septiembre de 2023).

³³ Un lote es un predio de 10 X 20 m².

En efecto, la inserción en el mercado de las flores ha traído cambios en el territorio, en las relaciones sociales (Collier, 1990), en la forma de alimentación (Llanos y Santacruz, 2022), e incluso en la vestimenta. En los últimos años, la indumentaria zinacanteca se han vuelto más costosa debido a los nuevos diseños que son lanzados en cada festividad por la exigencia de los propios zinacantecos.

Los jóvenes están cada vez más influenciados por las tendencias de moda y la posesión de dispositivos tecnológicos (celulares, computadoras, audífonos y relojes inteligentes). Se insertan a lógica de acumulación que los lleva a participar a otras dinámicas de trabajo, como comerciantes practican el coyotaje, la migración a otros lugares, el autoempleo o trabajan como choferes de mototaxi. También participan en trabajos ilícitos: venden y distribuyen drogas. En consecuencia, el consumo de drogas en los jóvenes es más visible y en aumento.

Por otro lado, el agua también es uno de los bienes naturales sobreexplotado, los diversos ojos de agua, manantiales como el *nio'* son transportados a largas distancias y en grandes cantidades. Alrededor de ella se han creado socios, ya que se requiere una inversión significativa para trasladar el agua hasta las zonas de trabajo. Otros, impulsados por la demanda del agua, han optado por vender este vital líquido en pipas, cuyo precio varía de 100 a 500 pesos por pipa, depende de la distancia y el lugar.

Ante lo expuesto, podemos decir que se ha generado un microcapitalismo, con prácticas acumulativas (Murray Li, 2010), en donde los bienes materiales se convierten en mercancías, se comercializa con los terrenos, las áreas boscosas y el agua.

Las diversas situaciones mencionadas anteriormente representan solo un fragmento de las distintas miradas que han generado los zinacantecos con relación a sus bosques de uso común. Queda claro que el impacto de la degradación, disminución e intervención en los bosques de uso común a finales del siglo XX en la cabecera municipal se debe al aumento poblacional por la

necesidad de las familias para obtener combustible; a la división social interna por la creciente incorporación a la economía de mercado a través de la floricultura, y al agrupamiento social a través de la figura de los partidos políticos. Todo este conjunto modifica las percepciones sobre el entendimiento de las nociones de la vida comunal, ocurren las fisuras en la comprensión del *kuxlejal*.

Lo anterior da cuenta de las distintas respuestas generadas desde la población zinacoteca ante las diversas dinámicas que enfrentan en un espacio y tiempo. Dinámicas que tiene que ver con las presiones tanto internas y externas como ya lo han descrito algunos autores (Rus y Collier, 2000; Collier, 1989). El divisionismo social por los partidos políticos fue una réplica más de la estratificación social causado por el desarrollo económico en Zinacantán (Collier, 1995; 1989).

Los cambios ocurridos en el *kuxlejal* de los zinacotecos conllevan a una modificación de los comportamientos debido a las distintas interpretaciones de la realidad en la que se desenvuelven. Es decir, los zinacotecos han sabido responder, negociar y apropiarse de los elementos que aparecen en su entorno, que les sirven y funcionan en un determinado tiempo y espacio. De esta manera, podemos decir que la realidad construida no siempre permanece estática, sino que la realidad cambia a través de la resolución o contradicciones de estas dinámicas.

Por ejemplo, en los últimos años, los grupos partidistas (PRI, PAN y MORENA³⁴) y sus representantes han estado en constante negociación para resolver cualquier situación relacionada con la comunidad y de esta manera evitar contradicciones en la toma de decisiones; sin embargo, no siempre llegan a consensos, ya que hay momentos, como la coyuntura electoral, en que la

³⁴ La formación de subgrupos a través de los partidos políticos en Zinacantán se ha ido renovando a través de los años, con el surgimiento de nuevos partidos como el Verde Ecologista que llegó en el 2012, que en el 2018 paso a ser Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).

conflictividad se radicaliza, impiden la participación comunitaria en la resolución de los conflictos mediante regulaciones comunitarias.

Otro ejemplo es que a nivel de la cabecera municipal se realizan tradicionalmente dos asambleas ordinarias generales al año a las que deberían de asistir todos los cooperantes (ciudadanos). Sin embargo, como no todos asisten, aunque se realice por grupos partidarios, la sanción por inasistencia —multa— ha funcionado como una forma de cohesión social para garantizar la participación en la asamblea.

3.13 Conclusiones

El valor de los bosques de uso común que percibieron las zinacantecas y los zinacantecos en el pasado es muy diferente a la actual, hoy solo conservan en la memoria los recuerdos de un bosque abundante, un bosque con mucha riqueza, en el cual obtuvieron diversas plantas usadas para fines medicinales o rituales, así como hongos y animales comestibles. Hoy en día, para ellos representa un bosque pobre, degradado. Aunque los bosques de uso común hayan sido reforestados la mayor parte en los años ochenta, los entrevistados aseguran que la diversidad que compone los bosques de encinos es diferente al de los bosques de pino.

Ante la escasez de la leña, son pocas las familias que hacen uso de los bosques de uso común, los que frecuentan estas áreas son las familias de bajos recursos económicos que dependen de la leña para cocinar, otras familias combinan el uso de la leña con gas butano. Pero, la mayoría de las familias optan por comprar leña que proviene de otras localidades del mismo municipio y de otros municipios de Los Altos de Chiapas. Como resultado, el precio de la leña por tarea³⁵ en los últimos años ha aumentado.

³⁵ Unidad de medida que equivale a un metro cúbico (1 m³). Anteriormente tenía una medida de 1.5 m³ (1.5 m de largo, 1.5 m ancho y 1.5 m de altura). Hoy en día las medidas son de 1 metro o menos. La disminución de las medidas y el aumento del precio de la leña por tarea también han

Las causas del deterioro y degradación de los bosques no son únicamente por el incremento poblacional, sino que también tienen que ver las fisuras causadas por el rompimiento del tejido social a consecuencia de los partidos políticos, que vino a debilitar los distintos acuerdos tomados en asamblea para el acceso y aprovechamiento de los bosques de uso común. La organización social sustentada por los partidos políticos a lo largo del tiempo genera una fragmentación y división social, originan una fisura en la colectividad. Es decir, para los zinacantecos hubo un sostenimiento de creencias y prácticas homogéneas que los hacía sentir en una sola mente y corazón, pero con la llegada de los partidos políticos se construyeron otras miradas y percepciones. Hoy, el actuar de las personas se basa en un pensamiento personal y familiar más que en un pensamiento colectivo.

Por otra parte, el desarrollo de la floricultura aunado al aumento poblacional provocó una nueva presión hacia los bosques. La floricultura no solo ha traído cambios en el paisaje, sino también en la cultura, organización y relaciones sociales y hasta en sus sistemas normativos. Además, ha afectado de manera notoria sus bienes naturales como los bosques, el agua y el suelo. A pesar de esto, para las zinacantecas y los zinacantecos, la floricultura ha representado una actividad que ofrece diversas oportunidades y mejor calidad de vida económica. Por ello, se han inclinado más por el desarrollo de la actividad económica y dejaron de lado los intereses colectivos. Por lo tanto, la mayor presión que ha abierto una fisura en *kuxlejal* ha sido por la economía del mercado articulado a la floricultura, ya que las familias priorizan el desarrollo económico frente al desarrollo social.

Como cierre, podemos decir que estos cambios que han experimentado y transformado los tsotsiles de la cabecera municipal de Zinacantán ha sido porque ha predominado en el imaginario colectivo una visión de acumulación económica

sido indicadores de la escasez de leña a través de los años. El precio de la leña por tarea va de 900 hasta 2200 pesos por una tarea de leña.

y material, lo que deja de lado lo social, los bienes colectivos y naturales. En la expresión de las zinacantecas y los zinacantecos frente a estos cambios, se inclina hacia una negatividad, pues, enfrentan una escasez, una ruptura en la armonía en la vida colectiva. Con esto, concluimos que las zinacantecas y los zinacantecos experimentan una fisura en su *kuxlejal*. Las dimensiones que sustentan el *talel kuxlejal* de las zinacantecas y zinacantecos ha sido alterado y esto se refleja en la división social, en los cambios sobre el entendimiento de las nociones de la vida comunal y en la escasez de los bienes naturales. Las fisuras en la comprensión del *kuxlejal* hacen que los zinacantecos se conduzcan a crear barreras ante las oportunidades de construir igualdad, armonía y bienestar en el *kuxlejal* como un solo colectivo.

3.14 Bibliografía

Alemán, Trinidad

1989 "Los Sistemas de Producción Forestal y Agrícola de Roza", *El Subdesarrollo Agrícola en Los Altos de Chiapas*, I, pp. 83-147, Manuel R. Parra Vázquez (coord.). México, Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Alemán, Trinidad y Ma. Luz López

1989 "Los Sistemas de Producción Agrícola", *El Subdesarrollo Agrícola en Los Altos de Chiapas*, II, pp. 153-223, Manuel R. Parra Vázquez. (coord.). México, Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Araya, Sandra

2002 *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Cuadernos de Ciencia Sociales 127).

Bárcenas, Francisco

2017 *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*, IV. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A.C., Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C.

Breedlove, Dennis

20131993] “Fitogeografía de Zinacantán”, *El Florecimiento del Hombre. Una botánica Tzotzil de Zinacantán*, Tomo I, pp.11-17, Dennis E. Breedlove y Robert M. Laughlin (eds.). Washington. D. C.: *Sna Jtzibajom* A. C. y Chiapaneros Facsímil.

Burguete, Araceli

2000 *Agua que nace y muere: Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.

Castorina, José

2016 “La significación de la teoría de las representaciones sociales para la psicología”, *Revista de Psicología y Ciencias Afines*. 13(1): 1-10.

Comité Estatal de Información Estadística y Geografía

2023 “Tipos de Clima, Zinacantán”. Disponible en: <<https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/PERFILES/Climas/111.pdf>> [Consultado el 12 de julio de 2023].

Collier, George

1976 *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases Ecológicas de la Tradición en los Altos de Chiapas*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.

1989) “Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987”, *Mesoamérica*, 10(18): 427-440.

1990 “Seeking food and seeking money: changing productive relations in a highland Mexican community”, *Discussion Paper-United Nations Research Institute for Social Development*, 11: 11-31.

1995 “La nueva política de exclusión”, *Estudios Sociológicos*, 13(37): 55-89.

De León, Lourdes

2005 *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México D. F.: Instituto Nacional de antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Díaz, José

1995 “El Desarrollo de la Floricultura en Zinacantán, Altos de Chiapas”, tesis de Maestría en Desarrollo Rural Regional. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Universidad Autónoma Chapingo, México, Texcoco.

Henríquez, Edmundo

2000) “Usos, costumbres y pluralismo en los Altos de Chiapas”, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas* (1991- 1998), pp. 29-60, Juan Pedro Viqueira y Sonnleitner W. (coords.). México, D.F.: El Colegio de México, A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Federal Electoral.

Herner, María

2010 "La teoría de las representaciones sociales: un acercamiento desde la geografía", *Huellas*, 14: 150-162.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía

2020 "Subsistema de Información Demográfica y Social", Censo de Población y Vivienda 2020", Información de Interés Nacional. Disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>> [Consultado el 12 de diciembre de 2023].

2023 "Sistemas de consulta, Mapas", Área Geográfica. Disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/app/mapas/>> [Consultado el 18 de agosto de 2023].

Jodelet, Denise

1986 "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", *Psicología Social II: Pensamiento y vida social*, pp. 469-494, Serge Moscovici (ed.). Barcelona: Paidós.

Laughlin, Robert M.

2013 [1993] "Dentro del Torbellino", *El Florecimiento del Hombre. Una botánica Tzotzil de Zinacantán*, 1, pp.19-29, Dennis E. Breedlove y Robert M. Laughlin (eds.), Edición al español. Washington. D. C.: *Sna Jtzibajom* A. C. y Chiapaneros Facsímil.

Ley Federal de la Reforma Agraria

2023) "Cámaras de diputados del H. Congreso de la Unión", Ley Agraria, Últimas reformas publicadas DOF 25-04-2023. Disponible en <<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAgra.pdf>> [Consultado el 19 de agosto de 2023].

Llanos, Luis

2005 "Territorio y apropiación del espacio social en los Altos de Chiapas: el caso de la comunidad indígena de Zinacantán", tesis de doctorado en Ciencias Sociales en el Área de Sociedad y Territorio. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Llanos, Luis y Eugenio Santacruz

2022 "Territorio, cambios en la alimentación y la emergencia de problemas socioambientales en la comunidad indígena de Zinacantán, Chiapas", *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 20(2): 1-15. DOI: [10.29043/liminar.v20i2.928](https://doi.org/10.29043/liminar.v20i2.928)

López, Juan

2013 "*Ich'el ta muk*: La trama en la construcción del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)", *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos*

originarios, IV, pp. 181-198, Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Marcos Sylvia y Carmen Osorio Hernández (coords.). Guadalajara, Jalisco, México: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil, Red de Feminismo Descoloniales, Hermenegildo Olguín Reza.

Lunes, Elena

2011 "El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: estado de la cuestión", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6(11): 218-245. DOI: [10.22201/cimsur.18704115e.2011.11.139](https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2011.11.139)

Martínez, Mariano

2010 "Reconversión productiva y desarrollo territorial: la floricultura en Zinacantán, Chiapas", tesis de maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, San Cristóbal de la Casas, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

2015 "Reconversión productiva y desarrollo territorial: la floricultura en Zinacantán, Chiapas", tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, San Cristóbal de la Casas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Mera, Luz M.

1989 "Condiciones Naturales para la Producción", *El Subdesarrollo Agrícola en Los Altos de Chiapas*, pp. 22-80, Manuel R. Parra Vázquez (coord.). México, Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Morett-Sánchez, Carlos y Celsa Cosío-Ruiz

2017 "Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 14(1): 125-152.

Moscovici, Serge

1979 [1961] *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul S. A.

Murray Li, Tania

2010 "Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession", *Current Anthropology*, 51(3): 385-414. DOI: 10.1086/651942

Page, Jaime

2005 *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones Multidisciplinarios sobre Mesoamérica y el Sureste.

París Pombo, Ma. Dolores

2007 "El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(3), 220-250. DOI: [10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.237](https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.237)

Padrón e Historia de Núcleos Agrarios

2023 "PHINA-Estadísticos" Zinacantán, Chiapas. Disponible en: <<https://phina.ran.gob.mx/estadisticosNA.php#>> [Consultado el 12 de noviembre de 2023].

Rateau, Patrick y Grégory Lo Monaco

2013 "La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos", *CES Psicología*, 6(1): 22-42.

Reyes González, Juan A., Juan P. Gómez Barrón, Rene Osaland Muis y Rafael Z. Gómez del Campo

2012 "La Propiedad Social en México", *Potencial de servicios ambientales en la propiedad social en México*, pp. 19-22. México D. F.: Registro Agrario Nacional, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

Rubira-García, Rainer y Belén Puebla-Martínez

2018 "Representaciones sociales y comunicación: apuntes teóricos para un diálogo interdisciplinar inconcluso", *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 25(76). DOI: [10.29101/crcs.v25i76.4590](https://doi.org/10.29101/crcs.v25i76.4590)

Rus, Jan y George Collier

2002 "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", *De Tierra, Libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, pp. 157-199, S.L Mattiace, R.A. Hernández Castillo, Jan Rus (eds.). México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Seidl, Gerda Ursula, Helda Morales, Luis Arriola y Aremy Evangelista

2011 "'Ya no hay árboles ni agua". Perspectivas de los cambios ambientales en comunidades de Zinacantán, Chiapas", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 9(1): 98-119. DOI: [10.29043/liminar.v9i1.64](https://doi.org/10.29043/liminar.v9i1.64)

Sheseña, Alejandro

2009 "Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 7(1): 80-103. DOI: [10.29043/liminar.v7i1.314](https://doi.org/10.29043/liminar.v7i1.314)

Torrez-Mazuera, Gabriela

2023 "*Privatización, acaparamiento y mercantilización de la propiedad social. Saldo neoliberal de la reforma al Artículo 27 constitucional de 1992.* Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible.

Urbina Cárdenas, Jesús E y Gustavo Adolfo, Ovalles Rodríguez

2018 “Teoría de las representaciones sociales. Una aproximación al estado del arte en América Latina”, *Psicogente*, 21(40): 495-517. DOI: [10.17081/psico.21.40.3088](https://doi.org/10.17081/psico.21.40.3088)

Vergara-Quintero, María del Carmen

2008 “La naturaleza de las representaciones sociales”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6(1): 55-80.

Vergara-Figueroa, Abilio

2020 “Epistemologías de lo imaginario y de las representaciones sociales”, *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29): 153-175.

Villarroel, Gladys

2007 “Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad”, *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49): 434-454.

Viqueira, Pedro

1999 “El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán”, *Anuario 1998. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, pp. 312-342. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

2002 “Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: Una visión histórica”, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, IV, pp. 334-374. El Colegio de México. DOI: [10.2307/j.ctv47w8r7.15](https://doi.org/10.2307/j.ctv47w8r7.15)

Vogt, Evon Z.

1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO IV. LOS LUGARES SAGRADOS, HERENCIA Y FISURAS: LAS REPRESENTACIONES SOCIALES EN ZINACANTÁN, CHIAPAS³⁶

SACRED PLACES, HERITAGE AND FISSURE: SOCIAL REPRESENTATIONS IN ZINACANTÁN, CHIAPAS

María Teresa Pérez-Gómez³⁷, Juana Cruz Morales³⁸, Manuel Roberto Parra
Vázquez³⁹ y Ruby Araceli Burguete Cal y Mayor⁴⁰

4.1 Resumen

En la vida zinacanteca una fuerza ordena y da sentido a la existencia: el saber común. Esta investigación se orientó a conocer y dar cuenta de las representaciones sociales que tiene actualmente los zinacantecos en torno a sus lugares sagrados. Las deidades forman parte del patrimonio cultural heredado por los ancestros y en ellas, se fundamentan las creencias y las prácticas del pueblo. Los cambios y transformaciones sociales, culturales y económicos recientes están determinados principalmente por la economía de mercado articulada a la floricultura y la adhesión a nuevas ideas surgidas de las exigencias actuales por mejorar las condiciones de vida. Las representaciones sociales, como teoría, nos permite comprender cómo los grupos humanos construyen, mantienen y transforman colectivamente sus sistemas de sentido para reconstruir de forma reiterada su realidad social. En el caso de las personas zinacantecas, este proceso se manifiesta en la manera en que sus creencias, símbolos y valores vinculados al territorio y a sus deidades que las habitan se han sostenido históricamente y, al mismo tiempo, se reconfiguran ante los procesos de cambio cultural, económico y religioso. Palabras clave: *Kuxlejal*, *ch'ulel*, *j-iloletik*, creencia, bosques de uso común.

³⁶ Este capítulo fue publicado en la **Revista Cultura y Representaciones Sociales** en octubre 2025. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/12844/1369>

³⁷ Universidad Autónoma Chapingo

³⁸ Universidad Autónoma Chapingo

³⁹ Universidad Autónoma Chapingo

⁴⁰ Universidad Autónoma Chapingo

4.2 Abstract

In Zinacantecan life, a unifying force brings order and meaning to existence: common knowledge. This research aims to know and account the social representations that zinacantecans currently hold regarding their sacred places. Deities are part of the cultural heritage passed down by the ancestors, and in them, the beliefs and practices of the people are based. The recent social, cultural, and economic changes and transformations are mainly determined by the market economy articulated to floriculture, as well as by the adherence to new ideas arising from current demands to improved living conditions. Social representations, as a theory, allow us to understand how human groups collectively construct, sustain, and transform their systems of meaning to repeatedly reconstruct their social reality. In the case of the zinacantecan people, this process is manifested in the way their beliefs, symbols, and values linked to the territory and its deities that inhabit them have been historically sustained and, at the same time, are being reconfigured in the face of processes of cultural and economic change. Keywords: *Kuxlejal*, *ch'ulel*, *j-iloletik*, belief, common-use forests.

4.3 Introducción

En todas las sociedades existe un *talel kuxlejal*. El *talel kuxlejal* se puede entender como el modo, forma o naturaleza de vida que han creado y construido las sociedades sobre la base de su matriz cultural. Por lo tanto, el *talel kuxlejal* puede ser comprendido como el tejido de conocimientos que les permiten a los individuos direccionar, clasificar y explicar el sentido de su vida o realidad (*kuxlejal*) (Pérez-Gómez et al., 2024).

Los conocimientos y saberes que circulan en los territorios de los pueblos originarios en su vida cotidiana, aún no son valorados por la cultura occidental predominante, especialmente aquellos relacionados con la salud, debido a que, dicen, carecen de rigor científico. Sin embargo, para los pueblos, estos conocimientos no solo son esenciales para su existencia y persistencia, sino que son funcionales, efectivos y verdaderos para resolver diversos problemas en las distintas dimensiones de su vida. Así, mantienen un amplio repertorio de saberes y prácticas a lo largo de generaciones.

En este contexto, las explicaciones sobre ciertos fenómenos que surgen dentro de los grupos sociales o comunidades no necesariamente se basan en una unívoca verdad, sino que cada grupo crea y reproduce sus propias interpretaciones. Así se construyen los conocimientos y saberes. A éstos se les conoce como conocimiento espontáneo o ingenuo. En las ciencias sociales este tipo de conocimiento se refiere como conocimiento del sentido común o pensamiento natural en contrapuesta al pensamiento científico (Jodelet, 1986).

Las ciencias sociales han mostrado interés en comprender los conocimientos del sentido común (Ibáñez, 2001), lo que dio lugar a la teoría de las representaciones sociales (RS) como una herramienta para su análisis (Moscovici, 1979; Jodelet, 1986). Las RS son conocimientos contruidos por un grupo social y sirven para explicar su realidad —su mundo simbólico—, para comprender su cosmovisión, ideología y sus percepciones; el conjunto que integra las “epistemologías de lo imaginario” (Vergara-Figueroa, 2020). Mediante esta herramienta analítica, nos aproximamos a conocer y a documentar el conocimiento común del pueblo zinacanteco sobre la apropiación de lugares naturales sagrados y los cambios producidos alrededor de estos por las transformaciones del entorno físico, y otras dinámicas de cambios social, cultural y económico.

En los últimos años, el territorio zinacanteco está enfrentado una serie de transformaciones sociales, culturales y económicas; entre los cambios más destacados se encuentra la economía de mercado articulado a la floricultura. Esta actividad desencadenó un conjunto de trasformaciones en el *talel kuxlejal* (modo o naturaleza de vida):⁴¹ en los sistemas alimentarios, en la organización social y en los sistemas normativos (Llanos y Santacruz, 2022; Burguete, 2000). Estos factores influyen directa e indirectamente en las formas en que la población se relaciona con su entorno natural: en cómo se sienten, piensan y lo viven

⁴¹ El término *talel kuxlejal* constituye una categoría abarcadora en la cosmovisión tsotsil, que engloba las representaciones del pueblo zinacanteco sobre su mundo, tanto en su dimensión físico como simbólico. En español puede interpretarse como el modo, forma o la naturaleza de vida que han creado y construido los zinacantecos a lo largo del tiempo (Ver Pérez-Gómez et al., 2024).

(Pérez-Gómez et al., 2024). Asimismo, impactan en sus bienes comunes tales como bosques, agua, suelo, flora y fauna, principalmente por las alteraciones que sufren los hábitats y los efectos de la contaminación.

Desde la perspectiva de los propios zinacantecos, la incorporación de ideas occidentales y sus prácticas interrumpen la centralidad de una forma de vida construida y sostenida colectivamente a lo largo del tiempo. Esta irrupción contribuye a desarticular y desvalorizar los elementos que sostiene la unidad del *kuxlejal*, como el *ich'bail ta muk'*, el *p'ijilal* y el *xch'ulel* del territorio. Esta disociación expresada por los zinacantecos se le denomina “las fisuras del *kuxlejal*”.

Las preguntas que orientaron este trabajo fueron: ¿Cuál es el conocimiento común que tienen las personas de Zinacantán sobre los lugares sagrados en el pasado y presente? ¿Qué representaciones sociales legitiman el uso de los lugares sagrados dentro de sus bosques de uso común? ¿Cuáles son las nociones o acuerdos, explícitos o simbólicos que permiten el usufructo, al mismo tiempo que resguardan actualmente los lugares sagrados?

El presente texto se organiza en cinco apartados. El primero aborda las nociones teóricas de las RS y su vínculo con el territorio y la comunidad. En el segundo se expone la herramienta metodológica empleada para acceder a las RS de los zinacantecos. El tercero, presenta los resultados del contenido de dichas representaciones, es decir, las narrativas, imágenes, significados y la relevancia de los geosímbolos en el *kuxlejal* (vida) de los zinacantecos dentro de su territorio; así como también las figuras que actúan como intermediarios entre los zinacantecos y los geosímbolos. En el cuarto, se menciona algunos fenómenos que han generado fisuras en los elementos simbólicos desde la perspectiva de esta comunidad. Finalmente, para cerrar el tejido de este texto se desarrolla un breve discusión y conclusión.

Este trabajo se llevó a cabo en la cabecera municipal de Zinacantán, ubicada en la región conocida como Los Altos de Chiapas o región Tsotsil-Tzeltal, debido a que en su mayoría está habitada por dos pueblos originarios de origen maya:

tsotsiles y tzeltales. El municipio se caracteriza por su clima frío (*sikil osil*), predominando en la mayor parte de su territorio el clima templado subhúmedo (78.64%) (CEIEG, 2023). Según el INEGI (2020) tiene una población de 45,373 habitantes, e integra 61 localidades, entre las cuales se encuentra la cabecera municipal.

En la cabecera municipal de Zinacantán, se han identificado al menos 36 sitios sagrados o deidades y la mayoría están situados entre bosques y montañas, especialmente en bosques de uso común conocidos como *yosil jteklum* (Ver Pérez-Gómez et al., 2024). Aunque existen otras deidades fuera de la cabecera municipal, solo nos centramos en los que se encuentran dentro de este territorio porque es en ellos donde se acentúan las contradicciones entre la cosmología, espiritualidad y organización social zinacanteca.

4.4 Las representaciones sociales: *Talel Kuxlejal*

Abordar estudios desde la teoría de las RS nos permite realizar una aproximación e interpretación de la visión que las personas tienen acerca de cómo es su realidad;⁴² nos deja acceder a las explicaciones e interpretaciones de su mundo cosmogónico, o bien, conocer las diversas interpretaciones en torno a algún fenómeno natural o social (Jiménez et al., 2014).

La teoría de las RS surge en la intersección entre la sociología y la psicología, lo que dificulta una definición precisa (Rateau y Lo Monaco, 2013; Ibáñez, 2001). Esta teoría no pierde de vista que su núcleo común radica en el conocimiento social, cuya función principal es facilitar la comunicación, la interacción y cohesión dentro de los grupos sociales (Araya, 2002).

⁴² Entendida como realidad la construcción subjetiva e intersubjetiva, los simbolismos creados y recreados por los individuos que comparten dentro de una cultura (Araya, 2002).

La teoría de las RS considera que las prácticas sociales se construyen y difunden mediante el lenguaje y la práctica y a través de las interacciones entre los miembros de un grupo social. En este proceso se transmite “información, imágenes, opiniones, actitudes, ritos, técnicas, costumbres, modas, sentimientos, creencias, miedos, entre tantas cosas que nos permiten vivir” (Vergara-Quintero, 2008: 64). En este sentido, algunos autores definen a la teoría de las RS como “sistemas de opiniones, conocimientos y creencias propias de una cultura, una categoría social o un grupo social...” (Rateau y Lo Monaco, 2013: 24). El propio Moscovici —fundador de la teoría de las RS— lo define como la forma de interpretar un “universo de opiniones” (Moscovici, 1979).

La emergencia y organización de las RS se puede entender a través de dos conceptos y categorías de análisis: objetivación y anclaje (Moscovici, 1979). El anclaje se refiere a la incorporación de los eventos, significados extraños a categorías y nociones familiares en un grupo social específico (Rodríguez, 2007). La objetivación es el proceso de materialización de saberes sociales en una representación social; hace concreto lo abstracto a través de las emergencias de imágenes o metáforas. En síntesis, estos conceptos explican cómo las personas crean y comparten significados, influenciadas tanto por aspectos psicológicos individuales como por las condicionantes socialmente compartidas (Mora, 2002).

Sobre el proceso de origen de las representaciones sociales se destacan tres corrientes principales para su estudio: procesual, estructural y sociodinámico (Lynch, 2020; Rateau y Lo Monaco, 2013; Banchs, 2000). De estas, dos son las más destacadas: enfoque procesual y estructural (Banchs, 2000). El procesual, impulsado por Jodelet (1986), es descriptivo y centra su análisis en el aspecto cualitativo de cómo las personas y los grupos forman ideas y significados sobre su entorno (Rateau y Lo Monaco, 2013); por lo que presta atención al aspecto constituyente de las RS, en lugar de aquellas ya constituidas o establecidas.

El enfoque estructural, estudiado por Abric (2001), se basa en analizar experimentalmente el proceso de objetivación, examina los elementos centrales

y periféricos dentro de las representaciones y su organización, investiga los procesos y mecanismos que estructuran el contenido o producto de las RS, este enfoque conocido también como la teoría del núcleo central muchas veces no se detiene a considerar el significado. No obstante.

Villarroel (2007), dice que ambos enfoques (procesual y estructural) estudian tanto el proceso como los contenidos, solo que estos persiguen objetivos diferentes. Así, en la perspectiva procesual “se procura comprender la forma en que una representación social se constituye y se produce, en tanto en que la estructural se trata de comprender las funciones, dimensiones y componentes de una representación” (Villarroel, 2007: 451). En esta línea y con esta distinción, Rodríguez (2007) señala que dentro del estudio de una misma representación social es posible identificar tanto los significados como los contenidos, dado que en una representación social es al mismo tiempo “pensamiento constituido y pensamiento constituyente” (Ibáñez, 2001: 175).

En el estudio de las RS el enfoque sociodinámico, propuesto por Doise (1991), se analiza mediante métodos multivariados (Rateau y Lo Monaco, 2013) y tiene una doble función: por un lado, las RS son principios generadores de tomas de posesión y por otro son organizadores de diferencias individuales. En este enfoque se busca conciliar la complejidad estructural de las RS (cómo están organizadas y cómo funcionan las ideas y creencias compartidas) con su inserción en diferentes contextos sociales e ideológicas (su anclaje a los entornos y sistemas de creencias presentes en una sociedad).

4.5 Las representaciones sociales y el territorio de Zinacantán

El concepto territorio ha sido definido desde múltiples enfoques dada la complejidad que implica el análisis de sus dimensiones (Orihuela, 2019). Desde la perspectiva teórica-metodológica las RS permiten comprender las relaciones que se tejen en un grupo social o comunidad como parte de un territorio. Según Jodelet (1986), la representación social es un acto de pensamiento en el cual el

sujeto se relaciona con un objeto, persona o fenómeno y no separa los signos y símbolos del hecho; porque “no existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario” (Jodelet, 1986: 475). Así, la representación social fusiona percepción y concepto en su carácter de imagen. Pero no se trata de una simple reproducción a imagen, sino de un tipo de construcción y reconstrucción, que requiere una parte de creación individual y colectiva (Jodelet, 1986).

La teoría de las representaciones sociales ha sido crucial en la teorización del concepto territorio. En el estudio desde la geografía crítica, el territorio es interpretado desde diferentes dimensiones, las cuales son definidas desde quienes la viven y la habitan: “el territorio representado” (Giménez, 2007).

El territorio para los zinacantecos en tsotsil es el *yosil*, *slumal* o *steklumal sots’leb* y se entiende como el “territorio de los zinacantecos”. El *yosil* o *yosilal* hace referencia a la delimitación física del espacio (límites y fronteras de colindancia con otros municipios dentro del estado de Chiapas). El *slumal* o *steklumal* alude al significado profundo que los zinacantecos otorga al espacio y los elementos (materiales o simbólicos) que conforman el territorio; comparable a la definición de territorio como “el espacio apropiado, ocupado, y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas” (Giménez y Lambert, 2007:11)

Para los zinacantecos, la dimensión simbólica del territorio se manifiesta a través de su concepto de *kuxlejal* (vida). El *kuxlejal* está conformado por cuatro dimensiones: *jch’uleltik* (alma o conciencia), *osil balomil* (ambiente o medio ambiente), *jts’unubtik-jve’eltik* (sistema de producción y alimentación) y *jbek’tal jtakopaltik* (cuerpo-físico) (Pérez-Gómez et al., 2024). En el *kuxlejal* emergen y se manifiestan los modos de ser, pensar, creer y hacer de las zinacantecas y los zinacantecos, en su conjunto se conoce como *talel kuxlejal*.

Dado que las RS juegan un papel clave en la formación de los grupos sociales y particularmente en la construcción de la identidad, como la cultura de un grupo (Ibáñez, 2001), la noción de comunidad adquiere relevancia para interpretar de

forma específica la organización social de un grupo ya que el concepto integra elementos simbólicos, históricos y territoriales.

La comunidad de Zinacantán constituye un espacio social donde convergen tradiciones ancestrales, conocimientos, representaciones simbólicas y estructuras organizativas que permite desarrollar la vida comunal; también es un espacio de interacción donde se manifiesta su sentido de pertenencia y construyen su realidad social.

4.7 Herramienta metodológica

A través de la teoría de las RS nos aproximamos a conocer y a documentar el conocimiento común de la comunidad de Zinacantán en relación con la apropiación y uso de sus espacios sagrados. La teoría nos aportó una ruta teórica-metodológica que consideró herramientas para observar, comprender, describir y explicar las experiencias de vida de las personas zinacantecas. Nos permitió acercarnos a los repertorios de información que se intercambian en la comunidad, a conocer el hacer y el que hacer en la vida social y a ubicar en donde se construyen y se tejen las nociones de territorio, patrimonio y bienes comunes en torno a los lugares sagrados.

En este estudio se entiende a las RS como el conjunto de ideas, conocimientos, creencias e imágenes que se construyen relacionamente a un objeto social significativo dentro de una comunidad. Desde una perspectiva constructivista se retoma la propuesta metodológica cualitativa con un enfoque procesual centrada en el análisis de los discursos. En este marco, el lenguaje es una vía para acercarse a interpretar las RS, dado que no solo facilita la comunicación, sino también permite organizar, representar e intercambiar conceptos y dar sentido a la realidad (Umaña, 2018).

La herramienta utilizada en campo para acceder a los discursos fue la entrevista semiestructurada, la cual se complementó con la observación en campo y la

observación participante. Las entrevistas semiestructuradas se diseñaron y se aplicaron en lengua tsotsil la lengua materna de la comunidad y de la autora principal de este estudio. Se aplicaron 23 entrevistas, de las cuales 10 fueron aplicadas a mujeres y 13 a hombres. Durante las entrevistas se profundizó en la interpretación del aspecto simbólico a través del apoyo de una *j-ilol* y un *j-ilol* (curandera y curandero). El número de personas entrevistadas se definió bajo el criterio de “saturación”, el cual indica que cuando los argumentos de los entrevistados empiezan a repetirse ya no aportan algo diferente al contenido de la representación (Perera, 2003).

Las entrevistas fueron grabadas con autorización previa de los entrevistados, lo que facilitó su transcripción en tsotsil y la traducción al español. Los discursos transcritos se organizaron por categorías en una matriz. Este proceso de organización permitió observar el valor expresivo de ideas, creencias e imágenes de las personas entrevistadas.

Para el análisis del contenido de la información se utilizó la técnica del Discurso del Sujeto Colectivo (DSC) que posibilita la recuperación de las RS significativas (Lefèvre y Lefèvre, 2014). La organización de los significados de los datos se tomaron extractos de los discursos individuales que tenían alguna similitud y se agruparon en una tabla con la finalidad de integrarlos en un solo enunciado. Este enunciado representa una opinión común o colectiva. La opinión colectiva en el marco del DSC representa un sujeto colectivo, que expresa de forma unificada lo que varios individuos piensan. Finalmente, para complementar la información se realizó una búsqueda de datos y fuentes secundarias.

4.8 Resultados

Los lugares sagrados son considerados como parte de la memoria histórica y simbólica de la identidad cultural de los pueblos originarios (Sánchez y Gómez, 2023) y son parte de su patrimonio cultural (CNDH, 2015). El territorio de los zinacantecos es un espacio lleno de significaciones desde donde emerge la

construcción de su mundo cosmogónico; y en el que se edifican los fundamentos de sus creencias y prácticas religiosas, con las que, a su vez, se estructura y organiza la sociedad zinacanteca. Por lo que la apropiación del espacio en su carácter simbólico es “cuasi-sagrado” (Giménez, 1996: 12). Para los zinacantecos el territorio es considerado, como lo señala Giménez (2005), como la tierra de los ancestros, un patrimonio valorizado, lleno de historias, de tradiciones y de geosímbolos.

Los geosímbolos⁴³ que constituyen el territorio zinacanteco son las montañas, los cerros, los ojos de agua y las cuevas, son espacios considerados como patrimonio ancestral que tienen un valor espiritual de suma importancia para el *kuxlejal*, integran sentimientos, memorias colectivas y símbolos sagrados (Vogt, 1979). Cada geosímbolo marcado mediante cruces se adoran y adornan a los sitios sagrados (Sheseña, 2009).⁴⁴ Estos lugares sagrados, generalmente, se concentran en espacios naturales y zonas boscosas. Giménez (2005) define estos espacios como el paisaje de representación y convivencia.

Los cerros, ojos de agua y cuevas son considerados como la morada de las deidades, por tanto, símbolos de protección y provisión. Estos lugares, en el imaginario del pueblo zinacanteco, son visualizados con poderes —*oy xch’ulelik*—,⁴⁵ que despierta en ellos esperanza y vida, pero también castigo y muerte (Vogt, 1979).

Desde esta perspectiva, las deidades ocupan un lugar central en el *kuxlejal* (Figura 1). Sin ellas, las personas carecerían de sentido y dirección, como lo

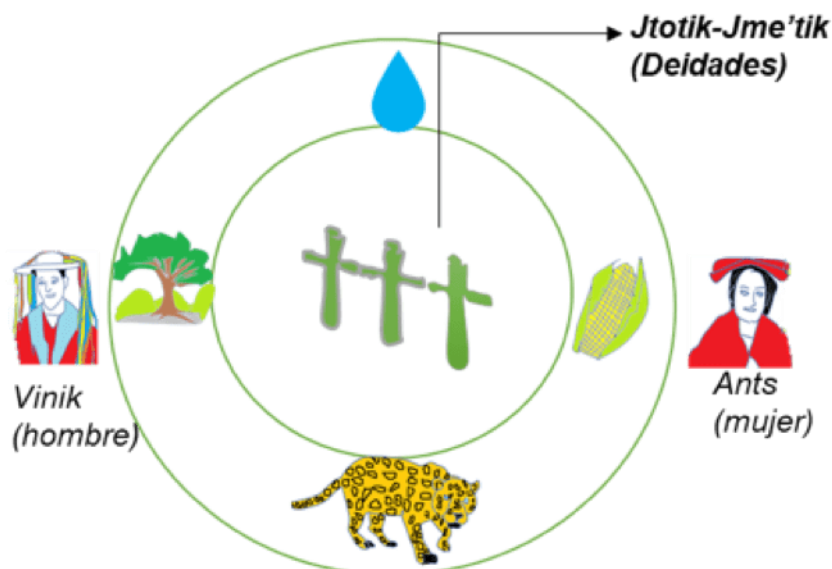
⁴³ Un geosímbolo es un lugar o extensión geográfica que resulta simbólico a los ojos de un determinado grupo étnico o social por razones políticas, religiosas o culturales que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981, citado en Giménez, 2005).

⁴⁴ Las cruces cumplen varias funciones, como la ubicación y señalización de un sitio sagrado; el acceso a los lugares sagrados, como vía de conexión y comunicación entre las divinidades y los *j-iloletik*; delimitación de espacios entre el mundo de los humanos y las divinidades; y como medio de adoración donde se expresan los derechos y la gratitud por las riquezas naturales que proporciona la Tierra (Sheseña, 2009).

⁴⁵ El término *Ch’ulelik* en tsotisl se puede entender como aquellas cosas, personas que tiene vida, pero también se entiende como aquello que poseen poderes, como en el caso de las personas que poseen dones especiales como los *j-iloletik*.

expresan en tsotsil, *kolem krixano*, *ch'abal xch'uleltik* (“somos seres sin destino, no tendríamos conciencia”).

Figura 1
Las deidades como elementos fundamentales en el *Kuxlejal* zinacanteco



Fuente: Elaboración propia

El *kuxlejal* adquiere sentido y dirección a través de su vínculo con las deidades como entidades espirituales. Estas entidades son socialmente compartidas por el pueblo zinacanteco, dado que estructuran la comprensión colectiva del mundo y guían la vida cotidiana. Por esta razón, es sumamente importante el *yich'el ta muk'*.⁴⁶ Cuando el *yich'el ta muk'* está presente en la vida se produce bienestar, armonía y abundancia; su ausencia detona carencia, enfermedad y manifestaciones negativas en la naturaleza. Para sostener el *yich'el ta muk'* en la comunidad se llevan a cabo rituales a lo largo de todo el año de acuerdo al

⁴⁶ En tsotsil, la expresión *yich'el ta muk'* puede traducirse como respeto, tomar en cuenta algo o alguien. Sin embargo, va más allá del alcance de estas palabras. El *yich'el ta muk'* se compone de dos términos: *yich'el* es un verbo y significa recibir, obtener y llevar; y la palabra *muk'* significa grande, por tanto, está se puede interpretar como recibir grandemente algo, un reconocimiento con grandeza, en este caso integrar y reconocer su plenitud sobre la totalidad en el *kuxlejal*.

calendario tsotsil de Zinacantán, de tal forma se crea un “paisaje ritual” (Broda, 2020: 14). Estos rituales estructuran el tiempo, el espacio y la vida social y establecen un dialogo constante con lo sagrado.

4.8.1 Ch’ul vitsetik: La morada de las deidades

Hemos hablado de lugares sagrados y de las deidades ¿Quiénes son? ¿Cuál es su origen? Varios investigadores como Vogt (1979) y Köhler (2007) recopilaron relatos acerca de los distintos seres que existen en el imaginario zinacanteco.

Los cerros y montañas de la cabecera municipal representan la morada de los *jtotik-jme’tik* (padres y madres ancestrales), a lo que Vogt (1979) denominó dioses ancestrales. Los *jtotik-jme’tik* son la representación de los antepasados que poseían ciertos poderes⁴⁷ posiblemente eran *xojobetik*⁴⁸, son seis zinacantecos que tenían ciertos poderes de sabiduría e iluminación. Sus poderes se traducen en la capacidad de manifestarse de acuerdo a su especialidad, ya sea en *tok* (niebla), *chauk* (trueno), *sutub ik’* (remolino de viento), *xik* (gavilán o halcón), *yaxal vo* (mosca) y *pepen* (mariposa). Otras versiones, señalan que los *jtotik-jme’tik* son personas capaces de hacer que truene, se nuble o crean remolinos de viento. Las personas trueno, niebla remolino eran las más poderosas y ejercían su jerarquía sobre las personas que se mostraban como animales voladores. A su vez, los voladores tenían como función primordial ser mensajeros y vigilantes (M. Ruiz, Comunicación personal, 07 de abril de 2024).

⁴⁷ Según la Real Academia Española la palabra poder proviene de latín vulg. **Poter*, creado sobre ciertas formas del verbo lat., como *potes* ‘puedes’, *potêram* ‘podía’, *potuisti* ‘pudiste’, etcétera. Algunas definiciones son: tener expedita la facultad o potencial de hacer algo, tener la fuerza, vigor, capacidad, posibilidad, poderío. La definición interpretada, para este contexto: es poseer una capacidad única que les permite realizar cosas extraordinarias.

⁴⁸ *Xojobetik*, aunque en español significa rayos de sol, en la concepción de los zinacantecos eran personas muy sabias, quienes predecían el futuro de la comunidad y de cualquier persona (Xun Teratol, comunicación personal, 24 de enero de 2024).

Esta narrativa de los *jtotik-jme'tik*⁴⁹ contada por los zinacantecos mayores, está relacionada directamente con una guerra ocurrida en el pasado (Vogt, 1979: 269); aunque no se sabe si se refiere a un conflicto real o a una batalla imaginaria. Köhler (2007), señala que es posible que esta representación de los *jtotik-jme'tik* esté relacionada con la participación de los zinacantecos en la batalla del cinco de mayo de 1862. No obstante, de las diferentes narrativas para los zinacantecos el momento de la lucha de los *jtotik-jme'tik* significó un momento imborrable, pues, eran seis sabios zinacantecos que lucharon para defender su comunidad y que, con el paso del tiempo al llegar a la vejez, cada uno de ellos eligió una montaña para quedarse y dejar su *ch'ulel*,⁵⁰ así hicieron saber a sus descendientes.

Del mismo modo, la esposa de cada uno de los *jtotik-jme'tik* se asentó en cierta montaña (M. González, comunicación personal 07 de abril de 2024). Desde entonces y hasta hoy en día las montañas como *ox yocket*, *xan kixtoval*, *kalvario*, *ninab chilo'*, *isa'ktik*, *lach chikin* (otros mencionaron *nakleb ok*, *ch'ul ton*, *sak ch'en*), *sisil vits*, *muxul vits*, *na joj*, *ni'o*, *ya'ajvil*, *lansa vits* son vistas como deidades femeninas y masculinas.⁵¹ Estas montañas son deidades protectoras, ocupan el más alto lugar espiritual del pueblo zinacanteco para acudir a ellas y realizar distintas peticiones (M. Ruiz y M. Pérez, Comunicación personal, 07 de abril de 2024).

⁴⁹ Las versiones de este *lo'il* (narrativa) puede diferir, ya que, tanto los lugares como los personajes que representan los ancestros zinacantecos no coinciden en algunas entre los mencionados. Debido que, según ellos, es un *lo'il* muy antiguo que solían contar los más viejos, pues estas reconstruyen a través del tiempo en las distintos memorias y relatos de los abuelos y abuelas. Incluso, hoy en día es un *lo'il* que casi ya no se cuenta.

⁵⁰ Para los zinacantecos la palabra *xch'ulel*, *xch'ulelik* también puede significar “poder”, lo que significa que los ancestros zinacantecos tenían la capacidad de transmutar en otros seres.

⁵¹ Cuando los zinacantecos se refieren a las deidades o del patrimonio sagrado se expresan mediante el término *jtotik-jme'etik*, una construcción lingüística que articula la dualidad padre-madre. Esta expresión no solo nombra, sino que encarna una concepción fundamentada de la cosmovisión tsotsil, en la que lo sagrado se entiende como una unidad complementaria de principios masculino y femenino. El uso constante de esta fórmula evidencia la centralidad de la dualidad en la organización simbólica y espiritual de la comunidad.

Así, como hay deidades que corresponden a sitios sagrados, existen otras que se refieren a objetos o cosas dentro de un lugar y que tuvieron su origen durante otra guerra. Estas deidades se manifestaron para distraer a los soldados y evitar que éstos entraran a la comunidad. La primera es un árbol de pino (*Pets toj*), la segunda, fue una mujer de cabello largo dentro de una laguna (*tsajampik'*), la tercera y cuarta, fueron sitios como un mercado (*ch'ivit cruz*) y un campo de sembradío de papas (*isak'tik*). Se cuenta que los soldados fueron distraídos por una mujer que los condujo a *lachchikin*, un lugar donde, hasta hoy en día, “se escuchan los tambores de los soldados según quienes han presenciado, los sonidos, se dice que estos se oyen los días martes y jueves” (M. Ruiz, Comunicación personal, 07 de abril de 2024).

Las narrativas anteriores son ejemplos de la construcción imaginaria en torno a los lugares sagrados sobre las cuales se fundamentan las creencias de los zinacantecos católicos —particularmente los católicos tradicionales—.⁵² Cada espacio que ahora se conoce como la morada de las deidades dentro de la cabecera municipal son símbolos que aparecen como imágenes defensoras y protectoras.

4.8.2 Ch'ul vo'etik: agua sagrada

Los ojos de agua están estrechamente relacionados con las deidades, principalmente con los *jtotik-jme'tik*. Al igual que otras deidades, son resguardados y respetados por la comunidad como explica Burguete (2000) en su libro: “Agua que nace y muere”. Desde la visión de los *j-iloletik*, estos lugares pertenecen a los *jtotik* y a las *jme'tik*. El agua que emana de estos lugares es un elemento central en los rituales que se realizan para solicitar la lluvia, la salud y

⁵² Según Uribe y Martínez (2012), el catolicismo tradicional se refiere al sistema de organización social, político, religioso adoptado por los miembros de las comunidades indígenas. Este sistema se caracteriza por su cercanía a las prácticas vinculadas con el sistema de cargos y las festividades que consisten en rituales de celebración en honor a los patronos de las comunidades.

la armonía en los cargos religioso y para lavar los objetos y atuendos de los santos de las iglesias.

Los lugares sagrados identificados por los zinacantecos forman parte de un entramado más amplio que se inscribe en el *kuxlejal*, concebido como la fuerza que articula la existencia individual y colectiva dentro de la cosmovisión tsotsil. El *kuxlejal* organiza no solo las prácticas religiosas, sino también las relaciones sociales y los vínculos con el territorio. Los abuelos y las abuelas —portadoras del saber tradicional— identifican con más precisión cuáles son los lugares sagrados asociados con las deidades, lugares donde se acude para buscar el perdón, la protección y la provisión.

Además, para ellos representa un patrimonio establecido por los *jtotik jme'tik*: “*skomtsanoj jme'tik jtotik ta vo'ne, yech onox ta vo'ne*” (“fueron establecidos por nuestros antepasados desde tiempos inmemorables y han estado allí desde siempre”). Esta afirmación no solo remite a un acto fundacional, sino que expresa una forma de legitimación social basada en la continuidad ancestral, donde el pasado otorga autoridad y sentido al presente.

En otro plano, desde una perspectiva analítica —me atrevo afirmar—, la legitimidad de estos lugares sagrados y de las deidades no se fundamenta exclusivamente en significados vinculados de una experiencia individual con lo sagrado, sino que se sostiene en una memoria colectiva que actualiza constantemente su sentido a través de la práctica ritual. Como expresaron las zinacantecas y los zinacantecos: *Yu'un yech onox komem yu'un li me'el-mol ta vo'one, i ja' yech o ta xich'o pasel, mu jna'tik k'usi smelol, ja' nox ti ja' yech oe, i tey o* (“Así lo han dicho y hecho los ancestros, y así se continua, aunque pocas veces sabemos para qué y por qué, pero así se hace y se continúa”).

Esta expresión da cuenta de cómo las representaciones de los lugares sagrados están ancladas en la memoria colectiva, donde las prácticas religiosas y culturales son asumidas como evidencias naturales del orden social. Aunque el significado profundo no sea plenamente comprendido, su legitimación se produce en el ámbito de lo colectivo y permite dar estabilidad y coherencia a las

experiencias colectivas. En este caso, la repetición ritual garantiza la continuidad simbólica de una identidad comunitaria profundamente arraigada en su herencia ancestral. Así, estos geosímbolos resguardados dentro de los bosques de uso común (Figura 2) son cimientos de saberes, conocimientos e imágenes, tramas de memorias y pilares de creencias.

Figura 2

Lugares sagrados dentro de los bosques de uso común en la cabecera municipal de Zinacantán (cada punto rojo representa un lugar sagrado)



Fuente: elaborado por Juan C. Pérez, 06 de febrero de 2024.

La racionalidad y el imaginario compartido se fundamenta en la creencia (convicción)⁵³ de que el *ch'ulel* es el dispositivo que dota de significado a los elementos de la naturaleza. El *xch'ulel* constituye una de las dimensiones del *talel kuxlejal* (creencia en: los *jtotik-jme'tik*, el *chanul*, el *majbenal*, el *vayichil* y en

⁵³ Según Reteau y Lo Monoca (2013), las creencias son construcciones cognitivas que no solo orientan la experiencia individual, sino que también al contexto social y cultural.

los *j-iloletik*), en este sentido, es un elemento que tiene como función cohesionar a la sociedad zinacanteca, porque permite a cada miembro percibir “las cosas de la misma manera” (Rateau y Lo Monaco, 2013: 29), reproducen patrones de interpretación colectivamente aceptados. Además, influye para dar sentido a la realidad dado que está culturalmente determinado por los zinacantecos. Así, el *ch’ulel* no solo explica la relación ente los sujetos y la naturaleza, sino que también participa en la configuración de una ontología propia, lo que se califica como pensamiento constituido (Ibáñez, 2001): un sistema de sentido previamente establecido que guía la interpretación de la realidad desde esquemas culturales heredados y socialmente compartidos.

Es así, como el objeto con *ch’ulel* es digno de *yich’el ta muk’*. También, a partir del *ch’ulel* se construyen los valores y la moral, lo que en tsotsil se conoce como el *ich’bail ta muk’* (respeto mutuo) y el *p’ísel ta vinik* (ser respetado y respetar). Merecen respeto los *jtotik-jme’tik*, el *osil balamil*, *j-iloletik*, ancianos, adultos, la familia y entre familias.

4.8.3 Los *j-iloletik*

Dentro de este entramando simbólico y organizativo los *j-iloletik* ocupan un papel central. Son las figuras religiosas responsables de canalizar la relación con las deidades, su presencia es indispensable para la activación y preservación del *yich’el ta muk’* de las deidades. Por ejemplo, en la vida colectiva se realiza el *tsobojel* (un ritual que se desarrolla tres veces al año) con el propósito de pedir la protección y el bienestar de la comunidad. Otra es la celebración del *k’in krus* (la fiesta de Santa Cruz) para agradecer las bondades y sostener el derecho del uso del agua (Burguete, 2000; Vogt, 1979).

Asimismo, los *j-iloletik* actúan como mediadores en contextos de crisis. Por ejemplo, durante la pandemia de COVID-19 en 2020, al principio, los zinacantecos ignoraron la gravedad de dicha situación. Sin embargo, al percibir

el impacto real de la enfermedad solicitaron la asistencia de los *j-iloletik* para solicitar la protección de las deidades ante la enfermedad y muerte.

En estos y otros eventos la intervención de los *j-iloletik* es esencial para el bienestar de la comunidad ante cualquier situación considerada como una amenaza al *kuxlejal*. En este contexto el movimiento zapatista de 1994, el temor de las tensiones sociales que generó este movimiento llevó a los zinacantecos a solicitar la intervención de los *j-iloletik* para calmar y prevenir las amenazas por esta situación. De manera similar en el ciclo 2023 y 2024, al notar que la siembra del maíz y otros cultivos fueron afectados por la falta de lluvia, un grupo de zinacantecos recurrieron a los *j-iloletik* para solicitar el ritual del agua.

Anteriormente la intervención de los *j-iloletik* en la vida cotidiana de la mayoría de las familias zinacantecas era esencial; por ejemplo, en la construcción de viviendas o al iniciar una siembra se realizaban rituales para garantizar la protección y asegurar la producción, debido a que los espacios para la construcción y la siembra pueden ser morada, entrada o el camino de alguna deidad o *yajval balomil* (Köhler, 2007).

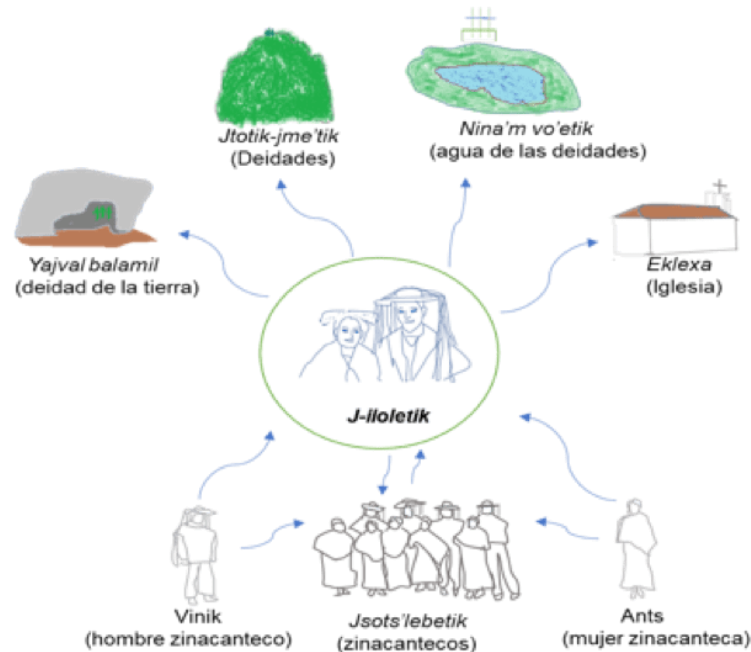
A nivel individual, los zinacantecos recurren a los *j-iloletik* para curar una serie de enfermedades. Algunas de ellas enlistados por Silver (1966: 458), como el *smantal kajvaltik* (mandato de dios), *smantal jtetik-jme'tik* (mandato de las deidades), *chonbil ta balamil* (intercambiado o vendido con el *yajval balamil* a causa de una envidia o para obtener alguna riqueza), *komel ta balamil* (espanto), *majbenal* (golpes: ya sea por parte de las deidades o de alguna persona fallecida). Estos malestares y entre otros solo es posible librarse mediante los rituales, conocimientos y sabidurías acumuladas a través de los *j-iloletik*. Los conocimientos y sabidurías expresados en los *j-iloletik*, así como la forma de llegar a ser un *j-ilol* han sido descritos detalladamente por Silver (1966) y Vogt (1979;1966).

La acción de los *j-iloletik* en distintos ámbitos de la vida representa una práctica simbólica que asegura protección, sanación y equilibrio en el *kuxlejal* (Figura 3). Los *j-iloletik* gestionan lo religioso, lo político y lo emocional y encarnan las

formas en que la comunidad representa y enfrenta la incertidumbre y el cambio. Por tanto, los rituales no son simples acciones tradicionales, sino expresiones materiales y simbólicas de las RS sobre la protección, la fertilidad y el equilibrio con las fuerzas sobrenaturales.

Figura 3

Los *j-iloletik* como representantes de las distintas escalas en el *kuxlejal*



Fuente: elaboración propia.

Por esta razón, los *j-iloletik* son percibidos como personas sabias con conocimientos que no solo se limitan al espacio habitado, sino que transita a otro mundo, a otras dimensiones (Page, 2023): al espacio de las deidades, al *yajval balamil* mediante su *k'opojel*,⁵⁴ sus sueños, porque “los sueños... son el principal medio de comunicación entre los mortales y lo divino” (Laughlin y Karasik, 1992:

⁵⁴ El término *k'opojel* en tsotsil viene de la palabra *k'op* que significa lengua, habla; también puede significar problema o discusión, según sea el contexto. Por tanto, el *k'opojel* es la forma de hablar, de conversar y dirigirse a alguien.

22). Por tanto, son considerados como personas que tienen *xch'ulel*,⁵⁵ *oy sp'ijilik* (sabiduría), lo que los convierte en figuras altamente respetadas dentro de la comunidad. Tal reconocimiento se expresa en la lengua tsotsil mediante la frase *ich'bilik ta muk', li sk'opike li ya'yejike* (son tomados en cuenta sus palabras y sus discursos).

Este reconocimiento colectivo configura una forma específica de comprender y organizar el mundo. Así, los *j-iloletik*, en su papel de mediadores entre el mundo visible e invisible, no solo son depositarios del conocimiento, sino agentes que crean y recrean las dimensiones simbólicas del *kuxlejal*, particularmente aquellas relacionados con el *Ch'ulel*.

La relación e interrelación de *ants* y *vinik* (mujer y hombre) con la naturaleza gira en torno al sentido del *ch'ulel*, para los zinacantecos todo lo que es importante o valioso posee un *Ch'ulel* (Votg, 1979). El concepto *Ch'ulel* o *xch'ulel* ha sido fundamental para la construcción simbólica de los lugares sagrados. A partir de él se despliegan las narrativas e imágenes que, en las RS, se vinculan con el territorio. Este concepto refleja una conexión espiritual y cultural, y una forma en que espacio y creencias se entrelazan para configurar la identidad colectiva y el significado de lo sagrado. Por ello, se puede afirmar que el *ch'ulel* constituye el núcleo central de la representación del *kuxlejal*.

En el siguiente apartado se abordarán las RS en relación con los elementos que, desde la opinión de los zinacantecos han fisurado el sentido del *kuxlejal*, como el surgimiento de ideas y posturas diferentes dentro de la comunidad. Pero a la vez, cómo estas dinámicas inciden en las formas en que la comunidad percibe, vive y defiende su *talel kuxlejal*.

⁵⁵ La palabra *Xch'uel* en este contexto se puede entender que son personas que tienen la capacidad de intervenir y comunicarse con las deidades.

4.8.4 Las fisuras en el *talel kuxlejal*: geosímbolos, deidades y los *j-iloletik*

El *xchu'lel* también simboliza la riqueza del pueblo zinacanteco. Previamente, antes de la inserción de la economía del mercado ligada a la floricultura y al turismo (dos principales actividades económicas del municipio)⁵⁶ los zinacantecos no permitían que las personas extranjeras tomaran fotografías, tanto de ellos –de su persona–, como de las imágenes de las iglesias y de otros artefactos que se consideran que tiene *xch'ulel* por la sencilla razón que al ser intervenidos por la cámara se le arrebató su *ch'ulel*. Es decir, en las representaciones imaginarias de los zinacantecos al tomar una fotografía se le es arrebatada la conciencia y la esencia que juntas integran ya sea al objeto o al sujeto.

Desde esta óptica del *xch'ulel*, los zinacantecos han sostenido las riquezas del pueblo, la multiplicidad de vidas y seres que habitan el territorio. Gracias a los valores que se comparten es como se ha podido mantener y preservar una parte de los bosques de uso común, principalmente alrededor de los lugares sagrados.

No obstante, los adultos temen que en el futuro no se sostenga la protección de los sitios sagrados. Argumentan, que las dinámicas de vida han cambiado en comparación con los tiempos en los que ellos eran jóvenes. Antes, dicen, existían espacios colectivos compartidos —como el fogón— en donde se contaban historias, cuentos, experiencias y sueños relacionados a las deidades, al *yajval balamil* y al *kuxlejal*. De esa manera se fortalecía el *continuum* de un mismo

⁵⁶ La floricultura y el turismo representan dos de las principales actividades económicas del municipio de Zinacantán. La floricultura, desarrollada en la cabecera municipal y de las localidades aledañas desde hace más de cincuenta años, constituye una fuente de trabajo familiar que permite obtener un ingreso económico a corto plazo. A través de esta actividad, muchas familias han logrado establecer un espacio de trabajo propio y un ingreso continuo (Pérez-Gómez et al., 2024). Por su parte, el turismo contribuye a generar una fuente significativa de ingresos tanto para el municipio como para sus habitantes. Esta actividad se desarrolla principalmente a través de visitas guiadas a las iglesias locales, la venta de textiles artesanales y la participación de familias zinacantecas en la recepción de visitantes en sus hogares. En estos espacios, se llevan a cabo demostraciones de técnicas tradicionales, como la elaboración de textiles en telar de cintura, así como muestras de la gastronomía típica (Song, 2022).

sentir y pensar de la población hacia los seres sagrados y se recreaba el temor a la naturaleza desde el sentido del *xch'ulel*.

Entre los fenómenos mencionados por los zinacantecos que contribuyen a fisurar el *talel kuxlejal* están los cambios de creencias, la migración, la educación formal, los medios de comunicación, las redes sociales y los dispositivos tecnológicos, que ahora forman parte del *kuxlejal*. Estos fenómenos son vistos tanto como elementos positivos y negativos puesto que facilitan las dinámicas cotidianas, pero por otra, contribuyen a transformar los valores simbólicos, culturales y sociales. Dichas transformaciones, representan una amenaza en los fundamentos esenciales que constituyen parte del *kuxlejal*, como el *xch'ulel*, el *ich'baita muk* y el *p'ijilal*. Los zinacantecos adultos señalan que los *ach'jch'ieletik* (juventud actual), se suman a estos fenómenos o cambios porque están influenciados con la ideología de la modernidad (Boyer, 2012).

Hoy en día, en la opinión de un segmento de la población zinacanteca, se han fragmentado los valores que unifican el *kuxlejal* y las formas de pensamiento que se legitimó por los ancestros. Los zinacantecos, principalmente los *j-iloletik*, expresan un descontento con las diversas situaciones generadas por los cambios, como el hecho de no realizar o no llevar a cabo correctamente los rituales como lo menciona J. Hernández en el siguiente fragmento:

En el ritual realizado el año pasado para solicitar la lluvia se cometieron varios errores en el procedimiento de recolección de los ojos de agua. El agua fue trasladada en pumpos⁵⁷ grandes en lugar de utilizar pumpos pequeños, y la recolección no se llevó a cabo en el horario adecuado. Este proceso se debe de realizar entre las dos y tres de la madrugada, ya que se considera un momento propicio dentro del marco ritual. Asimismo, la cantidad de velas empleadas no fue la correcta, lo que también afectó la validez del ritual. Por estos errores han llevado a que el ritual deba repetirse, debido a que no se respetaron elementos fundamentales, por eso no llovía. Esto preocupa porque son pocos los que quedan o conservan el saber ceremonial ancestral de cómo se debe de realizar

⁵⁷ El pumpo, conocido también como guaje o tecomate —en tsotsil como *tsu*— es el fruto de una enredadera llamada *Lagenaria siceraria*. Este fruto ha servido como recipiente para transportar líquidos desde la época prehispánica.

correctamente el ritual (J. Hernández, comunicación personal, 16 de abril de 2024).

Para los zinacantecos lo descrito representa un debilitamiento de los lazos de respeto y la importancia hacia las deidades. Pone de manifiesto las tensiones existentes entre la preservación de las prácticas tradicionales y los procesos contemporáneos de apropiación ritual. La omisión de los saberes ancestrales no solo representa una debilidad en la eficacia simbólica del ritual, sino que se trasciende a los valores simbólicos como el respeto que está profundamente vinculados al acto ceremonial.

La importancia de los rituales se fundamenta en la razón del *ich'bail ta muk'* y *p'isbail ta vinik*, los cuales permiten sostener una convivencia armoniosa en todos los aspectos de la vida familiar y comunitaria, y hacia el mundo imaginario: hacia las deidades, la Madre Tierra y los seres que coexisten en ella, buscan mantener la armonía y el bienestar en los seres sobrenaturales. Por esta razón, la aparición de nuevas posturas e ideas diferentes dentro de la comunidad zinacanteca representa para los *j-iloletik* una falta de respeto, así lo deja ver J. de la Cruz:

Muchos de nosotros ya nos descarriamos, hoy en día, ya no estamos bien, despreciamos y nos deshacemos de la sabiduría y de los conocimientos de nuestros ancestros, y del modo de vida de nuestro pueblo" (J. de la Cruz, comunicación personal, 23 de abril de 2023).

En la filosofía zinacanteca, el respeto (*ich'bal ta muk'*, *p'isbail ta vinik*) es uno de los valores prioritarios entre los miembros de la familia y la comunidad (Boyer, 2012). Es el fundamento que rige la manera de establecer las relaciones sociales y asegura el adecuado funcionamiento de la comunidad. Por ello la enseñanza sobre el carácter y la formación de la voluntad desde la infancia estaba dirigida a crear personas "cabales" o de razón (Boyer, 2012: 8). De esta manera "[...] las

vidas y las ambiciones de los hombres y mujeres estaban dirigidas a ser miembros dignos y correctos de sus comunidades [...]” (Rus y Collier, 2002: 9).

La conformación de otras ideas en torno al respeto se le adjudica consecuencias como la disolución de los valores en la unidad social. Esta unidad como un sujeto que hace funcionar una comunidad⁵⁸ se ve debilitado, lo que a su vez resta fuerza al consenso para sostener el bien común, que incluye no solo a los bienes naturales, sino también a los valores simbólicos. Es decir, no solo representan una fisura en las tradiciones, también significa una desarticulación en los conocimientos y sabidurías del pueblo zinacanteco.

Uno de los promotores visto como generador de cambio en la vida de los zinacantecos fue el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Como consecuencia de este alzamiento social el Estado mexicano impulsó la educación, la apertura de créditos para proyectos productivos, el acceso a los centros de salud y hospitales. Lo que, a largo del tiempo, ha modificado ciertas prácticas en la comunidad zinacanteca. Respecto a este punto R. Pérez nos comparte:

Anteriormente eran más frecuentados los lugares sagrados, toda enfermedad que nos llega no acudíamos con el doctor, no como ahora todo es con el doctor... Antes veías a los *j-iloletik* bajar y subir las montañas sagradas, se turnaban para los rituales. Hoy en día son lugares silenciosos, de vez en cuando se puede observar uno que otro enfermo que acude a las deidades. Posiblemente nosotros ya no respetamos a los lugares sagrados como lo hacían los más viejos, porque antes nuestros antepasados tenían mucha fe hacia ellos, cualquier enfermedad o problema solo acudían a las deidades, nosotros ya no hacemos lo mismo (R. Pérez, comunicación personal, 04 de julio de 2023).

Entre otros factores, como el tiempo, la falta de disponibilidad de los *j-iloletik* y otras alternativas de mejorar la salud, el cambio de creencias, la facilidad de

⁵⁸ Una comunidad, como lo define Causse (2009), está constituida por un grupo de personas que habitan en un área geográfica y que, en esencia, comparten actitudes, sentimientos, tradiciones y un uso común de patrones lingüísticos vinculados a una lengua o idioma; cuenta con características distintivas que permiten identificarse como tal.

acudir a un médico y adquirir productos de la industria farmacéutica para cualquier problema de salud es más práctico para los zinacantecos, en lugar de seguir el proceso ritual que realizan los *j-iloletik*. En la cabecera municipal, con 5575 habitantes (INEGI, 2020), el número de farmacias aumentó de 1 a 14 en los últimos años debido a la alta demanda de los productos farmacéuticos.

Los cambios de algunas prácticas pueden interpretarse como el resultado de un proceso de reconfiguración simbólica frente a nuevas realidades en la vida económica y cultural, como consecuencia de la adopción de nuevas estrategias orientadas a mejorar las condiciones de vida.

Antes, tal vez no existía mucha separación, mucho egoísmo. Nosotros éramos muy disciplinados y respetuosos, sabios tal vez. Ahora ya no importa tanto eso, hacemos y nos portamos indiferentes. No solo buscamos nuestra salud, bienestar, sino buscamos dinero, riqueza con otros dioses: con los espiritistas, la Santa muerte, Malverde, esto y entre otras cosas hacemos (M. Vázquez, comunicación personal, 08 de julio de 2023).

La integración de las familias a la economía del mercado, por ejemplo, a través de la floricultura, resignifica el valor de las deidades en el *kuxlejal*. Realizar trabajo de campo, se puede observar que, frecuentar las deidades no es únicamente por enfermedad o por los rituales colectivos del calendario anual, sino que las personas asisten para pedir riqueza, es decir, las solicitudes se centran más en la obtención de dinero y bienes materiales. En algunos altares de las deidades se observa diversas figuras como casas, autos, así como mensajes que dicen: “Negocio” y “Dinero” (Figura 4) y otras peticiones.

Figura 4

Dibujos y peticiones de los zinacantecos a la Deidad Sisil Vits de la cabecera municipal de Zinacantán



Fuente: del archivo personal. 10 de junio de 2024.

Se puede percibir, que la devoción hacia las deidades, los santos de las iglesias y los *j-iloletik* en la actualidad responden a intereses individuales y familiares, y a los deseos por obtener bienes materiales. Las prácticas que antes organizaba la vida comunitaria se ven desplazadas por representaciones emergentes que privilegian la vida individual, el consumo y las nuevas formas de espiritualidad.

Por otro lado, las RS referidas a las deidades y a las creencias religiosas conformaban una sola y única comunidad en Zinacantán. Estas RS funcionaban como un marco cognitivo y normativo que permitía a la comunidad interpretar el mundo y organizar la vida social y espiritual. Sin embargo, cuando se introdujo el cambio de culto trajo creencias distintas a la católica, en un segmento de la población, produjo un quiebre en la concepción, en las formas de comprender el mundo y de ver la vida en comunidad.

Cabe señalar, que esta resignificación del universo simbólico maya tsotsil no comenzó con la reciente expansión de las iglesias evangélicas. En realidad, se inscribe en un proceso histórico más amplio de desestructuración de las cosmovisiones originarias iniciado con la colonización y evangelización católica hace más de cinco siglos. La imposición del cristianismo por parte de los frailes

españoles no solo buscó erradicar a los dioses ancestrales, los rituales y creencias de la religión maya –dado que era visto como algo pagano–, implicó también la destrucción de las bases sociales, políticas y económicas de los pueblos originarios (Viqueira, 2009).

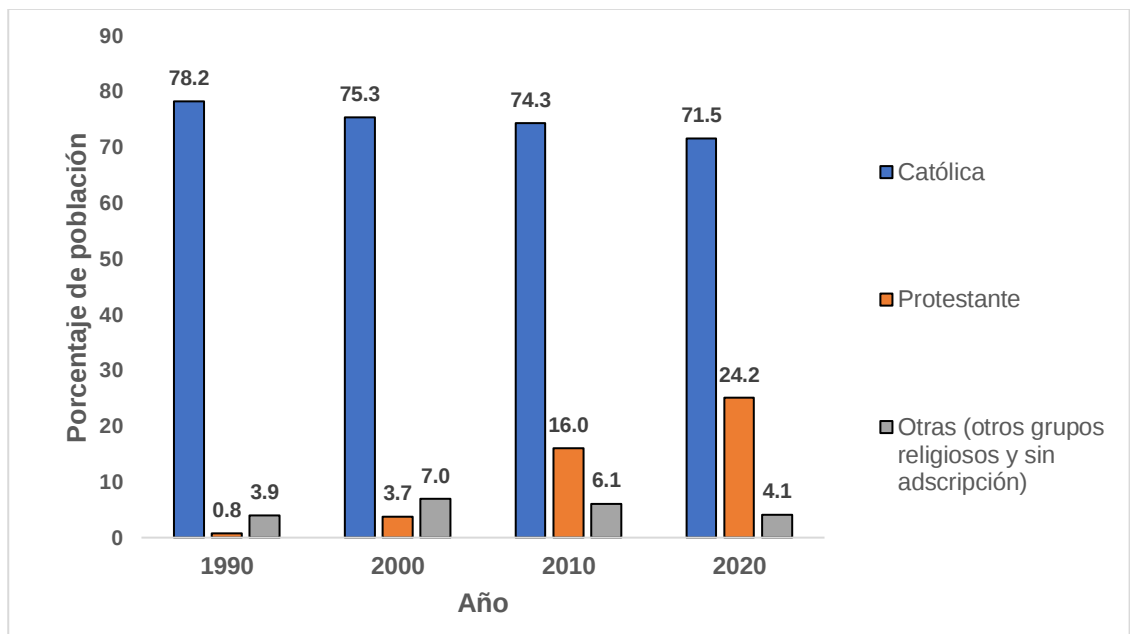
Aunque los sistemas de vida de los pueblos fueron derrumbados, los españoles no lograron reemplazar en su totalidad las estructuras existentes. Los pueblos originarios supieron conservar los fundamentos de su vida estratégicamente: usaron los artefactos españoles para ocultar el significado simbólico de su mundo prehispánico, lo que hoy se conoce como sincretismo cultural. En otras palabras, las consecuencias de la colonización llevaron a una fusión de la identidad prehispánica con la española. Así la cultura de los pueblos se construye sobre la influencia de la religiosidad católica, dando lugar a una tercera cultura que no es completamente española ni exclusivamente autóctona (Zavala, 2004).

Los frailes católicos que introdujeron los cultos a los santos, tuvieron una fuerte influencia en la formación de la identidad comunitaria en Zinacantán (Iribarren, 2022). Las estructuras establecidas por la religión católica constituyeron lazos inquebrantables en el imaginario de la población de tal manera que, las prácticas religiosas distintas al catolicismo fueron vistas o son –aun– incorrectas e inaceptables. Es decir, las RS de lo sagrado, del poder y del orden comunitario han sido objeto de tensiones, resistencia y reelaboraciones, es una lucha constante por el control del sentido y de la memoria colectiva.

Según el INEGI, en 1990 el municipio de Zinacantán solo 180 personas se definieron como protestantes, este grupo representó menos del 1 % del total de población (22 392 habitantes), mientras que la población católica representó el 78 %. Después de 30 años, el número de habitantes se duplicó (45337 habitantes), la población católica seguía siendo mayoría: 71 % eran católicos, el 24 % protestantes, y el 4 % corresponde a personas de otros grupos religiosos sin ninguna adscripción. Como podemos apreciar (Figura 5), en Zinacantán, la población católica no disminuyó en cuatro décadas. A diferencias de otros

municipios de Chiapas como San Andrés Duraznal, Mitontic y Chenalhó (INEGI, 2020).

Figura 5
Población católica, protestante y de otras denominaciones, Zinacantán,
Chiapas



Fuente: elaboración propia con datos del INEGI, 1990, 2000, 2010 y 2020.

Aunque los zinacantecos protestantes constituyen una población minoritaria dentro del municipio, el cambio de culto se percibe como una amenaza para la vida colectiva y la cohesión social, genera tensiones sociales y conflictos⁵⁹ derivados del choque entre las RS opuestas. La introducción de ideas que se oponen a la realidad compartida por la comunidad como un sujeto colectivo no solo provoca disputa, sino que también da origen a fisuras en aspectos esenciales para la unidad y cohesión de la comunidad zinacanteca.

⁵⁹ El conflicto puede entenderse como la confrontación de intereses diversos y las dinámicas de poder relacionadas con contextos socio-culturales específicos (Castorina, 2016).

La introducción de nuevas creencias y religiones tiene sus raíces en el periodo liberal. Las políticas liberales en México facilitaron la llegada de diversas asociaciones protestantes (Rivera, 1998). Lo que indica que el arribo del protestantismo es una consecuencia de otra ruptura que han enfrentado los pueblos originarios después de la conquista y la modernidad. A través de la perspectiva histórica de Bastian (1991) se puede comprender que el protestantismo sirvió como instrumento para promover la modernidad y contribuyeron a transformar los valores sociales, las estructuras económicas y políticas en el país.

En Chiapas, la modernidad se desarrolló con la construcción de la carretera panamericana, las empresas hidroeléctricas, el auge del petróleo y la expansión de la agricultura y ganadería comercial (Poveda, 1998). Sin embargo, su llegada también trajo consigo efectos adversos para las comunidades de Los Altos de Chiapas, llevándolas a situaciones de marginación social y económica (Poveda, 1998).

Estos acontecimientos generaron varias dinámicas en la vida de las familias de Los Altos de Chiapas, como la migración y otras respuestas culturales (Rus y Collier, 2002). Esta situación coincidió con la desestabilización de la economía del país, lo que hizo aún más vulnerable a las comunidades enfrentándose a desempleo, bajos ingresos, pobreza, escasa educación, alta mortalidad, desnutrición y falta de servicios médicos. Posteriormente, se sumaron los problemas ambientales, como la contaminación y degradación de los bienes naturales. La situación de las comunidades, como Zinacantán, no solo se debió a las presiones externas, sino también a las respuestas internas asumidas por los propios zinacantecos (Rus y Collier, 2002; Collier, 1989).

La suma de los acontecimientos fue paralela a la expansión de las religiones diferentes a la católica. Si bien, el protestantismo fue un instrumento para impulsar la modernidad, para las familias en las comunidades representó una alternativa de vida ante las crisis social y económica. Estas religiones ofrecieron y ofrecen otras posibilidades de vivir: promueven la abstinencia al alcohol, la no

inversión económica destinada a las fiestas y la no participación en el sistema de cargos religioso (Bastian, 2012).

Así, un sector de la población vio la luz en el protestantismo, ante las carencias que vivía (alcoholismo, enfermedades y pobreza), lo que facilitó la implantación de nuevas creencias. En suma, las carencias y problemas sociales en las comunidades provocaron un aumento en la conversión al protestantismo. Este movimiento religioso desde su llegada a Chiapas lo convierte en uno de los estados con mayor porcentaje de población protestante o cristiana evangélica (INEGI, 2020).

En particular, las regiones con mayor presencia de no católicos en el estado coinciden con áreas donde habitan numerosas poblaciones indígenas: Los Altos, Sierra, Selva y Fronteriza (Sánchez Franco, 2019), que son zonas con mayor vulnerabilidad social y conflictos agrarios (Reyes Ramos, 2004). La intervención del Instituto Lingüístico de Verano en las comunidades fue para atender las necesidades de las poblaciones vulnerables, pero al mismo tiempo las instruyó bajo un marco de enseñanza y creencias, e impuso un modelo de dominación cultural que promovía otra ideología (Santoyo y Arellano, 2018).

En respuesta a la influencia promovida por el protestantismo y a los problemas sociales surgió una nueva forma de adoctrinar católico en las comunidades, centrada en una reflexión sobre la pobreza espiritual y material que enfrentan las familias autóctonas. La renovación en el enfoque católico fue a través de como Teología de la Liberación comenzó en 1968 (Bedolla, 2017). La idea teológica se siembra en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, a través de Samuel Ruíz García (García, 2015). Mediante la capacitación de los miembros de la comunidad como catequistas, diáconos y la doctrina en su lengua materna, germinó una nueva perspectiva de ser católico en las comunidades, lo que generó una división entre los católicos.

La unidad católica en Zinacantán se ha fragmentado en dos grupos. Uno de ellos se llama a sí mismo católicos, por el otro grupo son conocidos como católicos tradicionales o costumbristas. Los católicos tradicionalistas son los que

continúan apegados a las prácticas y creencias establecidas por el catolicismo popular, y quienes sostienen las prácticas religioso sincréticas. El otro grupo son los llamados católicos de reflexión o católicos verdaderos, quienes practican las enseñanzas de la teología de la liberación.

Los católicos de reflexión rechazan diversas prácticas, como el sistema de cargos religioso y los rituales de los *j-iloletik*. Por esta razón los católicos tradicionales consideran a los católicos verdaderos como evangélicos, principalmente porque no quieren tomar el *pox* (bebida alcohólica) y porque rechazan los rituales para sanar a los enfermos. Además, los católicos de reflexión se reúnen todos los miércoles y domingos en sus propias iglesias, ahora denominadas como capillas. Estas capillas, según relatan sus miembros, han sido construidas gracias al trabajo voluntario de integrantes del grupo. Algunas personas han donado terrenos, mientras que otros han financiado su construcción.

Actualmente, las capillas tienen presencia en distintas localidades del municipio: en *Jech Chéntik* se encuentra la capilla el Buen Pastor, en *Navenchauk* Virgen de Rosario y San Diego, en *Paste* San Jerónimo, en *Patosil* Corazón de Jesús; en *Vochoj vo'* la Virgen de Guadalupe; otras capillas que están en Tierra Blanca y *Pets Toj* y Granadilla. Cada capilla cuenta, aproximadamente, con un poco más de 200 miembros, entre niños, jóvenes y adultos (M. de la Torre, comunicación personal, 13 de mayo de 2024).

Cada capilla tiene un coordinador, tiene ministros, catequistas y servidores voluntarios replican las mismas estructuras de cargos de las iglesias tradicionales. En el contexto de los católicos de reflexión, se observa una transformación significativa en la representación del servicio religioso, particularmente el cargo de catequista.⁶⁰ A diferencia de las estructuras

⁶⁰ El cargo de catequista forma parte del sistema de cargos comunitarios, en tsotsil: *ch'ay k'ak'al* (pérdida de días, que se refiere a la ausencia de días en el trabajo propio). Los cargos comunitarios van desde los comités de educación, patronatos de agua, *krinsupales* (recolectores de cooperación para las diversas festividades religiosas), comisariados de bienes comunales, agentes, entre otras. El cargo de catequista, al igual que las otras, es un cargo obligatorio y sin

tradicionales, donde la asamblea partidaria impone este rol como parte de un sistema de cargos comunitarios —lo que se considera una obligación comunitaria— los católicos de reflexión promueven una participación voluntaria: “*ma’uk* obligado, *naka* voluntario, *ja’li much’u x-ayan ta yo’one*” [“No es obligado, son voluntarios los que tiene un cargo, los que les nace del corazón”] (J. Vázquez, comunicación personal, 25 de abril de 2024).

En el marco tradicional, ser *tojol ak’el*⁶¹ es parte de una estructura de organización comunitaria, en donde la aceptación del cargo es prácticamente ineludible, debido que implica un reconocimiento colectivo de deberes y derechos. Aquí, la representación del servicio se asocia a lo colectivo, ritual y obligatorio, y se inscribe en un orden comunitario que trasciende la voluntad individual. Por el contrario, para los católicos de reflexión, esta forma de asignación obligatoria representa una práctica impuesta que desvirtúa la vivencia de la fe.

Estas y otras acciones para los católicos tradicionales representan un rechazo a la tradición,⁶² un distanciamiento de las costumbres⁶³ que han sido establecidas y legitimadas por los ancestros. Como resultado se presenta una lucha interna no solo en el imaginario de los zinacantecos, sino también en los espacios que

ninguna remuneración que debe cumplir un cooperante o miembro de la comunidad (*tsotisl tojol ak’el*).

⁶¹ Un *tojol ak’el*, o cooperante en español, con el fin de tener los derechos de las distintas necesidades básicas, como derecho a permanecer en el terreno, tener agua, luz eléctrica y otros beneficios, está obligado a participar en el sistema de cargos comunitarios (diferente al sistema de cargos religiosos y político), por tanto, debe afiliarse a un partido político para ser reconocido como *tojol ak’el*, esto lo hacen, normalmente, terminando la primaria -solo hombres-. Además, no solo debe participar en cualquier cargo comunitario, sino que también está obligado a contribuir con una cierta cantidad de dinero para las diversas fiestas que se celebran en la cabecera municipal de Zinacantán a lo largo del año. Pero, durante el cargo que ejerce como catequista o en cualquier otro cargo, queda exento de este pago.

⁶² De acuerdo con Arévalo (2004), la tradición es un conjunto de conocimientos que tiene una continuidad, una función y una utilidad dentro de un grupo social o cultura que puede variar en el tiempo y espacio.

⁶³ Según Segreste (2019: 93): “la costumbre es la repetición constante de aquellos comportamientos que consiguen satisfacer las necesidades del individuo y de la colectividad en el medio social en el que se desenvuelve. Esta se aprende por la tradición y por la imitación.

ocupan, en las convivencias e interacciones cotidianas. Las diferencias generan conflictos, desacuerdos entre los grupos sociales y las familias:

La religión es tan fuerte como el partido (político), pero no podemos hacer nada, la idea viene de afuera. Aunque los católicos somos más, pero, ahora, los evangélicos también van en aumento. Donde hay más sectas religiosas es en el ejido... Son muchas las religiones, son varios, no sabemos que nombres tienen. Por eso surgen los desacuerdos, las peleas, genera conflictos y problemas, no solo entre católicos, sino entre religiones (A. Pérez, comunicación personal, 08 enero de 2024).

En los discursos de los católicos tradicionales sostienen que el cambio de religión dificulta que las familias se comprometan a asumir algún cargo religioso anual dentro del sistema de cargos. En los últimos años, los *moletik* (autoridades católicas tradicionalistas) han llegado ofrecer dinero a las familias para que acepten ocupar un cargo de mayordomo (organiza las fiestas tradicionales). El rechazo al sistema de cargos religioso (en tsotsil *pas abtel*, diferente al cargo político y comunitario) significa apartarse de las celebraciones del ciclo anual de la comunidad; alejarse de la iglesia católica tradicional, de las deidades, de los rituales y de la estructura social que sostienen y hacen posible el sistema de cargos (*totil me'il*,⁶⁴ músicos, cocineros, etcétera). Dado que, para los evangélicos, los santos de las iglesias representan solamente una estatua, una imagen sin vida, y las deidades son solamente cerros y montañas:

Los creyentes evangélicos no creen en los santos sagrados de la iglesia, en Nuestro Señor. Para ellos, solo son imágenes hechas de madera, hechas de piedra que no significa nada. “Se arrodillan delante de una madera delante de un cerro y de una cueva”, así dicen (J. Pérez, comunicación personal, 07 de abril de 2024).

La relevancia del sistema de cargos religioso en el *kuxlejal* del pueblo zinacanteco radica en que, además de ser parte de su *talel kuxlejal*, permite

⁶⁴ Dentro de un cargo religioso (como el mayordomo) existen funciones muy específicas que deben cumplirse para que este se lleve a cabo. Por ejemplo, un *totil me'il*, una pareja zinacanteca —generalmente personas mayores— que ha desempeñado varios cargos dentro de la misma jerarquía, son quienes guían y dirigen las actividades durante el cargo.

establecer y fortalecer relaciones de reciprocidad con los santos y las vírgenes, quienes, junto a las deidades, otorgan salud, trabajo, bienestar a nivel individual, familiar y colectivo; de lo contrario enfrentan diversas consecuencias (Early, 1969).

Autores como Paniagua (2008) señalan que el *pas abtel* (cargos religioso o cívico-religioso) en los pueblos originarios como Zinacantán y Chamula, “cumplía varias funciones dentro de la comunidad: proporcionar conductas normativas obligatorias para todos, actuar sobre la riqueza acumulada por los individuos, evita el monopolio de poder al rotar las responsabilidades comunitarias, servir como un vínculo entre los hombres y el mundo sobrenatural” (Paniagua, 2008: 8). También, se ha argumentado que funciona como un medio para obtener prestigio y respeto dentro de la comunidad, lo que, a su vez, influye en la participación y en la toma de decisiones.

Localmente para los zinacantecos el *pas abtel* representa la preservación de costumbres y tradiciones, dualidad que sostiene el *talel kuxlejal* dentro del territorio. A través del cargo religioso se patrocinan las fiestas de los santos de las iglesias, por ejemplo, para la fiesta de San Lorenzo, ocupan el cargo de alférez San Lorenzo. Sin embargo, es importante mencionar que no siempre lo hacen por el mismo motivo; pueden actuar por el simple gusto de experimentar un cargo, por una petición especial⁶⁵ o en agradecimiento a los santos por los bienes que han acumulado.

En los años recientes, la dinámica de vida a la que se han insertado las familias zinacantecas optan por patrocinar fiestas contratan grupos musicales en boga, ofrecen atractivos arreglos florales y atuendos a los santos en el día de su celebración. La dificultad para encontrar a alguien que asuma cualquiera de los cargos religiosos, principalmente los cargos de rango inferior, que son menos

⁶⁵ El cargo puede ser asumido, como señala Topete, a partir de una experiencia de revelación en sueños, que se interpreta como la voluntad del santo para ser servido por el elegido. En otros casos puede estar motivado por una necesidad personal de ser reconocido, por el deseo de trascender y dejar una huella en la memoria de la comunidad o de cumplir un compromiso personal (Topete, 2010).

solicitados por los zinacantecos adinerados, ha llevado al ayuntamiento y la iglesia a comprometerse a convocar a personas para ocupar estos cargos, la persona que acepta ostentar el cargo es recompensada con dinero.

Esta situación, según los zinacantecos tradicionales, tiene sus bases en los cambios de creencias y en el creciente desinterés de los jóvenes por las tradiciones y costumbres ancestrales. Este fenómeno coincide con lo que Mercado-Mondragón (2008) identificó en su investigación sobre las consecuencias culturales de la migración y el cambio identitario en Zinacantán: los jóvenes optan otras alternativas de vida, ya sea a través de la migración, por el cambio de religión o debido a presiones internas, como el cumplimiento de un cargo de mayordomo, cuya exigencia económica es muy costosa. Esta tensión, cobra sentido con la siguiente experiencia:

Tuve sueños. Entre mis sueños vi que se acercaban unos zinacantecos que llevaban una canasta con flores, velas y copal. Me dijeron: “son estas, estas plantas úsalas”. Reconocí las plantas, pero no recuerdo sus nombres. Estaba en un cerro, pero no tengo idea de dónde. Al despertar, me daba cuenta que tenía rasguños en mi cara y espalda. Se notaba que eran rasguños. Hay ocasiones que me duele, le comenté a mi mamá y me los revisó y me decía que es muy parecido al rasguño de un gato. Entonces, cuando iba y les contaba a los hermanos me decían que satanás estaba jugando conmigo que me estaba haciendo daño... (R. Vázquez, comunicación personal, 09 de enero 2023).

Desde las RS de los católicos tradicionales, así como de los *j-iloletik* y *me'el moletik*, estos eventos representan la discontinuidad y un desprecio hacia el *tale/ kuxlejal*. Esto no solo significa la pérdida del *p'ijilal* sino también la desvinculación del *xch'ulel*. El *xchu'lel* es una de las riquezas y dones más valiosos, que no cualquier persona puede poseer. Se trata de una riqueza individual, familiar y comunitaria, que va más allá de lo tangible y se relaciona con la vida sobrenatural.

Esta relación profunda es clave para que los espacios sagrados permanezcan indemnes de los proyectos comunitarios que se han propuestos alrededor de ellos. Por ejemplo, como la creación de atracciones turísticas (veredas, tirolesa).

Hace algunas décadas, antes del movimiento zapatista (1994), unas personas externas quisieron desarrollar en la cabecera municipal un proyecto extractivo en una de las áreas de los bosques de uso común:

La cruz que esta por el camino de Joyol Ch'en, es la cruz negra, se colocó cuando se supo que unos ladinos venían a extraer el yeso... Cuando se supo eso, se puso vela, se acudió a las deidades para que evitar y no permita que se lleven el yeso, por eso, se colocó esa cruz como señal de un lugar apartado y vigilado (M. Ruíz, comunicación personal, 07 de abril de 2024).

La regulación social a través del *xch'ulel* y el *yich'el ta muk'* continua en favor de favorecer y proteger los lugares sagrados como geosímbolos de la cultura zinacanteca, aunque para un segmento de la población perdió centralidad, pero para otro resiste la conexión espiritual que permite a los zinacantecos resignificar y resimbolizar los valores y el respeto tanto hacia las deidades como hacia el *kuxlejal* del territorio. El cambio de creencia puede entenderse como un proceso de reconfiguración simbólica y disputa por el sentido del *talel kuxlejal*, debido a las nuevas interpretaciones del mundo que alteran la memoria colectiva y el orden social establecido.

4.9 Discusión y conclusión

Las RS, como teoría, nos permite comprender cómo los grupos humanos construyen, mantienen y transforman colectivamente sus sistemas de sentido para otorgar sentido a su realidad social. En el caso de los zinacantecos, este proceso se manifiesta en la manera en que sus creencias, símbolos y valores vinculados al territorio y a las deidades se han sostenido históricamente y, al mismo tiempo, se está reconfigurando ante los procesos de cambio cultural, económico y religioso.

En las RS de los zinacantecos, antes de la introducción de otras religiosidades se sostenían los mismos símbolos del territorio. De esta forma, las RS asociadas

a los lugares sagrados constituyen un sistema compartido de significados anclado en la memoria colectiva, las narrativas y en la práctica ritual. Este sistema articula la relación entre los individuos, su entorno natural y el mundo simbólico. Conceptos fundamentales como el *ch'ulel*, el *kuxlejal* y el respeto hacia los *jtotik-jme'tik* son expresiones centrales de esta racionalidad simbólica que no solo cohesiona socialmente al grupo, sino que orienta su identidad, sus valores y su modo de vida. Así, los lugares sagrados no son simplemente espacios geográficos, sino geosímbolos cargados de representaciones que permiten reproducir y legitimar una cosmovisión propia, a través de la cual los zinacantecos construyen una ontología colectiva que guía su comprensión del mundo.

Estas RS estructuran la organización colectiva, lo que a la vez permite la continuidad, convivencia y transformación de la vida comunal. Esta persistencia está estrechamente relacionada con el papel de los *j-iloletik* como figuras clave en la construcción, mantenimiento y transmisión del *kuxlejal* dentro de la comunidad zinacanteca.

Los *j-iloletik* encarnan y actualizan las representaciones sociales del equilibrio, la protección y la salud, tanto en lo individual como en lo colectivo. A través de sus rituales, saberes y mediaciones simbólicas con el mundo sobrenatural reproducen una cosmovisión compartida donde el *ch'ulel* constituye el eje central de la vida. Estas representaciones no son estáticas: se activan y resignifican en contextos de crisis, como lo demuestran las respuestas comunitarias ante fenómenos como la pandemia de COVID-19, la sequía o el levantamiento zapatista.

En este sentido, los *j-iloletik* no sólo desempeñan un papel religioso, sino que funcionan como agentes de cohesión social y de resistencia cultural, refuerza los marcos simbólicos mediante los cuales la comunidad interpreta, explica y enfrenta los desafíos del mundo contemporáneo. A través de ellos, la representación social del *kuxlejal* se mantiene como una forma viva de

conocimiento colectivo, orientando las prácticas, los significados y los valores que definen el ser y el estar de los zinacantecos en su territorio y en su historia.

Sin embargo, también, se evidencia un proceso de reconfiguración en algunos elementos simbólicos que articula la vida individual, ritual y comunitario. El concepto de *xch'ulel* como principio vital y conciencia compartida entre los zinacantecos, objetos y espacios sagrados, constituye un núcleo central en la cosmovisión zinacanteca. No obstante, este núcleo, desde la perspectiva de los zinacantecos, se ve tensionado por la irrupción de representaciones emergentes vinculadas al individualismo, la economía de mercado, los cambios de culto, la educación formal y el uso de tecnologías, que reconfiguran los vínculos entre comunidad, espiritualidad y naturaleza.

Este fenómeno puede interpretarse como una reestructuración del sistema simbólico que organiza la realidad social del grupo. Las representaciones tradicionales —como el respeto, el ritual, la colectividad, y la conexión con las deidades y la Madre Tierra— frente a nuevas necesidades, valores e imaginarios. Este desplazamiento genera tensiones intergeneracionales y fisuras en el continuum cultural, al debilitar los consensos sociales que sostienen la legitimidad de los saberes ancestrales.

En este sentido, las RS operan no solo como marcos de interpretación del mundo, sino también como dispositivos reguladores de prácticas, afectos y relaciones sociales (Jodelet, 2018), que permiten un cambio procesual, sin que esto signifique necesariamente una ruptura. La transformación o fisura de estos marcos afecta directamente la eficacia simbólica de los rituales, así como sentido del respeto y el equilibrio comunitario. Las representaciones emergentes se ven vinculadas al consumo, la riqueza material y la espiritualidad individualizada no solo transforman las prácticas rituales, sino que también erosionan las bases simbólicas que históricamente han cohesionado al grupo.

Este análisis permite comprender que los procesos de cambio cultural no implican únicamente la sustitución de prácticas, sino la disputa entre formas de pensar, sentir y actuar colectivamente, en las que las RS juegan un papel central

como expresiones del conflicto entre tradición y modernidad. Al mismo tiempo, este fenómeno refleja la naturaleza dialógica y dinámica de las RS: ellas se construyen y reconstruyen en el encuentro, en el conflicto y en el intercambio entre diferentes grupos y generaciones.

Hoy en día la estrategia de vida de los zinacantecos se enfoca a la búsqueda de riqueza, y se descuidan los intereses colectivos, pero la búsqueda de bienes materiales no desvincula las creencias hacia las deidades ni hacia los simbolismos del territorio, más bien continúa ligada a ella, pero con nuevos intereses. Del mismo modo, se puede observar que la celebración del carnaval, la atracción de los jóvenes por la música moderna se sobrepone sobre la música tradicional. Pero, por otro lado, como en otros pueblos (Díaz, 2024), los jóvenes reconfiguran los valores simbólicos culturales a través del teatro, la música (por ejemplo, Rock tsotsil), el arte y en los medios digitales. Es decir, se renuevan los valores con mediante las herramientas y estrategias actuales.

Así, aunque las tensiones internas parecen poner en riesgo la continuidad cultural, también generan espacios para la resignificación, el diálogo, y la creación de nuevas formas de comunidad. Es decir, en Zinacantán, las influencias actuales de la modernización se moldean gracias a la dinámica de una representación, de hacer familiar lo no familiar, de articular lo nuevo a lo antiguo (Rateau y Lo Monaco, 2013).

Para terminar, en este primer acercamiento al enfoque teórico de las RS como herramienta de análisis, me permitió comprender los sentires y pensares, la imagen y significados que actualmente circulan en los discursos de los zinacantecos en relación con el territorio simbolizado. Sin embargo, el análisis presentado en este texto puede contener vacíos y limitaciones.

Por otro parte, en este fragmento de la realidad expresado por los zinacantecos, he podido percibir que la legitimidad de estos lugares sagrados y de las deidades no se fundamenta exclusivamente en experiencias individuales de lo sagrado, sino que se sostiene gracias a un continuum anclado en la memoria y herencia

colectiva. Este vínculo se actualiza a través de la práctica ritual. No obstante, este fenómeno merece una investigación más profunda que permita comprender el sentido significado actual que sostienen las personas de Zinacantan con sus espacios sagrados, la Madre tierra y la naturaleza.

4.10 Bibliografía

- Abric, J. C. (1994/2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Coyoacán S.A. de C. V., México, D. F.
- Araya, U. S. (2002). Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión. *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*.
- Arévalo, J. M. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños*, 60(3), 925-956. Disponible en: [La_tradicion_el_patrimonio_y_la_identidad](#)
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. *Papers on social representations*, 9, 3-1.
- Bastian, J. P. (1991). Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940. En Camp, R. A., Hale, C. A. y Vázquez, J. Z. (Eds.). *Los intelectuales y el poder en México: memorias de la VI Conferencia de historiadores mexicanos y estadounidenses* (pp. 437-454). México: El Colegio de México.
- Bastian, J. P. (2012). *El protestantismo en Chiapas*. Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Chiapas. Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Pueblos Indígenas de Chiapas.
- Bedolla, V. P. (2017). La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria. *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, (64), 185-221. Disponible en: [10.22201/cialc.24486914e.2017.64.56841](#)
- Boyer, N. I. (2012). Ach'kuxlejal: el nuevo vivir: amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil. *Modernidades indígenas. Tiempo emulado. Historia de América y España*. 281-319.
- Broda, P. J. (2020). Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación. *Mirada antropológica* (18), 9-26.
- Burguete, Cal y Mayor A. (2000). *Agua que nace y muere: Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán* (pp. 35-50). México. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.
- Castorina, J. A. (2016). "La significación de la teoría de las representaciones sociales para la psicología". *Perspectivas en psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*. 13(1), 1-10.

- Causse, C. M. (2009). El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico. *Ciencia en su pc*, (3), 12-21.
- CEIEG (Comité Estatal de Información Estadística y Geografía). 2023, 12 de mayo. Tipos de Clima, Zinacantán. <https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/PERFILES/Climas/111.pdf>
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos). (2015). *Sitios sagrados y derechos humanos de los pueblos indígenas*. 2da. México, D. F.
- Collier, G. (1989). Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987, *Mesoamérica*, 10(18), 427-440.
- Díaz, G. C. (2024). La identidad cultural y lingüística de los jóvenes jchi'iltik en procesos reconfiguratorios, en San Andrés Larráinzar Chiapas. Instituto intercultural del estado de Puebla. Tesis de Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje.
- Doise, W. (1991), Las representaciones sociales: presentación de un campo de investigación. *Antropos, Boletín de Información y Documentación*, (27), 196-205.
- Early, J. (1969). El ritual zinacanteco en honor del Señor Esquipulas. En Vogt, E. (Ed.). *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (pp. 337-354). México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- García, R. L. (2015). La teología de la liberación en México (1968-1993): Una revisión histórica. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, (4), 68-68. Disponible en: <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1746>
- Giménez, G., y Lambert, C. H. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, 3(5), 7-42.
- Giménez, G. (2007). La frontera norte como representación y referente cultural en México. *Cultura y representaciones sociales*, 2(3), 17-34.
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17), 8-24. Disponible en: https://scholar.google.es/citations?view_op=list_works&hl=ca&hl=ca&user=3s9SsL0AAAAJ
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 2(4), 9-30.
- Ibáñez, T. G. (2001). Representaciones sociales, teoría y método. *Ideologías de la vida cotidiana*. Sendai, España.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2024, 08 de julio). Subsistema de Información Demográfica y Social, Censo de Población y Vivienda 2020, Información de Interés Nacional. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- INEGI. Consulta de Población, según Religión: Censo General de Población y Vivienda 1990-2020, 2024. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=
- Iribarren, P. (O.P.) (2022). *Zinacantán*. México: Frailes Dominicos de Santo Domingo Chiapas, A. R.

- Jiménez, A. H. M., Gómez, M. E. y Álvarez, S. F. (2014). La pobreza y el bienestar para los pueblos Zoques y Tzotziles de Chiapas. Una experiencia de investigación del Centro de Estudios para el Desarrollo Municipal y Políticas Públicas de la UNACH. *ESPACIO*, 3(5), 144-165.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría, en S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II: Pensamiento y vida social* (pp.469-494). Barcelona, Páidos.
- Jodelet, D. (2018). Ciencias sociales y representaciones: Estudio de los fenómenos representativos y de los procesos sociales. *Revista Latinoamericana de metodología de las Ciencias Sociales*, 8(2). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9345/pr.9345.pdf
- Köhler, U. (2007). Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico. *Estudios de cultura maya*, 30, 139-152.
- Laughlin, R. M. y Karasik, C. (1992). *Zinacantán: Canto y Sueño*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Lefèvre, F. y Lefèvre, A. M. C. (2014). Discourse of the collective subject: social representations and communication interventions. *Texto and Contexto-Enfermagem*, 23, 502-507.
- Llanos, H. L. y Santacruz de León, E. (2022). Territorio, cambios en la alimentación y la emergencia de problemas socioambientales en la comunidad indígena de Zinacantán, Chiapas. *LiminaR*, 20(2), 1-15.
- Lynch, G. (2020). La investigación de las representaciones sociales: enfoques teóricos e implicaciones metodológicas. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, 7(1), 79-95.
- Mercado-Mondragón, J. (2008). Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad tzotzil, Zinacantán, Chiapas, México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 5(1), 19-38. Disponible e: <https://revista-asyd.org/index.php/asyd/article/view/1067>
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, (2).
- Moscovici, S. (1961/1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Orihuela, M. (2019). Territorio: un vocablo, múltiples significados. *AREA*, 25(1), 1-16.
- Page, P. J. T. (2023). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paniagua, M. J. (2008). De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas. *Revista pueblos y fronteras digital*, 3(5), 181-217. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2008.5.212>
- Perera, P. M. (2003). A propósito de las representaciones sociales: apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. *Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas*.
- Pérez-Gómez, M. T., Cruz-Morales, J., Burguete Cal y Mayor, A. y Parra, V. M. (2024). Fisuras del kuxlejal en Zinacantán: el manejo degradado de los

- bosques de uso común desde la perspectiva de las representaciones sociales. *Estudios de Cultura Maya*, 64, 289-319.
- Poveda, A. R. (1998). Las expulsiones y los desplazamientos en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas: consecuencias no anticipadas de la modernización. *América Latina Hoy*, (19), 13-21. DOI: <https://doi.org/10.14201/alh.2243>
- Rateau, P. y Lo Monaco, G. (2013). La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos. *CES Psicología*, 6(1), 22-42.
- Real Academia Española (s.f.). Poder. En *Diccionario de la lengua española. Recuperado el 20 de noviembre de 2024*, de <https://dle.rae.es/poder>
- Reyes Ramos, M. (2004). Política agraria en Chiapas, atención a focos rojos. *Estudios Agrarios*, 26, 55-93.
- Rivera, F. C. (1998). La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Rodríguez, S. T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: T. Rodríguez y M. L. García (Coords). *Representaciones sociales. Teoría e Investigación* (pp.157-188). Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara.
- Rus, J., y Collier, G. (2002). Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. En Mattiace S.L., Hernández Castillo R.A., Jan Rus, (coords.), *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo* (pp. 157-199). México D. F.: CIESAS.
- Sánchez Franco, I. (2019). Reelaboración de los protestantismos en el municipio fronterizo de Las Margaritas, Chiapas. *Pueblos y fronteras digital*, 14, 1-30. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2019.v14.399>
- Sánchez, Á. M. y Gómez, M. A. (2023). Lugares sagrados y topónimos, bases de la memoria histórica de los tseltales de Chanal, Chiapas. En Zebadúa, M. A., Sánchez, M. (Coords.) *Memoria histórica y territorio* (pp. 15-47). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Colección Selva Negra-UNACH.
- Santoyo, M., y Arellano, J. (2018). El instituto lingüístico de verano y el protestantismo en México. *Convergencia*, (14). 231-262.
- Segreste, R. S. (2019). *Manual básico de derechos humanos para autoridades municipales*. México. UNAM-CNDH. Disponible en: <http://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6816/1.pdf>
- Sheseña, H. A. (2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *LiminaR*, 7(1), 80-103.
- Silver, D. B. (1966). Enfermedad y curación en Zinacantán. En Vogt, E. (Ed.). *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (pp. 455-485). México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Song, B. (2022). Tanto indígena como tradicional: autenticidad escenificada en el ámbito turístico de Zinacantán, Chiapas. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 9(1), 95-117. DOI: 10.31644/ed.v9.n1.2022.a04
- Topete, L. H. (2010). Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos. *Argumentos Estudios críticos de la*

- Sociedad*, 23(62), 281-303. Disponible en: <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/361>
- Umaña, A. M. M. (2018). Las concepciones sobre el lenguaje y su relación con los procesos cognitivos superiores, en docentes de I Ciclo y II Ciclo de Educación General Básica de escuelas públicas urbanas de tres cantones de la provincia de San José, Costa Rica. *Revista educación*, 42(1), 1-33.
- Uribe, C. J. y Martínez, V. G. (2012). Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y cultura*, (38), 141-161. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26725009008>
- Vergara-Figueroa, A. (2020). Epistemologías de lo imaginario y de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 153-175. Disponible en: <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/829>
- Vergara-Figueroa, A. (2020). Epistemologías de lo imaginario y de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 153-175.
- Vergara-Quintero, M. (2008). La naturaleza de las representaciones sociales. *Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, 6(1), 55-80.
- Villarreal, G. E. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49), 434-454.
- Viqueira, J. P. (2009). Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859). En Sigaut, N. (ed.). *La Iglesia católica en México* (pp. 77-109). México, El colegio de Michoacán.
- Vogt, E. (1979). *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, C. P. (2004). La muerte de las culturas locales y el renacimiento de las culturas políticas. *El cotidiano*, 20(127), 40-45. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512706>

CAPÍTULO V. DISCUSIÓN GENERAL

La crisis social y ambiental exige, más que nunca, una articulación equilibrada entre la preservación de los modos de vida humanos y la conservación del medio ambiente. Esta problemática surge, en gran medida, a las respuestas de las construcciones culturales propias del pensamiento occidental, en las cuales el ser humano tiende a ser concebido como una entidad separada y ajena a la naturaleza (Anchondo y Gallardo, 2023). Esta situación ha llevado a poner la mirada en las formas de vida de los pueblos originarios, valorados por algunos autores como guardianes de la biodiversidad (Boege, 2008; Wade, 2004). Porque sus prácticas se consideran armónicas con las dinámicas sociales, vinculadas a la ritualidad y religiosidad desde una visión de continuidad comunitaria (Anchondo y Gallardo, 2023).

Sin embargo, al afirmar lo anterior, podría parecer que las comunidades originarias aún viven en plena armonía con la naturaleza y que rechaza completamente las ideologías externas dentro de sus territorios. Pero poco se habla sobre la realidad actual de estos pueblos. Tal vez, porque aún se desconoce qué ocurre con sus modos de vida, sus valores y su cosmovisión. ¿Quiénes pertenecemos a estos grupos somos guardianes de nuestras semillas, de nuestros bosques? ¿Aún conservamos nuestros manantiales como en las generaciones pasadas? ¿Mantenemos vivas las prácticas y creencias de nuestros antepasados?

Con estas interrogantes no pretendo descalificar los conocimientos existentes sobre los pueblos indígenas. Más bien, es una invitación para que las personas que pertenecemos a un pueblo originario, reflexionemos sobre aquellos elementos que son fundamentales en nuestro *Kuxlejal*; y sobre aquellos elementos y fenómenos que nos lleva a la continuidad, o a la ruptura de nuestras formas de relacionarnos entre nosotros, con la naturaleza y de construir nuestros territorios.

Pero, ¿Por qué nos conmueve el hecho de que existan cambios? ¿Por qué se convierte en problema que los pueblos transformen sus formas de vida? En respuesta a estos cambios los gobiernos tanto nacionales como internacionales han generado diversos programas y proyectos para el rescate y la conservación de las culturas originarias. Pero cabe preguntarse: ¿Cuál es realmente su importancia? ¿Responden a las exigencias de los propios pueblos o estos cambios son impulsados por intereses políticos? Evidentemente, los pueblos originarios han luchado por ser reconocidos prueba de ello es el movimiento Zapatista de Liberación Nacional, posteriormente los gobiernos se han tardado en dar respuesta a las exigencias de los pueblos. Al mismo tiempo, académicos como Armando Bartra (2013) y Víctor Toledo (2005), han llamado la atención para voltear a ver y a analizar las formas de vida de los pueblos originarios como una búsqueda de encontrar respuesta ante la crisis civilizatoria.

Sin embargo, los propios procesos de los pueblos originario y la llamada globalización han abierto caminos basados en la economía que no solo trastoca las cosas tangibles dentro del territorio sino también trastoca lo inmaterial, lo intangible, lo simbólico. La aspiración de vivir bien —no el buen vivir— ocasiona fisuras en los distintos aspectos de la vida individual, familiar y colectiva debido a que el imaginario se ha direccionado a salir de la pobreza y que, en muchas ocasiones, se convierte en una aspiración de volverse rico.

Las representaciones sociales en Zinacantán: entre continuidad, conflicto y resignificación

Las fuerzas del cambio que hoy atraviesa la vida de los pueblos como Zinacantán parece estar más arraigada de lo que creemos. Esto se debe a que, de manera paulatina, dentro de la población indígena emergió una voluntad interna de transformación. Según Llanos (2008), estas fuerzas responden, por un lado, a presiones estructurales externas y, la otra, a una vocación de cambio social y cultural que las comunidades adoptaron y se apropiaron con el tiempo.

No obstante, estos cambios no solo alteran el sistema agrícola, la alimentación, la vestimenta, la educación, sino también trastoca algunos elementos esenciales simbólicas como parte del *talel kuxlejal* en los pueblos originarios. A través de la teoría de las representaciones sociales, en la comunidad de Zinacantán fue posible identificar dichos elementos, elementos que tiene que ver con una articulación más profunda con el territorio.

A través de las representaciones sociales de los zinacantecos en torno a los bosques de uso común se identificaron elementos y conceptos que actualmente se entrelazan con su *talel kuxlejal* y su importancia dentro del *kuxlejal* comunitario. La relación de la comunidad zinacanteca con los bosques de uso común, conocido localmente como *yosil jteklum*, continúa parte de su patrimonio colectivo, con un profundo valor tanto material y simbólica. Este patrimonio es mediado por un sistema de gobernanza comunitaria en donde la autoridad máxima es la asamblea, seguido por las distintas autoridades como los comisarios de bienes comunales y representantes religiosas, las cuales no están separadas, más bien son complementos para sostener dicho patrimonio.

No obstante, el sistema de gobernanza se ve tensionado por desafíos que pone en riesgo la conservación total de los bosques y la cohesión comunitaria. En primera, las tomas de decisiones se excluyen a las mujeres en las asambleas comunales a pesar de que las mujeres también dependen directamente de los bosques para las actividades cotidianas como en la recolección de leña o plantas medicinales. La segunda, tiene que ver con la ausencia de documentos que trace los límites entre la propiedad colectiva y familiar. Aunque los acuerdos comunitarios existen y son respetados dentro de la comunidad, su naturaleza oral los hace vulnerables ante intereses que pueden ser externos, así como conflictos internos.

Como se evidencia en los testimonios de los miembros de la comunidad, la falta de títulos de propiedad colectiva, así como el desconocimiento de los límites de colindancia permite que algunos habitantes cercanos se apropien de porciones del territorio común, sin que existan mecanismos para reclamarlos. Esta

situación se identifica como una amenaza de la integridad del bien común en Zinacantán.

Uno de los factores que incide de manera significativa en la degradación de los bosques de uso común es el crecimiento poblacional. De acuerdo con los testimonios de los habitantes y de mayor edad, antes de los años 1980 la leña abundaba y era fácil de conseguir. Con el paso del tiempo, con el incremento de la demanda se intensificó la presión sobre los encinos y otras especies, lo que derivó en procesos de fragmentación y afectó la conectividad ecológica que se mantenía hasta entonces. Esta situación evidencia la falta de organización, gestión y planeación para preservar los bienes comunes, sin comprometer tanto la integridad de los bosques como el uso y acceso de los miembros de la comunidad.

Por otro lado, la floricultura introducida como una alternativa para el desarrollo económico de la población zinacanteca, su crecimiento no solo impactó en la economía local, también provocó presiones sobre el territorio, como la tala de árboles, la sobreexplotación del agua y la sustitución de cultivos tradicionales, como el sistema milpa y el cuidado de los árboles. Que si bien, ha sido una fuente de ingresos para las familias que les ha permitido mejorar sus condiciones de vida material, por otro lado, intensifica el individualismo, la competencia entre familias provocando un debilitamiento del tejido social y el desinterés sobre los bienes comunes.

Desde la teoría de las representaciones sociales se observa una transformación en los esquemas simbólicos de la comunidad. Se construyen nuevos significados en torno al trabajo, al éxito, al tiempo, a la tierra, en el agua y en los bosques. La lógica comunal y cíclica de la milpa se sustituye por la lógica lineal y acelerada del mercado, impulsado por tecnologías, inversión y rendimiento continuo. La emergencia de nuevas actividades y prácticas evidencian como las representaciones sociales tradicionales son disputadas por otras que emergen del contacto con nuevas realidades materiales y simbólicas. Como señala Castorina (2016), las representaciones sociales no son estáticas, sino que se

reconfiguran constantemente en función de las condiciones sociales de existencia.

En el contexto actual, los zinacantecos priorizan el trabajo familiar por encima de los intereses comunes. Esa orientación refleja una forma de individualismo similar la descrita por Mejía (2015), en la cual el compromiso del individuo con la comunidad se ve disminuido, predomina motivaciones vinculadas al beneficio propio y cierta forma de egoísmo. No obstante, no se trata de un individualismo absoluto, ni las relaciones entre los miembros se reducen únicamente a vínculos de tipo mercantil (Mejía, 2015). Más bien, las condiciones impuestas por la vida contemporánea limitan la participación en las decisiones colectivas. En general, las personas optan por no involucrarse en asuntos comunitarios mientras estos no interfieran directamente con sus actividades productivas o con el acceso de algún bien natural, las personas tienden a no involucrarse. Como respuesta a esta tendencia, en las asambleas se recurre al mecanismo de la multa como una forma de garantizar la asistencia. Sin embargo, aun con esta medida, no todos los miembros de la comunidad participan activamente.

El debilitamiento del tejido social, se le debe también a los partidos políticos. La comunidad pasó de una estructura política unificada a una de subgrupos con lealtades divididas. Esta fragmentación social debilitó las representaciones sociales compartidas sobre la autoridad, el consenso y la participación comunal. Las narrativas de los entrevistados lo ilustran claramente: antes se asistía a la asamblea por compromiso comunal, hoy se asiste por obligación monetaria. Este cambio, revela cómo las representaciones sociales de la participación y la colectividad son fisuradas, y da paso a nuevas formas de racionalidad orientadas por el cálculo económico y la competencia partidista.

Este proceso no es exclusivo de Zinacantán, también se manifiesta en otras comunidades originarias. Un caso ilustrativo es el Santa María Teopoxco, en Oaxaca, donde García (2022) identificó modificaciones en las representaciones sociales en torno al agua. Según su estudio, este cambio se debe a diversos factores, entre ellos el aumento poblacional, la ambición y las dinámicas

políticas. Tales factores provocan alteraciones en la percepción colectiva sobre la propiedad del agua: el acceso y manejo del agua dejó de considerarse un don comunitario para convertirse en una decisión individual, orientada a su comercialización (García, 2022).

A pesar de estos cambios, no puede hablarse únicamente de pérdida cultural (Zavala 2004). Lo que está ocurriendo es una reconfiguración simbólica del *kuxlejal*, donde los saberes tradicionales entran en diálogo, a veces conflictivo, con nuevas racionalidades. La transformación no es homogénea: mientras que otros miembros sostienen con fuerza las prácticas tradicionales, otros reinterpretan o los abandonan parcialmente.

Al respecto, la introducción de otras religiosidades en Zinacantán genera tensiones en torno a los cultos y símbolos tradicionales. Por otro lado, los elementos sagrados se sostienen y se resguardan por los católicos tradicionales. Para este grupo, los lugares sagrados son establecidos por los *jtetik-jme'tik* y los *j-iloletik*. Así, las montañas, cerros, cuevas y ojos de agua, no son lugares cualesquiera: es la morada de los *jtetik jme'tik* desde tiempos inmemorables, y estos se sostienen a través de las experiencias vividas, sobre lo que experimentan en la vida cotidiana. Por lo tanto, no solo es un cerro, un objeto, sino que simbolizan la morada de los seres vivientes con *xch'ulel*, que escuchan, sienten y se manifiestan.

Mientras que, para el otro grupo, para los evangélicos y católicos verdaderos, se vuelven como cualquier lugar, un lugar sin vida: si *xch'ulel*. De este modo, se adopta una perspectiva antropogénica de la naturaleza, al servicio del ser humano otorgado por Dios. Esta manifestación representa una fisura en la unidad social, en los valores sociales, como el *ich'abail ta muk'*, así como en las prácticas y conocimientos; también ocasiona alteración y tiende a desorganizar los elementos que cohesionan el *kuxlejal* de la comunidad y del territorio. Por ello, los católicos tradicionales, del consenso hegemónico que legitiman el continuum de dichas creencias y prácticas, entran en conflicto, debido que los cambios de actitud y creencias resultan amenazantes, porque la postura del grupo

minoritario, en este caso de los zinacantecos no católicos, representa una postura desviante o prohibida dentro del grupo social.

Las manifestaciones de las diferencias en las creencias dan lugar a varias realidades en un mismo espacio. Estas diferencias generan la conformación de una comunidad heterogénea de sus miembros, que subsisten en un mismo territorio. Parte de esto se debe, a lo largo de los años, a la lucha de reconocimiento y respeto a sus derechos que han promovido los grupos no católicos tanto a nivel local, nacional e internacional (Uribe y Martínez, 2012). Los zinacantecos impulsados también por intereses y fuerzas políticas externas, han logrado dialogar y establecer acuerdos con los grupos no católicos. Es por ello que hoy en día subsisten en el mismo espacio-territorio. Los zinacantecos evangélicos no se les exige participar en las celebraciones de los Santos de las iglesias, en los diversos rituales colectivos ni en los sistemas de cargos religioso, pero se les solicita una contribución económica como un *tojol ak'el* para sostener sus derechos y necesidades básicas en la comunidad.

A pesar de las diversas tensiones presentes en la comunidad, el *kuxlejal* sigue anclada en el paisaje ritual, donde los rituales siguen marcando el tiempo y el espacio, en donde las relaciones entre los miembros de la comunidad y con las fuerzas sobrenaturales se actualizan constantemente, principalmente cuando se presenta alguna amenaza de crisis. En este sentido, la espiritualidad en Zinacantán continúa arraigada en la vida cotidiana y es un eje organizador del mundo social. Por tanto, el *xch'ulel* continua como componente esencial simbólica del *kuxlejal*.

Aparentemente, las “fisuras del *Kuxlejal*”, o lo que otros autores como Martínez, (2002: 13) le denominan “una crisis de reproducción”, conducen a la desaparición gradual de las tradiciones, costumbres y la identidad de los zinacantecos. Sin embargo, a través de estas fisuras hacen que se abran nuevas vías que permiten reorganizar, resignificar y reconstruir la comunidad. Pues, se resisten en seguir como comunidad y buscan resolver sus propios problemas (Martínez, 2002). Y por ello, en Zinacantán, pasa algo similar a lo que Azogue denomino como

"comunidad luciérnaga": se apaga y se enciende, aparece y desaparece, pero sigue existiendo..." (Azogue, 2016: 11).

En este reorganizar y resignificar, muchas veces, se generan el *k'op* (tensiones) al interior de la comunidad, expresándose en el *k'apantael*, *ilbajinel* (vulnerabilidad social, manifestado en la desigualdad y la injusticia), pero dentro de ella, a través de tensiones, desacuerdos y pérdidas germina el *lo'il*, *xchikintael*, *ich'bail ta muk*, *p'isbail ta vinik* (el escucharse, respetar y ser respetado), y así se reconstruye nuevamente el sentido del *kuxlejal* en el territorio. Es decir, cobra valor el *kuxlejal* basado en el respeto y en la humildad como principio normativo en la comunidad.

A pesar de que el *kuxlejal* de los zinacantecos atraviesa un proceso de transformación acelerado por otras dinámicas de estrategias de vida, pero a la vez abren posibilidades de resignificar los vínculos comunitarios y espirituales desde nuevas perspectivas.

Las dinámicas de la vida actual de los zinacantecos como comunidad, ha mostrado ser capaz de absorber y regular la innovación desde la lógica de su identidad (Giménez, 1995). Las influencias actuales de la modernización, el *talel kuxlejal* están sido moldeadas con estrategias, creencias, simbolismos y creatividad de los hombres y mujeres del pueblo zinacanteco.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIÓN GENERAL

Los sistemas de representaciones sobre la vida de las zinacantecas y los zinacantecos hallados con relación al *yosil jteklum* permite comprender tanto el deterioro de los bienes naturales como la erosión de la vida plena de los zinacantecos como comunidad. Este fenómeno no debe entenderse como una ruptura definitiva de los elementos que sostiene el *kuxlejal*, sino como la emergencia de representaciones sociales nuevas que configuran dichos elementos. El valor que se le atribuía a los bosques en el pasado difiere significativamente del actual. Aunque se reforesto hace más de cuatro décadas, los zinacantecos aseguran que la diversidad de flora y fauna ha sido alterada y que solo se conserva en los lugares más alejados y de difícil acceso.

La principal causa de la fragmentación de los bosques de uso común no solo puede atribuirse al crecimiento poblacional, sino que también debe analizarse a partir de la fisura del tejido social derivada del divisionismo por los partidos políticos y a la articulación a la lógica del mercado, particularmente a través de la floricultura. Estas tensiones que operan de manera subyacente, no siempre son visibles o permanentes. En otras palabras, aunque no incidan directamente los bosques, la adopción de lógicas individuales o familiares tienden a desplazar los intereses colectivos que favorecen el bien común. No obstante, ello no quiere decir que el *yosil jteklum* deje de ser un componente esencial en la vida de los zinacantecos como comunidad. De hecho, lo que ha permitido conservar una parte de los bosques es gracias a los geosímbolos, que alrededor y un buen número de ellos están presentes dentro de los bosques de uso común.

A pesar de las tensiones internas, no se abandona completamente el cuidado de los bienes comunes, porque para muchas familias es esencial, especialmente por las manifestaciones en creencias, símbolos y valores vinculados al territorio. Este sistema articulado entre las personas, su entorno natural y el mundo simbólico resignifica constantemente los conceptos esenciales en el *kuxlejal* como el *ch'ulel*, el respeto y *jtotik-jmetik*. Esto también permite cohesionar a los

zinacantecos como colectivo, principalmente cuando experimentan alguna amenaza o crisis ya sea de origen social o natural.

Así, la resistencia de la organización colectiva, permite sostener la continuidad, la convivencia y simultáneamente la transformación de la vida comunal. Pero, esta persistencia está estrechamente relacionada con el papel que juegan las y los *j-iloletik*, que son las figuras esenciales en la construcción, mantenimiento y transmisión del *talel kuxlejal* dentro de la comunidad zinacanteca. A través de estos agentes, las representaciones sociales del *kuxlejal* se mantienen vivas como formas de conocimiento colectivo, prácticas simbólicas y los valores que define el ser y el estar de las zinacantecos y los zinacantecos en su territorio. En este sentido, se puede comprender que las representaciones sociales operan como marcos de interpretación del mundo y como dispositivos reguladores de prácticas, afectos y relaciones sociales.

Por otro parte, se puede interpretar que las representaciones sociales sostenidas colectivamente con un significado ancestral trastocan las representaciones sociales emergentes que modifican la esencia de ciertos rituales, así como el sentido del respeto y el equilibrio de la comunidad. Este proceso de cambio no debe concebirse como una ruptura de las prácticas, saberes y conocimientos, sino una disputa entre diferentes formas de hacer, pensar, actuar y sentir. Esta dinámica responde a la búsqueda constante de estrategias orientadas a mejorar las condiciones de vida, en este proceso puede implicar la eliminación, sustitución o articulación de los elementos simbólicos en la vida de las personas y en algunos casos a nivel comunitario. En otras palabras, es una respuesta que hace que se modifiquen, se sustituyen o se articulen como parte del *talel kuxlejal*.

En efecto, la afloración de la vida moderna en la comunidad de Zinacantán persiste una dualidad, por un lado, representa un factor positivo al facilitar la vida cotidiana de los zinacantecos; por otro, produce consecuencias negativas al modificar las formas de sentir, pensar de las personas, y los valores simbólicos articulados al territorio y a la vez al *kuxlejal*. Esta dualidad refleja las tensiones

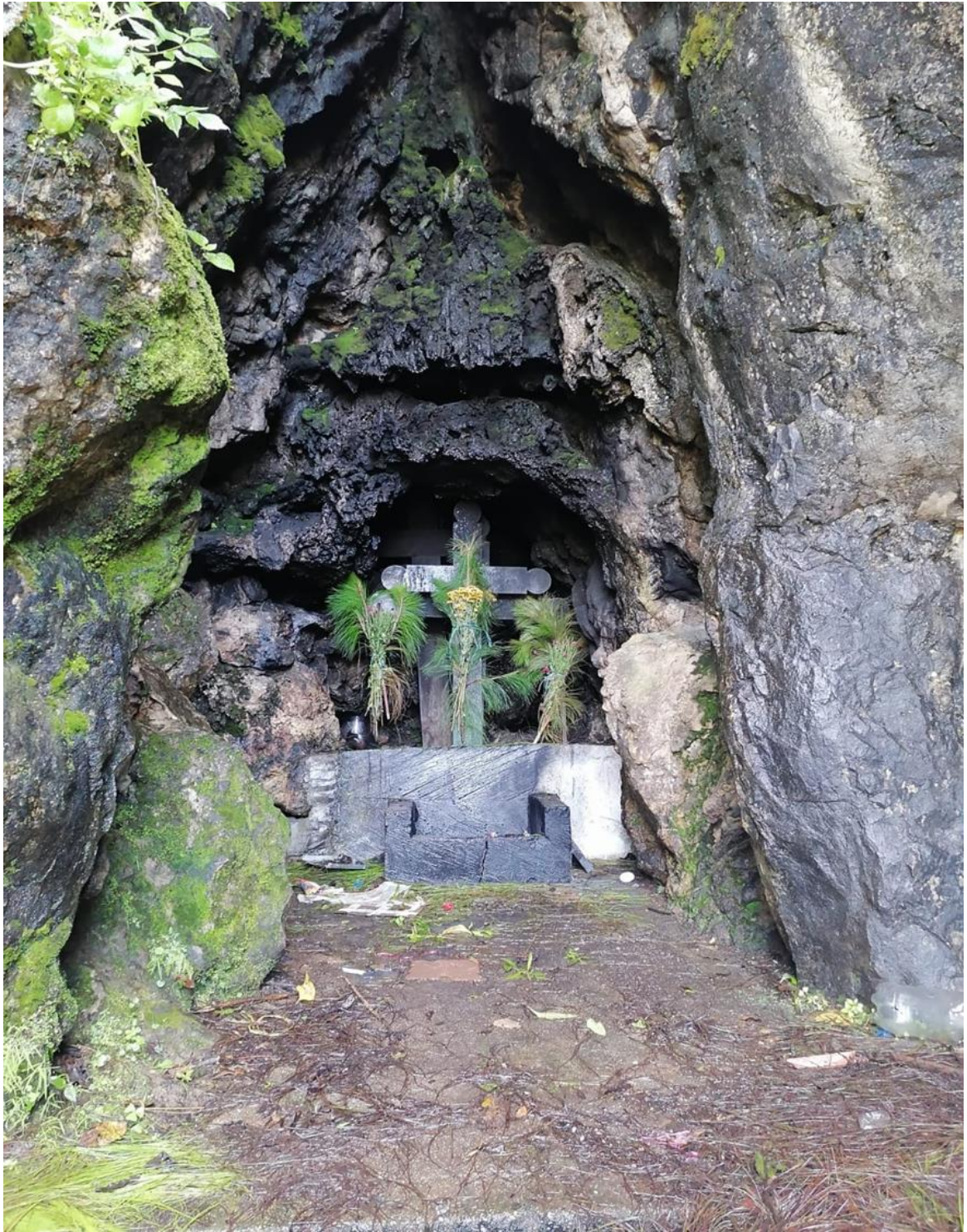
que emergen de la modernidad que a su vez están siendo moldeada dentro del *talel kuxlejal* de las zinacantecas y zinacantecos.

Aunque estas tensiones parecen amenazar la continuidad cultural — especialmente entre los jóvenes— también emergen espacios de resignificación a través del diálogo y la creación de nuevas estrategias de vida comunitaria, en donde ancianos, hombres y mujeres, jóvenes y niños se integran o son integrados para resignificar y resimbolizar los elementos culturales esenciales para el *kuxlejal*. Pero esta resignificación siempre conlleva una modificación de los elementos consensados y legitimados por los ancestros.

6.1 Literatura citada

- Anchondo, P. S. y Gallardo, M. C. (2023). La comunalidad indígena como respuesta al individualismo moderno. *Isegoria* (68). DOI: 10.3989/isegoria.2023.68.26
- Azogue, G. Á. (2016). Maneras de ser comunidad. *Gazeta de Antropología*, 32(1). <http://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/3806>
- Bartra, A. (2013). Crisis civilizatoria. En Ornelas, R. (Coord.). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (1ª ed.) (pp. 25-71). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, A. B. (2022). Continuidad y ruptura en las representaciones sociales de la provisión, acceso y manejo del agua para el consumo humano. *Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas*. (84), 11-37. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/18361/20679>
- Giménez, G. (1995). Modernización, Cultura e Identidad Social. *Espiral*, 1(2), 35-55. DOI: <https://doi.org/10.32870/eees.v1i2.1023>
- Llanos, H. L. (2008). Actores sociales y procesos de cambios socioculturales en el territorio indígena de los Altos, Chiapas, México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 5(1), 1-17. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722008000100001
- Martínez, L. V. (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito-Ecuador: ILDIS, Abya-Yala, OXFAM y FLACSO.

- Mejía, N. J. V. (2015). Modernidad global, consumismo e individualismo en América Latina perspectiva teórica. *Revista de sociología*, 49-66. DOI:10.15381/rsoc.v0i25.19010
- Toledo, V. M. (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *Leisa Revista de Agroecología*, 3(4), 16-19.
- Uribe, C. J. y Martínez, V. G. (2012). Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y cultura*, (38), 141-161. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26725009008>
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En Restrepo, E. y Rojas, A. (Eds.). *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 249-270). Colombia: Universidad del Cauca.
- Zavala, C. P. (2004). La muerte de las culturas locales y el renacimiento de las culturas políticas. *El cotidiano*, 20(127), 40-45. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512706>



Jol nio' en la cabecera municipal de Zinacantán.