

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES UNIVERSITARIOS
DOCTORADO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL
REGIONAL

ACCIONES COLECTIVAS Y CAMBIOS EN LA VIDA DE LOS
TSELTALES DE OXCHUC, CHIAPAS

QUE COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA:
ABRAHAM SÁNTIZ GÓMEZ

BAJO LA SUPERVISIÓN DE: DR. MANUEL R. PARRA VAZQUEZ



DIRECCION GENERAL ACADEMICA
SERVICIO DE REGISTRO ESCOLAR APEC
SECRETARIA DE EDUCACION PROFESIONAL



Dirección de Centros
Regionales Universitarios

CHAPINGO, MÉXICO; DICIEMBRE DE 2018

**ACCIONES COLECTIVAS Y CAMBIOS EN LA VIDA DE LOS TSELTALES
DE OXCHUC, CHIAPAS**

Tesis realizada por **Abraham Sántiz Gómez** bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR:



DR. MANUEL ROBERTO PARRA VÁZQUEZ

ASESOR:



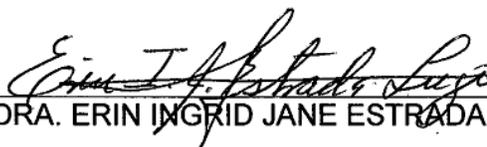
DR. TIMOTHY R. TRENCH

ASESOR:



DR. EDUARDO BELLO BALTAZAR

LECTOR EXTERNO:



DRA. ERIN INGRID JANE ESTRADA LUGO

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Dios por tener misericordia de mí y salvar mi alma de las ciencias.

Agradezco a:

Dr. Manuel Roberto Parra Vázquez, Dr. Tim Trench y Dr. Eduardo Bello Baltazar que me asesoraron e impartieron sus conocimientos y experiencias profesionales.

Las personas que hacen funcionar el programa de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Dirección de Centros Regionales Universitarios de la Universidad Autónoma Chapingo.

CONACYT por la beca que me facilitó para cubrir la inversión en mi desarrollo profesional y en la realización de esta investigación.

Agradezco a Dr. Jan Rus y Dra. María Teresa Ramos del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), por el seminario que impartieron durante mi estancia doctoral.

Agradezco a mi lectora externa, Dra. Erin Estrada.

También le doy gracias a la Dra. Elba Pérez Villalba por sus observaciones y comentarios sobre este trabajo.

A las personas que me facilitaron la información y el trabajo de campo en las comunidades tseltales de Oxchuc, muchas gracias.

DEDICATORIA

A todas las personas enfocadas y dedicadas a las Ciencias en Desarrollo Rural Regional.

A toda alma que busca, lucha y disfruta o sufre por las ciencias.

DATOS BIOGRÁFICOS



Abraham Sántiz Gómez nació en abril de 1979 en la localidad Temax de la comunidad Tzontejalá, municipio de Oxchuc, Chiapas. Estudió la educación primaria bilingüe en la escuela Otilio Montaña de dicha comunidad. A la edad de 15 años, emigró a San Cristóbal de Las Casas para trabajar y estudiar la educación secundaria que terminó en 1998. En el año 2000 egresó del bachillerato en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas, plantel 11, Oxchuc, con el reconocimiento del mejor promedio de la generación. En 2005 se tituló por mérito académico de la carrera de Economía, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. En septiembre de 2009 obtuvo el grado de maestro en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo con el Premio Arturo Fregoso Urbina por la mejor tesis de los programas de Posgrado 2009. Desde entonces ha trabajado en la Universidad Intercultural de Chiapas y en colaboración con algunos proyectos de investigación en El Colegio de la Frontera Sur. Ingresó en agosto de 2014 en el doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional que ahora culmina con esta tesis doctoral.

ACCIONES COLECTIVAS Y CAMBIOS EN LA VIDA DE LOS TSELTALES DE OXCHUC, CHIAPAS¹

Abraham Sántiz Gómez²
Manuel Roberto Parra Vázquez³

RESUMEN GENERAL

Esta investigación se realizó en municipio tseltal de Oxchuc, Chiapas, específicamente en los seis grupos familiares en respectivos *ts'umbaletik* o conjunto de grupos domésticos que tienen una misma raíz de vida, un territorio delimitado y con identidad propia que hace diferenciarse de los demás grupos. El propósito fue conocer y analizar los cambios de estrategias de vida rural en los últimos diez años. La sociedad tseltal de Oxchuc se caracteriza por ser dinámica y heterogénea. Los sujetos sociales principales de estos cambios son los grupos familiares y los *ts'umbaletik*, de tal manera que el territorio, la naturaleza y el cosmos también son sujetos activos generadores de cambios. Para explicar estos elementos se identificaron categorías vivas y situadas en el contexto tseltal que se relacionaron con los conceptos teóricos de sujeto social, estrategias de vida, acción colectiva, territorio, cultura y entre otros. El enfoque constructivista del conocimiento fue básico y la Teoría Fundamentada sirvió para el análisis relacional entre las categorías vivas y los conceptos teóricos documentados. También fueron importantes los métodos y técnicas de Investigación Acción Participativa, historia oral, diario de campo y revisión documental. Se abordaron los cambios de estrategias de vida por medio de análisis de las acciones colectivas, la diversificación productiva, la pluriactividad económica, la migración laboral, el cambio intergeneracional, la educación formal o escolarizada, las políticas del gobierno, entre otros puntos. Los principales resultados son: desde la categoría del *ts'umbal* es posible conocer el sistema de conocimiento tseltal que puede fundamentar el desarrollo alternativo; la visión tseltal de *lekil kuxlejal* resignificada, revela una sociedad tseltal heterogénea e influida fuertemente por el sistema económico englobante; este cambio sociocultural tseltal de Oxchuc presenta otra perspectiva del estudio sobre el desarrollo rural regional.

Palabras clave: *ts'umbaletik*, grupos familiares, cambios de estrategias de vida, acciones colectivas, desarrollo alternativo, visión tseltal de la vida, cambio sociocultural.

¹ Tesis de Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo.

² Tesista. Correo electrónico: colemix1@hotmail.com

³ Director de Tesis.

COLLECTIVE ACTIONS AND CHANGES IN THE LIFE OF THE TSELTAL PEOPLE OF OXCHUC, CHIAPAS⁴

Abraham Sántiz Gómez⁵

Manuel Roberto Parra Vázquez⁶

GENERAL ABSTRACT

This piece of research took place in the Tseltal municipality of Oxchuc, Chiapas, particularly in six family groups in their respective *ts'umbaletik* or domestic groups that share the same life roots, a delimited territory and own identity that differentiates them from other groups. The purpose was to know and to analyze changes in rural life strategies in the last ten years. The Tseltal society of Oxchuc is characterized by being dynamic and heterogeneous. The main social subjects of these changes are the family groups and the *ts'umbaletik*, in such a way that the territory, the nature and the cosmos are also active subjects that generate changes. To explain these elements, living categories were identified and located in the Tseltal context that were related to the theoretical concepts of social subject, life strategies, collective action, territory and culture, among others. The constructivist approach to knowledge and the Grounded Theory served for the relational analysis between the living categories and the theoretical concepts documented. The methods and techniques of Participatory Action Research, oral history, field diary and documentary review were also important. Changes in life strategies were addressed through analysis of collective actions, productive diversification, economic pluriactivity, labor migration, intergenerational change, formal or school education, government policies, among other points. The main results are: from the *ts'umbal* category it is possible to know the Tseltal knowledge system that can support alternative development; the Tseltal vision of *lekil kuxlejal* resignified reveals a heterogeneous Tseltal society, strongly influenced by the encompassing economic system. The socio-cultural change by the Tseltal of Oxchuc presents another perspective of the study on regional rural development.

Keywords: *ts'umbaletik*, family groups, changes in life strategies, collective actions, alternative development, Tseltal vision of life, sociocultural change.

⁴ Thesis of Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo.

⁵ Author, email: colemix1@hotmail.com

⁶ Advisor.

ÍNDICE

LISTA DE FIGURAS	XIX
LISTA DE CUADROS	XIX
LISTA DE SIGLAS	X
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CAPÍTULO I. ANTECEDENTES Y PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA	
1.1 Introducción	8
1.2 Fenómeno social estudiado	8
1.3 Pregunta y objetivo general	10
1.4 Ubicación de los <i>ts'umbaletik</i> estudiados	12
1.5 Enfoque metodológico	13
1.6 ¿Qué es el <i>ts'umbal</i> ?	16
1.7 Significados de cambios de estrategias de vida	17
1.8 Principales aportaciones	19
1.9 Literatura citada	21
CAPÍTULO II. TEORÍAS DE CAMBIOS DE VIDA TSELTAL DE OXCHUC, CHIAPAS	
Resumen	24
Palabras claves.....	24
2.1 Introducción	24
2.2 El <i>ts'umbal</i> como sujeto social	26
2.3 La familia dentro del <i>ts'umbal</i>	29
2.4 La comunidad del <i>ts'umbal</i>	31
2.5 Territorio del <i>ts'umbal</i> : vivo y activo	34
2.6 Acciones sociales colectivas o “voces levantadas”	38
2.7 Construcción de la vida rural por trabajo acumulado	42
2.8 <i>Lekil kuxlejal</i> para el desarrollo alternativo	46
2.9 Tselal transformado por el desarrollo.....	49
2.10 Conclusiones	52
2.11 Literatura citada	54

CAPÍTULO III. <i>TS'UMBAL</i> ACTIVO EN LAS TRANSFORMACIONES RURALES DE OXCHUC, CHIAPAS.....	58
Resumen	58
Palabras claves.....	58
Abstract.....	58
3.1 Introducción	59
3.2 El <i>ts'umbal</i> como sujeto activo.....	60
3.3 El <i>ts'umbal</i> y las relaciones de poder.....	62
3.4 El territorio del <i>ts'umbal</i> y la racionalidad instrumental	63
3.5 Transformaciones de vida del <i>ts'umbal</i>	67
3.6 <i>Ts'umbaletik</i> y estrategias de vida en transformación	72
3.7 Reflexiones finales.....	74
3.8 Literatura citada	74
3.9 Anexos.....	78
CAPÍTULO IV. VOCES LEVANTADAS QUE TRANSFORMARON EL VIVIR RURAL DE OXCHUC, CHIAPAS: 1936-1986.....	80
Resumen	80
Palabras claves.....	80
Abstract.....	80
4.1 Introducción	81
4.2 Relaciones sociales con la tierra y naturaleza	86
4.3 Relación entre ancianos y jóvenes	90
4.4 Cambios generados por el presbiterianismo.....	95
4.5 Profesores en la lucha de poder por el gobierno municipal	100
4.6 Movilidad por el crecimiento poblacional y disputas por la tierra	105
4.7 Interacciones con el mercado desde el cafetal	110
4.8 Discusiones de voces levantadas para el cambio del vivir rural	114
4.9 Conclusiones	117
4.10 Agradecimientos	118
4.11 Literatura citada	120
CAPÍTULO V. GRUPOS FAMILIARES DE OXCHUC QUE CAMBIARON DE VISIÓN DE VIDA: 1986-2017	124
Resumen	124
Palabras claves.....	124
5.1 Introducción	124
5.2 Grupos familiares en sendos <i>ts'umbaletik</i>	128
5.3 Territorio del <i>ts'umbal</i> en las estrategias de vida	134
5.4 Acciones colectivas que cambian estrategias de vida	140
5.5 Cambios productivos del <i>ts'umbal</i>	143

5.6 Pluriactividad de los grupos familiares.....	148
5.7 Migración laboral que construye estrategias de vida	151
5.8 Discusiones.....	153
5.9 Conclusiones	155
5.10 Literatura citada	156

CAPÍTULO VI. LA VISIÓN TSELTAL DE LA VIDA EN EL DESARROLLO ALTERNATIVO DE OXCHUC, CHIAPAS.....	
Resumen	159
Palabras claves.....	159
6.1 Introducción	159
6.2 La transformación de la visión tseltal de la vida.....	160
6.3 Desarrollo local alternativo y postdesarrollo.....	171
6.4 Los proyectos de cambio productivo y visión tseltal	175
6.5 Organización productiva y formación de capacidades.....	180
6.6 Discusiones.....	186
6.7 Conclusión	187
6.8 Literatura citada	187

CAPÍTULO VII. DISCUSIONES GENERALES: CAMBIOS DE VIDA TSELTAL DE OXCHUC	
7.1 Introducción	192
7.2 <i>Ts'umbal</i> como sujeto vivo, activo y colectivo.....	193
7.3 Territorio activo del <i>ts'umbal</i>	194
7.4 Cambios de estrategias de vida por campos sociales	196
7.5 Construcción de vida como cambio sociocultural	199
7.6 <i>Tulan kuxinel</i> con resiliencia colectiva	201
7.7 Sistema de conocimiento tseltal para el desarrollo alternativo.....	203
7.8 Cambios de vida tseltal y su generalización	206
7.9 Visión tseltal sobre el desarrollo regional.....	208
7.10 Literatura citada	210

CONCLUSIONES GENERALES	213
------------------------------	-----

ANEXOS DE FOTOGRAFÍAS	218
-----------------------------	-----

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Articulación de las dimensiones de la realidad investigada	9
Figura 02. Ubicación de los <i>ts'umbaletik</i> investigados.....	13
Figura 03. Cambios de estrategias de vida y cambio sociocultural.....	18
Figura 04. Croquis del territorio del <i>ts'umbal</i> o linaje Murino, El Corralito, Oxchuc.....	79
Figura 05. Estructura genealógica del <i>ts'umbal K'ujul</i>	131
Figura 06. Movilidad territorial de los <i>ts'umbaletik</i> de Oxchuc.	133
Figura 07. Croquis territorial del <i>ts'umbal K'ulub</i>	136
Figura 08. Croquis territorial del <i>ts'umbal K'ujul</i>	138
Figura 09. Hijos de Ancianos Consejeros del <i>ts'umbal K'ujul</i>	139
Figura 10. Padres de familia del <i>ts'umbal K'ujul</i>	218
Figura 11. Jóvenes del <i>ts'umbal K'ujul</i>	218
Figura 12. Mujeres del <i>ts'umbal Expin</i>	219
Figura 13. Parcela del <i>ts'umbal Akux</i>	219
Figura 14. Territorio del <i>ts'umbal K'ulub</i>	220
Figura 15. Servidores o comités y agentes de las comunidades	220

LISTA DE CUADROS

Cuadro 01. <i>Ts'umbaletik</i> de Oxchuc por apellidos.....	78
Cuadro 02. Densidad población del municipio de Oxchuc, 1940-1990..	106
Cuadro 03. Densidad población del municipio de Oxchuc, 1980-2017..	126
Cuadro 04. <i>Ts'umbaletik</i> de Oxchuc por apellidos y significados	129
Cuadro 05. Criterios de la transformación de la visión tseltal de la vida	171

LISTA DE SIGLAS

AMSA	Agroindustrias Unidas de México S.A. de C.V.
CCITT	Centro de Coordinación Indigenista Tzeltal-Tzotzil
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEIEG	Comité Estatal de Información y Estadística y Geográfica
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
CNTE	Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación
DTR	Desarrollo Territorial Rural
DCDRR	Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional
ECOSUR	El Colegio de la Frontera Sur
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INI	Instituto Nacional Indigenista
ILV	Instituto Lingüístico del Verano
INMECAFÉ	Instituto Mexicano de Café
IAP	Investigación Acción Participativa
MEC	Marco Epistémico Constructivista
MCC	Método Comparativo Constante
OIT	Organización Internacional del Trabajo
RFC	Registro Federal de Contribuyentes
SHCP	Secretaría de Hacienda y Crédito Público
SRE	Secretaría de Relaciones Exteriores
SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores al Servicio de la Educación
SAT	Sistema de Administración Tributaria
TF	Teoría Fundamentada
UACH	Universidad Autónoma Chapingo

INTRODUCCIÓN GENERAL

Esta investigación se realizó en el municipio de Oxchuc, Chiapas, específicamente en seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* (plural del *ts'umbal* y más adelante se explica su significado), que conformaron el objeto-sujeto de estudio. El propósito general es analizar los cambios de vida rural, es decir, los cambios de estrategias de vida de estos grupos familiares en el periodo 2008-2018 (diez años), pero con antecedentes desde 1936 cuando el pueblo de Oxchuc fue reconocido como municipio libre de Chiapas.

Oxchuc está ubicado en la región Altos de Chiapas y atravesado por la carretera panamericana, entre las ciudades San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, dos centros regionales muy importantes de Chiapas. Cuenta con más de 49 mil habitantes en 2018 y hablan la lengua originaria tseltal, más de la mitad de su población es joven y es uno de los tres municipios con mayor densidad poblacional de la región. Fisiográficamente tiene dos microregiones, una es *k'ixin k'inal* (tierra templada) y otra es *sikil k'inal* (tierra fría); en cada una se seleccionaron tres grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* para el propósito de esta investigación.

Este municipio más de 80% de su territorio físico es de propiedad comunal que ha posibilitado la continuidad del *ts'umbal*, entendido como la semilla o raíz de vida de un conjunto de personas integrados por grupos familiares, dirigidos por ancianos consejeros y con un territorio delimitado donde se practican actividades productivas diversificadas. El territorio se caracteriza por ser terrenos pedregosos y accidentados que han incidido en los cambios de estrategias de vida.

En Oxchuc, en los últimos ochenta años (1936-2018) se han dado cambios importantes en aspectos políticos, administrativos, educativos, poblacionales,

productivos, organizativos, religiosos y culturales. Los mismos grupos familiares han sido los principales sujetos activos de estos cambios, los jóvenes han tenido participaciones más activas en la construcción de cambios de estrategias de vida rural, ya que han sido más abiertos a los cambios globales.

Es importante señalar que casi toda la población de Oxchuc es de etnia tseltal de origen Maya, por lo tanto tiene visión de vida diferenciada al resto de la sociedad y cuenta con núcleos culturales propios. En este trabajo no se emplea el término indígena o pueblo indígena, sino se emplea “los tseltales de Oxchuc”, ya que se trata de demostrar el cómo una sociedad étnica tiene diferenciación, hibridación, heterogeneidad, dinámica y cambio sociocultural en un periodo de tiempo. Para esto los conceptos teóricos de sujeto social, agencia social, acción social y estrategias de vida han sido fundamentales para el análisis relacional de las categorías vivas identificadas desde el contexto de Oxchuc.

Se precisa que conforme se avanzó la investigación, se identificaron las categorías vivas expresadas en lengua tseltal y se buscaron la articulación con los conceptos teóricos documentados para el análisis relacional que permitió argumentar los puntos finos de esta relación. El tercer capítulo presentado en este documento, fue resultado de los primeros seminarios teóricos cursados en el programa de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional (DCDRR) y con datos de campo obtenidos en Oxchuc desde 2008. Este capítulo refleja un análisis deductivo, ya que a partir de los conceptos teóricos centrados en el sujeto social activo se trató de comprender el significado del *ts'umbal*, en efecto, el *ts'umbal* se tradujo aproximadamente como linaje o grupo doméstico que tiene una misma raíz de vida, pero posteriormente el significado del *ts'umbal* se profundizó y se amplió en los capítulos que escribieron después.

En el capítulo seis, que fue el segundo capítulo que se escribió, se analizó la visión tseltal de la vida a partir del concepto de desarrollo (en específico el desarrollo local), de acuerdo a una experiencia de proyectos productivos con frutales de durazno y aguacate con varias comunidades de Oxchuc desde 2008, basado en un proceso que se inició con un diagnóstico agropecuario,

planeación participativa municipal, estudios agroclimáticos y conformación de sociedades cooperativas de producción agrícola. Este proceso permitió construir un proyecto de cambio, un cuasi experimento de políticas públicas, donde se identificaron categorías vivas como *ts'umbal*, *lekil kuxlejal* (vida buena) y *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida) para la comprensión y el análisis del cambio de visión tseltal de la vida.

En estos dos capítulos se muestra un análisis reductivo, mientras en los demás capítulos se refleja un análisis relacional a partir de las categorías vivas vinculadas o analizadas con los conceptos teóricos documentados sobre sujeto social, acción colectiva, agencia, cambio sociocultural, desarrollo alternativo y estrategias de vida. En este sentido se dió importancia los conocimientos centrados en los sujetos sociales y la visión tseltal de la vida.

Esta forma de proceder en la investigación implicó una evolución importante del pensamiento científico del investigador. Las referencias teóricas plasmadas en el protocolo de la investigación no constituyeron un marco teórico para analizar la realidad social, sino que se dejaron en pausa (por decirlo así) para potencializar las categorías vivas y el análisis relacional, incluso fue necesario identificar otros conceptos teóricos, aparte de los que estaban contemplados inicialmente en el protocolo de la tesis, para que las categorías vivas puedan ser relacionadas, comprendidas, explicadas y generalizadas con los conceptos teóricos adecuados.

El cuarto y el quinto capítulo se escribieron a partir de las categorías vivas, esto es con un proceder inductivo. Para esto se dió importancia la corriente constructivista del conocimiento y la Teoría Fundamentada (TF) donde la historia oral, el diario de campo y las entrevistas abiertas fueron las principales técnicas de investigación. En estos capítulos se profundizaron o se ampliaron las descripciones y comprensiones de las categorías *ts'umbal*, *lekil kuxlejal* (vida buena), *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida), *syantesel jkuxlejaltik* (cambio de nuestra vida), *jach'em k'opetik* (voces levantadas o acciones colectivas), *slum sk'inal ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*), entre otras.

En los capítulos 4 y 5 el *ts'umbal* se comprendió como un conjunto de grupos familiares, conformado a partir de un grupo doméstico patrilineal y ancestral, que tiene una misma raíz de vida apegada a la naturaleza, el cosmos y un territorio delimitado que dan identidad propia frente a otros grupos. Los ancestros principales de Oxchuc dieron identidades propias a sus hijos varones al nacer, si la placenta del recién nacido era verdosa como el chapulín se denominó *K'ulub* (chapulín), si el bebé nació cuando el sol estaba en su plenitud, se nombró *K'aal* (sol), si era un bebé encorvado se llamó *K'ujul* (encorvado).

También la categoría *sleksesel jkuxlejaltik* en los dos primeros capítulos que se escribieron se tradujo como “reconstrucción y arreglo de nuestra vida”, pero cuando se comprendió mejor su significado desde la visión tseltal de la vida, *sleksesel jkuxlejaltik* quiere decir corrección de nuestra vida que conduce a la construcción de la vida buena. Algo similar pasó con la categoría *tulan kuxinel* que inicialmente se tradujo “vida dura”, sin embargo, no es un estado de vida sino que es un proceso de cambio con resiliencia de la vida colectiva, por lo tanto, es un “vivir dificultoso” referido al tiempo presente y con perspectiva en el futuro para la *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) que hace posible a la *lekil kuxlejal* (vida buena).

Después de haber comprendido mejor estas categorías vivas y sus relaciones con los conceptos teóricos se escribió el capítulo 2 donde por medio de análisis relacional se identificaron los puntos o argumentos finos para hacer algo distinto sobre el análisis teórico. Desde el conocimiento constructivista las teorías documentadas tienen sus limitaciones, ya que no explican adecuadamente las diversas realidades socioculturales como las de Oxchuc. En este sentido, el análisis teórico no se hizo solamente con la revisión documental, tampoco fue histórico y minucioso, sino que fue relacional, constructivo y sistémico.

Posteriormente se escribió el capítulo 7 donde se realizaron el análisis y la discusión general sobre los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*, sin perder de vista los argumentos finos entre

categorías vivas y los conceptos teóricos, se relacionaron *lekil kuxlejal* con el desarrollo como concepto e ideología del occidente, *ts'umbal* y sujeto social, *syantesel jkuxlejaltik* y cambios de estrategias de vida. Finalmente se redactaron las conclusiones generales y las aportaciones fundamentales de la investigación.

Cabe aclarar que el primer capítulo es una ampliación de la introducción general, ya que en este se presentan el planteamiento general del problema, objetivos y preguntas generales, síntesis del protocolo, antecedentes del tema y caracterización del objeto-sujeto de investigación. Esto se hizo para presentar un panorama general sobre el fenómeno social y el tema investigado.

Inicialmente se identificaron y se definieron varios conceptos teóricos sobre el análisis de las transformaciones de la vida rural como la nueva ruralidad, la relación urbano-rural, el enfoque Desarrollo Territorial Rural (DTR), la vida cotidiana y el cambio cultural. Sin embargo estos conceptos teóricos mostraban limitaciones para explicar con mayor profundidad a los cambios de estrategias de los grupos familiares, el *ts'umbal* y el territorio del *ts'umbal* como sujetos vivos, activos y colectivos generadores de cambios de la vida tseltal, por lo tanto, fue importante el análisis relacional para la comprensión sistémica de la realidad social y la construcción del conocimiento desde los sujetos sociales.

En lugar de buscar más teorías explicativas se procedió a caracterizar e identificar las propiedades sustanciales de las categorías vivas que requirió una sistematización cuidadosa de la información recopilada por medio del diario de campo, historia oral, entrevistas abiertas y observaciones directas en el campo. El trabajo de campo constante y continuo, condujo a una saturación de datos para cada categoría viva de análisis.

Conforme se avanzó en la sistematización y comprensión de las categorías vivas, vinculadas con los conceptos teóricos, se identificaron los argumentos o elementos finos donde la categoría *ts'umbal* fue el eje articulador de las demás categorías vivas. Otros conceptos teóricos se prescindieron, como la nueva ruralidad, la relación urbano-rural, el enfoque DTR, el desarrollo territorial y el

postdesarrollo (aunque en el tercer capítulo parecía importante el concepto teórico de postdesarrollo de Escobar y Gudynas).

Los conceptos básicos fueron: sujeto social, acción social, campos sociales, capital, habitus, agencia y estrategia de reproducción social de Pierre Bourdieu y sus seguidores; se profundizaron los conceptos teóricos del sujeto social activo, acción colectiva, resiliencia social colectiva, núcleo cultural, cambio sociocultural, etnicidad, desarrollo regional y las relaciones de poder.

Cabe mencionar que los dos primeros capítulos que se escribieron fueron publicados. El primero se tituló: *Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas*, publicado en la revista *Liminar* en julio de 2015. El segundo se nombró: *La visión tseltal de la vida y desarrollo rural alternativo de Oxchuc, Chiapas*; capítulo de libro publicado en: "Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas", coordinado por Antonino García y editado por la Universidad Autónoma Chapingo en diciembre de 2017. Asimismo el capítulo cuatro: *Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas: 1936-1986* (el tercero que se escribió) ha sido publicado en la revista *Estudios de Cultura Maya*, volumen 51, primavera-verano de 2018, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los capítulos presentados no se ordenaron conforme fueron escritos sino que se integraron de acuerdo a la lógica de una tesis doctoral, se respetó la estructura y el formato de la tesis de posgrado de la Universidad Autónoma Chapingo con los apartados de introducción, planteamiento del problema, antecedentes, referencias teóricas, resultados, discusiones, conclusiones, literatura citada y anexos. Los capítulos publicados tenían diferentes formatos de acuerdo a las normas editoriales, sin embargo, el documento se dio un formato uniforme para facilitar la lectura (aunque no se modificaron algunas formas de citas textuales y detalles en los apartados de literaturas citadas).

Este documento no es una tesis monográfica, ya que cada capítulo o artículo científico se orientó con una pregunta y un objetivo principal, también cada capítulo se cierra con sus respectivas discusiones, conclusiones, literatura

citada y anexos. La investigación se maduró o se profundizó en el transcurso del tiempo y conforme evolucionó el pensamiento científico del investigador.

Se tomó la decisión de publicar varios artículos o capítulos, ya que era importante dar a conocer los resultados de la investigación y fue parte del mismo proceso de maduración de la investigación, además, fue uno de los objetivos trazados y cumplidos en los seminarios de Comunicación Científica cursados del programa de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional (DCDRR).

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES Y PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA

1.1 Introducción

El objetivo de este capítulo es presentar el planteamiento del problema y explicar las categorías básicas que se relacionaron con los conceptos teóricos documentados que fueron transversales en este trabajo. Asimismo se describen las características de los seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* que conformaron el objeto-sujeto de la investigación. También se presentan las preguntas, objetivos y el enfoque metodológico.

Se responden las preguntas: ¿cuál es el fenómeno social investigado?, ¿porqué fue importante estudiar o analizar los seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*?, ¿qué es el *ts'umbal*?, ¿cuáles son los cambios de estrategias de vida? y ¿cuáles fueron las aportaciones básicas de la investigación?

1.2 Fenómeno social estudiado

A partir de la inmersión en la realidad social se definió el fenómeno a estudiar: “cambios del vivir rural de los tseltales de Oxchuc, Chiapas”. El vivir rural se refirió al vivir cotidiano que reflejan los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en un periodo de tiempo (historia), observados y analizados desde los seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*.

Estos cambios abarcan aspectos productivos, sociales, políticos, religiosos, educativos, poblacionales y culturales que están articulados o interrelacionados entre sí. Los padres de familia emigran a las ciudades por la falta de trabajo remunerado, baja productividad agropecuaria, crecimiento demográfico de los

jóvenes y minifundización. Los jóvenes abandonan la actividad agropecuaria y el modo de vida comunitaria principalmente por la educación escolarizada. Los padres de familia obtienen más de 20% de sus ingresos familiares anuales por medio de jornales o migración laboral. La alimentación familiar depende más de 40% de las transferencias del gobierno por medio de los programas de asistencia social que desincentivan la actividad productiva.

Por el crecimiento poblacional de los jóvenes hay más tensiones sociales y disputas por el acceso a los recursos naturales, principalmente el acceso a la tierra. Aunado a esto, en los últimos diez años han sido constantes y más violentos los problemas sociopolíticos a nivel municipal y regional, motivados por la lucha al acceso del recurso financiero municipal que tergiversa la visión tseital de *lekil kuxlejal* o vida buena.

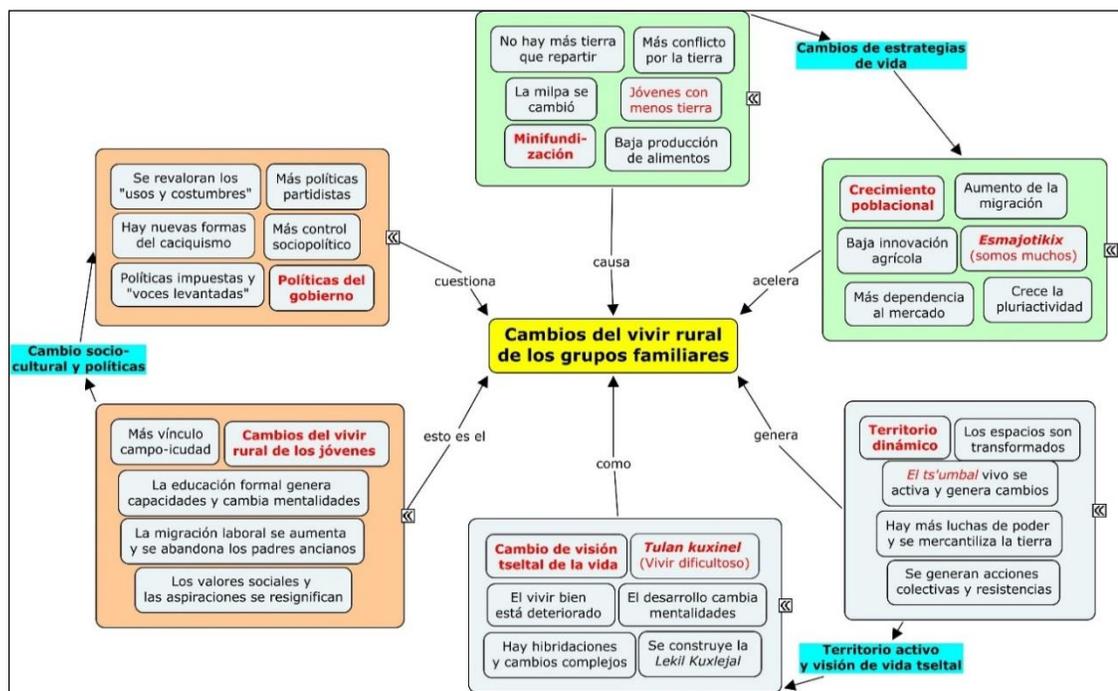


Figura 01. Articulación de las dimensiones de la realidad investigada.
(Elaboración propia con información de trabajo de campo).

A partir de este problema social tan compleja en Oxchuc se construyó el planteamiento del problema de investigación. La realidad empírica investigada

es dinámica, sistémica y heterogénea, pero las categorías intermedias o analíticas permitieron comprender mejor la realidad social (Buenfil, 2008), sin embargo, en esta investigación solamente se profundiza un recorte de la realidad de los últimos diez años, representada en la figura anterior.

Los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares han dado como resultado el cambio sociocultural, más evidente en la generación joven. En el esquema anterior se presenta este cambio desde varias dimensiones articuladas en el contexto de Oxchuc. Se planteó que los cambios de estrategias de vida se construyen integral y diferenciadamente por grupos familiares. El planteamiento inicial de la investigación era analizar el “cambio sociocultural de los jóvenes tseltales de Oxchuc”, pero se reorientó hacia los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* para comprender mejor la resignificación de la visión tselta de la vida.

En este sentido las categorías vivas permitieron una problematización integral y multidimensional basada en la realidad social de Oxchuc. Los grupos familiares y los *ts'umbaletik* se definieron como sujetos activos y colectivos generadores de cambios de estrategias de vida. El análisis de las dimensiones y cambios se abordaron relacional e inductivamente conforme se escribieron los capítulos.

Esta realidad social investigada es producto de la construcción histórica y cultural de los tseltales de Oxchuc, por eso el análisis de los cambios de estrategias de los grupos familiares se enfocó en un periodo de tiempo: 1936-2018, con mayor profundización en los últimos diez años. Sin embargo los sujetos sociales activos no solamente son productos históricos sino que son agentes de cambios socioculturales.

1.3 Pregunta y objetivo general

La pregunta eje fue planteada de esta manera: ¿cómo se cambian las estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* en el transcurso del tiempo, siendo el *ts'umbal* como sujeto vivo, activo y colectivo

generador de estos cambios? Aunque inicialmente se planteó, ¿cómo viven y vivirán las familias y los jóvenes que tienen tierra muy limitada en Oxchuc? Pero el problema social era mucho más complejo, no solamente era importante la minifundización y la migración laboral de los jóvenes. Por lo tanto, el interés principal de la investigación se amplió hacia los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares, vinculados a la resignificación de la visión tselal de la vida y el cambio sociocultural para discutir un posible desarrollo endógeno.

A partir de la pregunta eje se construyó el objetivo general que es comprender la realidad social (conocimiento comprensivo) para posteriormente analizar (conocimiento analítico) los cambios de estrategias de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*, que inciden en la resignificación de *lekil kuxlejal* (vida buena), cambio sociocultural y desarrollo alternativo de los tselales de Oxchuc.

Asimismo se plantearon preguntas específicas que orientaron los capítulos abordados como son:

- ¿Cómo el *ts'umbal* ha generado relaciones de poder, diferenciación social, cambios productivos y transformación del vivir rural?
- ¿Cómo los miembros de cada *ts'umbal* (ancianos, padres de familia, jóvenes, migrantes y productores) han generado transformaciones del vivir rural a partir de los cambios productivos, económicos, políticos, migratorios y educativos?
- ¿Cómo ha sido el proceso histórico que refleja la situación actual de los grupos familiares tselales de Oxchuc?
- ¿Cómo el *ts'umbal* ha sido un sujeto vivo y activo (o agente de cambio) de las transformaciones de estrategias de vida de los grupos familiares?
- ¿Cómo se construye la *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida), desde las acciones colectivas de los sujetos sociales activos?
- ¿Cómo se ha cambiado la visión tselal de la vida en relación a la ideología de desarrollo y las políticas del gobierno, desde los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares?

- ¿Cómo las políticas del gobierno han generado cambio sociocultural y acciones colectivas para la *syantesel jkuxlejaltik* en Oxchuc?

A partir de estas preguntas se construyeron los objetivos particulares de la investigación que guiaron el análisis por capítulo. No se planteó una hipótesis general ya que fue una investigación constructivista basada en un fuerte trabajo de campo con los sujetos sociales participantes donde los mismos objetivos, categorías y conceptos de análisis se fortalecieron o se profundizaron conforme avanzó el proceso de investigación.

1.4 Ubicación de los *ts'umbaletik* estudiados

A continuación se presenta la ubicación y la justificación de los seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* que se estudiaron. Estos *ts'umbaletik* tienen diferentes características y se analizaron desde varias dimensiones como se presentan en cada capítulo.

Los seis *ts'umbaletik* son el *ts'umbal K'ujul* (Encorvado) de la localidad Temax ubicada dentro de la comunidad Tzontealjá, el *ts'umbal Expin* (*Corona de espina*) de la comunidad Santo Domingo, el *ts'umbal K'ulub* (Chapulín) de El Tzay con el que desde 2008 se inició un proyecto de diversificación productiva con árboles frutales. Estos tres *ts'umbaletik* están ubicados en el norte de Oxchuc, en la microregión de clima templada donde se produce café y son los más alejados de la dinámica de vida urbana de la cabecera municipal.

Mientras el *ts'umbal Akux* (*Ajo*) de la comunidad Guadalupe se ubica a unos tres kilómetros de la cabecera municipal de Oxchuc, con él se ha trabajado proyectos de diversificación productiva con árboles frutales y hortalizas desde 2008; el *ts'umbal Akino* (*Aquino*) de El Mash se encuentra en el sureste del municipio y practica la migración laboral; por último el *ts'umbal Ch'ixna* (*Casa de espina*) se localiza en la comunidad Tsajaloc'och, ubicada en el noroeste de Oxchuc, cuenta con carretera (terracería) y su principal actividad productiva es

la milpa, diversificada con árboles frutales y producción de miel de abeja. (Ver ubicación de los seis *ts'umbaletik* en la siguiente figura).

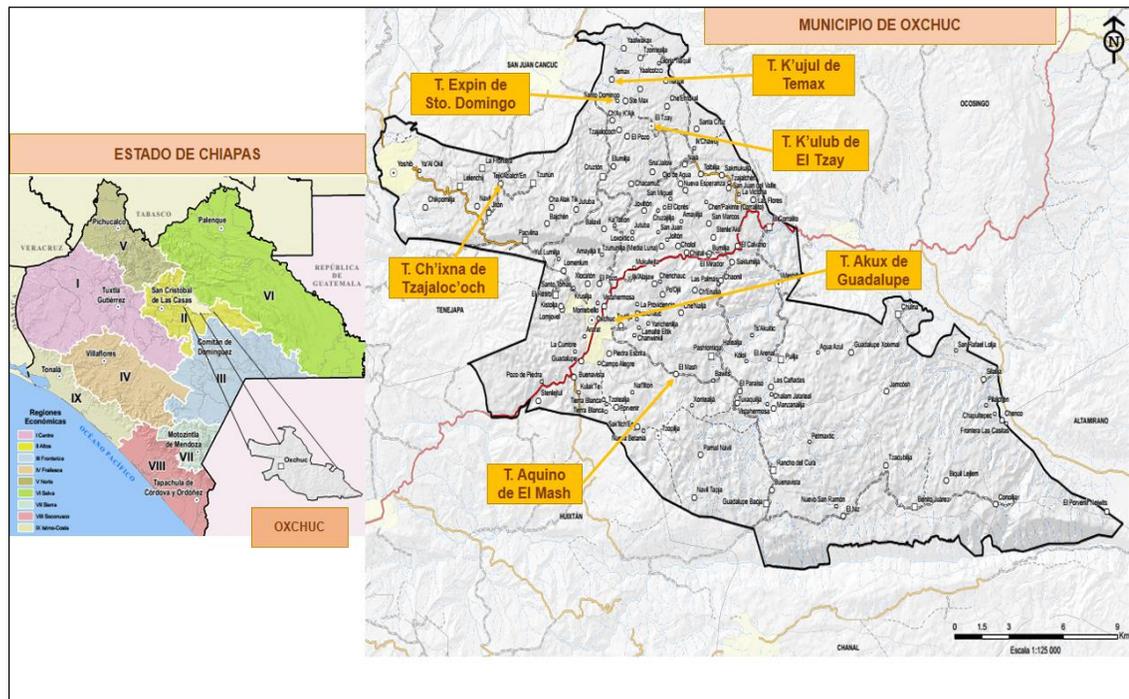


Figura 02. Ubicación de los *ts'umbaletik* investigados. (Construcción propia a partir de Mapas municipales de Chiapas, 2010, Comité Estatal de Información y Estadística y Geográfica (CEIEG), Carta Geográfica de Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, 2011).

Estos *ts'umbaletik* fueron elegidos sin muestreo estadístico, los criterios que se valoraron fueron: *ts'umbaletik* como ejemplos y representativos de Oxchuc, grupos familiares alejados y cercanos a la cabecera municipal o centro urbano, relación o comunicación adecuada con los grupos familiares, características fisiográficas y socioproductivas diferenciadas, diversificación productiva con milpa, cafetal y frutales, familias que trabajan proyectos de diversificación productiva desde 2008 y con experiencias de organización productiva.

1.5 Enfoque metodológico

El enfoque metodológico de esta investigación fue cualitativo, básicamente se utilizó la Teoría Fundamentada, Grounded Theory en inglés; también se

utilizaron la etnografía, diario de campo, historia oral e Investigación Acción Participativa (IAP), así como las técnicas de historia oral y la revisión documental, referido al municipio de Oxchuc y región Altos de Chiapas, donde fueron importantes los trabajos de Villa Rojas (1990), Siverts (1976), Wasserstrom (1989) y entre otros.

Uno de los principios epistemológicos que se asumió es que la realidad social no puede ser encajada en un solo marco teórico y paradigma epistemológico que es común en la ciencia eurocéntrica donde se ha dividido el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza (Mardones y Ursúa, 1982). El conocimiento se construye a partir de la realidad social y de la visión de los sujetos sociales (Strauss y Corbin, 2002). La diferenciación y heterogeneidad social emergen diversidad de conocimientos y visiones sobre los cambios de vida sociocultural.

En este sentido, “sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada” (Bourdieu, 1997:12). No se trata de ser un arrogante erudito, sino un humilde sujeto de la indagación empírica para desarrollar teorías ancladas en las realidades sociales (Wacquant, 2018). El objeto de las ciencias sociales y de desarrollo rural regional es la realidad social dinámica que reflejan luchas y dinámicas, individuales y colectivas para conservar, subvertir o transformar dicha realidad (Hobsbawm, 2016).

En la postura constructivista del conocimiento son básicos los saberes locales, las experiencias, las emociones, las visiones, las racionalidades, las prácticas cotidianas, y no se fuerzan las teorías, como camisa de fuerza, para explicar las realidades sociales; por eso fueron tan importantes las categorías vivas para explicar, comprender y analizar la realidad (Raymond, 2005), enfocada en los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*.

El análisis relacional entre categorías vivas y conceptos teóricos documentados permitió generalizar el conocimiento situado en el contexto tseltal de Oxchuc. En la Teoría Fundamentada (TF) las categorías se validan hasta que ningún dato nuevo viene a contradecir y para esto se utilizó el Método Comparativo

Constante (MCC). Una virtud importante de esta teoría es que genera una circularidad de construcción del conocimiento, como un espiral que da vueltas y emergido en los datos y hechos empíricos para construir nuevas categorías que implica la suspensión momentánea de referencias teóricas documentadas (Luckerhoff y Guillemette, 2012), para llegar a nuevos conceptos teóricos generales; conocimiento constructivo basado en el sujeto social y contexto.

La TF incluye análisis de documentos, archivos y experiencias (Strauss y Corbin, 2002; Raymond, 2005). Por esto se revisaron las investigaciones documentadas en América Latina donde se han utilizado la TF, por ejemplo, Quilaqueo y San Martín (2008) han estudiado profundamente la etnia mapuche de Chile por medio del análisis sistémico de las categorías de conocimientos educativos; Campo y Labarca (2009) de Bolivia han estudiado las representaciones sociales y la educación informal por medio de categorías vivas. En estos trabajos se han concluido que las categorías vivas ayudan a comprender y analizar mejor los problemas sociales y generan nuevos conocimientos a partir de los sujetos sociales y contextos socioculturales.

La IAP permitió a los sujetos sociales de la investigación entender su papel en el proceso de transformación de su realidad social, de esta forma no fueron como víctimas o espectadores pasivos de la investigación, sino fueron como sujetos activos y generadores de proyectos de cambio con una conciencia crítica y visión transformadora (Balcazar, 2003). Una ventaja de la IAP es que permite una investigación co-generativa por medio del diálogo de saberes y de integración de conocimientos (Greenwood, 2000), además permite acciones transformadoras desde el contexto social.

Los grupos familiares de Oxchuc no solamente conocieron o conocen su situación y problema socioeconómico en el que se encuentran sino que han impulsado acciones colectivas, estrategias de cambio y proyectos productivos para la diversificación productiva, la pluriactividad económica, la organización de productores y la migración laboral.

1.6 ¿Qué es el *ts'umbal*?

El *ts'umbal* como categoría eje de análisis es entendido como un conjunto de grupos familiares que tienen la misma raíz de vida y un territorio delimitado. En los primeros capítulos escritos el *ts'umbal* se tradujo como “linaje”, sin embargo, el *ts'umbal* tiene un significado mucho más profundo e integral, es como un sujeto vivo y activo que transforma las estrategias de vida de los grupos familiares, por lo tanto no puede ser acotado como linaje o un grupo doméstico.

El término *ts'umbal* proviene de la palabra *ts'un*, que significa sembrar. Este mismo concepto se puede desglosar de la siguiente forma: *jts'un* (siembro), *ts'unub* (semilla, célula u origen de algo), *jts'umbal* (mi origen), *sts'umbal* (su origen), *jts'umbaltik* (nuestro origen), *ts'umbal* (origen o raíz). Con el desglose, se definió el concepto *ts'umbal* como el origen de un grupo de una especie (humana) (Gómez, 2011). En términos sociales y poblacionales es un conjunto de grupos familiares que tiene un mismo origen, con identidad propia y capacidad para generar acciones colectivas.

Un *ts'umbal* desde su origen y conformación era un grupo doméstico extenso encabezado por un varón que tenía ciertas características particulares asignadas desde su nacimiento y relacionadas con las plantas, animales y cosmos. Conforme los ancestros principales engendraron hijos varones se conformaron más grupos familiares dirigidos por un anciano consejero del *ts'umbal*, adquirieron una identidad colectiva y establecieron el *slum sk'inal ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*).

Por lo tanto, el *ts'umbal* es un conjunto de grupos familiares (no solamente es un grupo doméstico patrilineal) que tiene la misma semilla de vida y comparte una misma identidad colectiva y tiene un territorio delimitado lo que les permite diferenciarse de otros grupos. El *ts'umbal* puede ser entendido como un sujeto social vivo, activo y colectivo que transforma estrategias de vida rural y construye cambio sociocultural. De esta forma el *ts'umbal* se diferencia de la concepción culturalista y desarrollista del linaje.

1.7 Significados de cambios de estrategias de vida

El concepto de estrategia de vida es definido como un conjunto de acciones orientadas a la reproducción del cuerpo social básico que es la familia y que constituye el sistema social en general (Bourdieu, 2002), pero esta reproducción se modifica de generación en generación, por lo tanto, existen distintos cambios de estrategias de vida en un periodo de tiempo. Los grupos familiares, para reproducirse socialmente, construyen diversas estrategias: matrimoniales, económicas, educativas, políticas, culturales, entre otras, de las cuales se forman un sistema de acciones y prácticas socioculturales que se transforman en el transcurso del tiempo y establecen relaciones de campos sociales.

Los cambios de estrategias de vida requieren de acciones concretas de los sujetos colectivos para construir soluciones victoriosas respecto a otros sujetos sociales o situaciones desfavorables (Dreyfus y Rabinow, 2001). Estas estrategias se cambian ya que implican búsqueda de soluciones victoriosas de las situaciones desfavorables de la vida. El *ts'umbal* como sujeto social construye y transforma las estrategias de vida de sus grupos familiares para enfrentar las adversidades. Esto es la resiliencia colectiva del *ts'umbal*.

Los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* se construyen colectivamente y pueden ser visualizados como espirales ascendentes que integran y expulsan elementos, metafóricamente es como un remolino o torbellino. En esta dinámica de cambios se resignifica la visión tseltal de la vida: la *lekil kuxlejal* (vida buena). Los cambios de estrategias no solamente significan innovaciones productivas y dinámicas económicas sino abarcan cambios de visión, mentalidad, comportamiento y relación social.

Estos cambios se expresan con las categorías vivas de *k'otix ta jkot'atik* (ya llegó en nuestro corazón), *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida), *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida), *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida), *jach'em k'opetik* (voces levantadas o acciones colectivas), *tulan kuxinel* (vivir dificultoso), *lekil kuxlejal* (vida buena) y entre otras.

Los cambios de estrategias de vida no solamente son cambios socioeconómicos y generacionales como explica la teoría de acción social, fundamentada en la filosofía relacional entre sujetos activos y campos sociales por medio de las interacciones del capital, habitus, agencia, relaciones de poder, acción colectiva, diferenciación social y cambio intergeneracional (Bourdieu, 1997), sino que desde el conocimiento tseltal de Oxchuc son cambios que resignifican la visión de vida o corrigen la visión de *lekil kuxlejal*.

En el siguiente esquema se representa los cambios de estrategias de vida contruidos por los sujetos sociales (jóvenes, padres de familia y ancianos) y que dan como resultado el cambio sociocultural, que a la vez posibilita el desarrollo alternativo, es decir, la resignificación o corrección de *lekil kuxlejal* puede generar un proceso de desarrollo alternativo. Esto es la forma de pensar relacional y espiral ascendente de los cambios de estrategias de vida de los tseltales de Oxchuc.

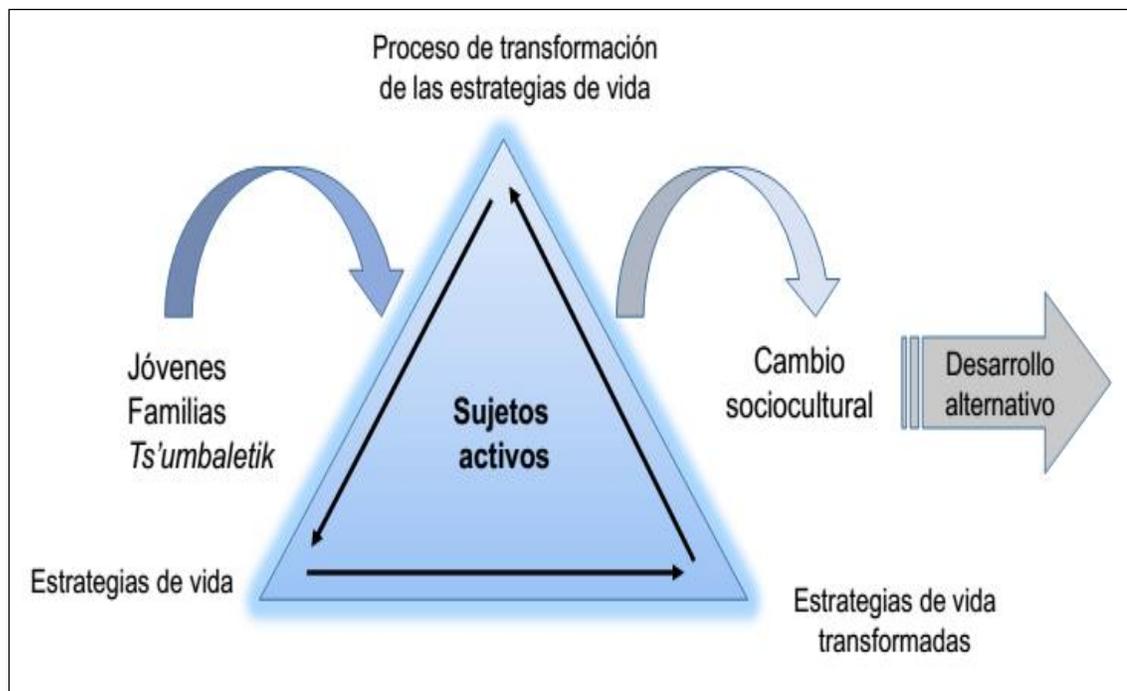


Figura 03. Cambios de estrategias de vida y cambio sociocultural.
(Elaboración propia).

En este sentido, las estrategias de vida no son totalidades complejas de la vida familiar (Baumgartner, 2011), ya que estas varían según las capacidades y acciones de las familias como sujetos activos de cambio, además influyen diferenciadamente las estructuras social, cultural, política y económica (Bourdieu, 2002). Estas estrategias son complejas y dinámicas que permiten explicar la conformación, reproducción y transformación sociocultural más allá de la combinación de activos productivos y del fortalecimiento de las capacidades sociales (Mora, 2008; Steel y Sosa, 2011; Ávila y Ramírez, 2015).

Así como existen cambios de estrategias de vida diferenciados desde cada *ts'umbal*, también existen cambios culturales heterogéneos y complejos. Esto quiere decir que la resignificación de la visión tseltal de la vida es dada a partir de los cambios de estrategias que implican tensiones, resistencias, sustituciones y reajustes de relaciones y posiciones sociales.

En este orden de ideas, los proyectos de cambio, por ejemplo, los proyectos de diversificación productiva, contruidos desde la comunidad y que inciden en los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*, pueden generar resistencias y conflictos sociales, ya que implican cambios de mentalidad, visión de vida y relaciones de poder. Por eso siempre enfrentan problemas los proyectos de cambio, pensados y planeados desde el escritorio. Aunque hay otros cambios sigilosos o discretos como los programas asistenciales del gobierno que transforman mentalidades y visiones de vida por medio de la transferencia monetaria y racionalidad instrumental.

1.8 Principales aportaciones

A partir de la resignificación de la visión tseltal de *lekil kuxlejal* (vida buena), como una transformación y corrección de la vida de los grupos familiares, permite pensar en un desarrollo alternativo que difiere de la ideología occidental del desarrollo que opera a costa de otras vidas. La *lekil kuxlejal* tiene como principio la corrección, construcción y restauración de otras vidas. Esto es un

argumento fino que se analiza más adelante en el sistema de conocimiento tseltal fundamentado en el *ts'umbal*.

El análisis relacional, vínculo entre categorías vivas y conceptos teóricos, supera el análisis por temática que es restringido, individualizado, sectorizado y especializado como se realiza comúnmente en la ciencia deductiva o reductiva. Incluso por centrar la investigación en los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* supera el análisis sectorizado por población de niños, jóvenes, mujeres, productores, migrantes, ancianos, indígenas y entre otros.

Este análisis relacional e integral sirve para cuestionar la visión reduccionista de la ciencia eurocéntrica que ha intentado imponer un solo paradigma de conocimiento, método y epistemología que se sobrepone a la diversidad de conocimientos y culturas, tal como explican Mardones y Ursúa (1982), Wallerstein (1996), Bourdieu y Wacquant (2005) y Escobar (2012).

También es un aporte importante el análisis de los *ts'umbaletik* como sujetos sociales vivos, activos y colectivos, generadores de cambios de estrategias de vida y de cambio sociocultural. Una investigación centrada en el análisis de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* permite comprender las diferenciaciones socioculturales, las heterogeneidades, las hibridaciones, las transformaciones de la vida rural, las visiones étnicas de la vida, los sistemas de conocimientos culturales y los territorios diferenciados.

Asimismo estos sujetos sociales no están totalmente dominados por el sistema económico actual, tampoco son víctimas del desarrollo económico actual sino que son sujetos vivos, activos y colectivos generadores de estrategias de vida familiar, que resignifican la visión tseltal de la vida; es decir, son sujetos sociales activos con resiliencias y acciones colectivas, aunque están influidos, tensionados y limitados por las fuerzas del sistema económico capitalista.

Todos los seres humanos, hombres y mujeres, han construido sus propias estructuras, redes y símbolos socioculturales y deben ser interpretadas para la comprensión de sus significaciones culturales (Geertz, 1973). Los cambios

socioculturales son construcciones sociales donde se entrelazan relaciones, acciones y visiones de vida sociocultural. Esta es la perspectiva constructivista del conocimiento que va más allá de la perspectiva culturalista y desarrollista de los grupos étnicos.

1.9 Literatura citada

Ávila García, Luis Guadalupe y César Adrián Ramírez Miranda (2015), ¿Estrategias de vida o estrategias de reproducción social? Hacia la reconstrucción de una racionalidad reproductiva para el desarrollo rural, en *Textual, análisis del medio rural*. Volumen - Número 65, enero-junio 2015, Texcoco, México, pp. 55-80.

Balcazar, Fabricio E., (2003), "Investigación Acción Participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación, Fundamentos en Humanidades Universidad Nacional de San Luis, Año IV, No. I/II, pp. 59-77.

Baumgartner, Ruedi (2011), Las estrategias de vida en el contexto rural: más allá del manejo sostenible de recursos. Una introducción al enfoque para entender las estrategias de vida rural, en: Ruedi Baumgartner, Ruedi Högger y Stephan Rist (editores), *Hacia estrategias de vida sostenibles. Culturas, recursos y cambios en India y Bolivia*. NADEL, NCCR North-South, CDE, PLURAL, AGRUCO, La Paz, Bolivia, pp. 13-26.

Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona España (traducido por Thomas Kauf, editado e francés en 1994). 225 pp.

Bourdieu, Pierre (2002), *Estrategias de reproducción y modos de dominación*, en: Colección Pedagógica Universitaria, No. 37-38, pp. 1-21.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Buenfil Burgos, Rosa Nidia (2008), La categoría intermedia, en: Ofelia Cruz Pineda y Laura Echavarría Canto (coord.) *Investigación social y análisis político del discurso*, Casa Juan Pablos, México, pp: 29-40.

Campo Redondo, María y Catalina Labarca Reverol (2009), La teoría fundamentada en el estudio empírico de las representaciones sociales: un caso sobre el rol orientador del docente, en: *Opción*, Año 25, No. 60 (2009), pp. 41-54.

Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (2001), *Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 1ª. Edición, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 304 pp.

Escobar, Arturo (2012), "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo" en: WALEKERU, Num2, pp. 7-16.

Geertz, Clifford (1973), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: C. Geertz. *La interpretación de las culturas* (traducción de Alberto L. Bixio). Gedisa, Barcelona.

Greenwood, Davydd J. (2000), De la observación a la investigación acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. En, *Revista de Antropología Social*, 2000-9, pp: 27-49.

Gómez Sántiz, Irma (2011), *La organización territorial por linajes en Oxchuc, Chiapas*. (Tesis de maestría), El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Hobsbawm (2016), Pierre Bourdieu. Sociología crítica e historia social, en: *New Left Review* 101, pp. 40- 52.

Luckerhoff, Jason y François Guillemette (2012), Los conflictos entre los requisitos de la teoría fundamentada y las exigencias institucionales para la investigación científica, en: *Paradigmas*, ene.-jun., 2012, Vol. 4, No. 1, 9-39.

Mardones, M. J. y N. Ursúa (1982), *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, editorial Fontamara, Barcelona, España.

Mora Delgado, Jairo (2008), "Persistencia, conocimiento local y estrategias de vida en sociedades campesinas", en *Revista de Estudios Sociales* No. 29, abril de 2008, Bogotá, pp.122-133.

Quilaqueo R., Daniel y Daniel San Martín C. (2008), Categorizaciones de saberes educativos mapuche mediante la teoría fundamentada. *Estudios Pedagógicos* No.2. Págs. 151-168.

Raymond, Emilie (2005), "La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas", en *Cinta de Moebio*, núm. 23, Santiago de Chile, Universidad de Chile. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=101023_07> (18 de abril de 2008).

Siverts, Henning, 1976, "Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México", en Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (traducción de Sergio Lugo Rendón), FCE, México, pp. 131-151.

Steel, Griet y Carlos Sosa (2011), Estrategias de vida y rutas de desarrollo de jóvenes rurales en Nicaragua: los casos en Muy Muy y en Matiguás, en Encuentro No. 89, pp. 63-79.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002), Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Universidad de Antioquía, Colombia, 297 pp.

Villa Rojas, Alfonso (1990), Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

Wacquant, Loïc (2018), Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu, en: Estudios sociológicos XXXVI: 106. Pp. 3-23.

Wallerstein, Immanuel (1996), *Abrir las Ciencias Sociales*, Siglo XXI editores, México.

Wasserstrom, Robert (1989), Clase y sociedad en el centro de Chiapas., FCE, pp. 1-250.

CAPÍTULO II

TEORÍAS DE CAMBIOS DE VIDA TSELTAL DE OXCHUC, CHIAPAS

Resumen: Se realiza un análisis teórico sobre los conceptos de sujeto social, familia, comunidad, territorio, cultura, acción social, etnicidad, clase social y desarrollo, a partir de las categorías vivas, siendo la principal, el *ts'umbal*. En la relación entre categorías vivas y conceptos teóricos se identificaron elementos y argumentos finos que posibilitaron un análisis integral de la transformación de la vida tseltal y se colocó a discusión un sistema teórico que da base al conocimiento tseltal sobre el desarrollo alternativo, la *lekil kuxlejal* (vida buena), como una propuesta teórica de desarrollo rural regional.

Palabras claves: vida tseltal, *ts'umbal*, sujeto activo, desarrollo alternativo y sistema de conocimiento tseltal

2.1 Introducción

Una forma de hacer investigación sin encajonar en teorías abstractas es considerando a las ciencias sociales como algo complejo, denso y oscuro⁷ que es difícil de acomodar en el enfoque deductivo basado en la relación causa-efecto. Las categorías vivas, las que están fundamentadas y que permanecen sensibles a la realidad estudiada (Raymond, 2005), tienen potencial para emerger teorías con significados profundos al relacionar con los conceptos

⁷ Lo social es complejo por considerar la posibilidad de la participación del caos, el desorden, el desequilibrio, la contradicción y la incoherencia; es denso ya que se encuentra configurado a partir de tramas de significación que se instituyen como parámetros ordenadores del mundo y de la acción humana que se transforman continuamente por procesos y grandes rupturas, y el campo social es oscuro ya que es imposible su esclarecimiento o comprensión total por la misma complejidad de la realidad social y su dinamismo que el investigador no puede esclarecer todo (Salazar, 2007).

teóricos sostenidos desde la antropología, sociología, economía, agronomía, geografía, filosofía e historia que sirven para un análisis multidisciplinario.⁸

La categoría principal es *ts'umbal* y tiene un significado profundo y sistémico (se analiza más adelante). Con esta categoría se cuestiona los conceptos teóricos de sujeto social, familia, comunidad, territorio, etnicidad, clase social, acción social y desarrollo. Estos conceptos teóricos ninguno ha sido adecuado para analizar la realidad social expresada como “cambios de vida rural de los tseltales de Oxchuc, Chiapas”. Tampoco se han identificado categorías equivalentes a estos conceptos, sino que existe un conjunto de categorías vivas que se aproximan y se relacionan a tales conceptos. Lo que se trata de identificar son los “elementos y argumentos finos” que vinculan las categorías vivas y los conceptos teóricos documentados.

Se plantean, ¿cuáles son los elementos sustanciales que vinculan las categorías vivas y los conceptos teóricos ya mencionados? ¿Será que la categoría *ts'umbal* tiene potencial para confrontar los conceptos teóricos y mostrar un sistema teórico del conocimiento tseltal de Oxchuc? ¿Cómo se explica el cambio de vida rural de los tseltales de Oxchuc? Estas preguntas orientan este análisis teórico.⁹ No hay un solo marco teórico sino varias referencias teóricas articuladas que sirven para explicar la realidad social. Analizar teorías es una actividad compleja, implica no sólo concebir ideas o conceptos, sino construir sistemática y relacionalmente los conceptos y cuando se trata de relacionar con las categorías vivas, no solamente es una tarea abstracta sino concreta, relacional y constructiva.

⁸ Conforme se avanzó el trabajo de campo, la sistematización y el análisis de la información primaria y las categorías vivas se analizaron con diferentes conceptos, enfoques y corrientes teóricas, hasta que se identificaron textos y autores adecuados para explicar y relacionar con las categorías vivas.

⁹ Cabe precisar que una teoría denota un “conjunto de categorías bien construidas, temas y conceptos, interrelacionadas de manera sistemática por medio de oraciones que indican relaciones, para formar un marco teórico que explica algún fenómeno social” (Strauss y Corbin, 2002:33).

También es importante precisar que dentro de los “atributos de desarrollo rural regional, se considera central el análisis del sujeto social¹⁰ como concepto articulado a la “capacidad de satisfacer las necesidades básicas de las personas” y a la “construcción de resiliencia económica y social en tanto capacidad de adaptación a los cambios mediante la reducción de la incertidumbre”.¹¹ Asimismo es importante la historia, la transformación de la vida rural dada en un periodo de tiempo. El antropólogo historiador Bensa (2010) plantea que todos los fenómenos sociales son históricos y pueden alimentar razonamientos diferentes, por lo tanto se interpretan de distintas formas de acuerdo al paso del tiempo, sin perder de vista que existen núcleos culturales que continúan¹² y se resignifican. Estos diferencian a los fenómenos sociales y los contextos socioculturales.

2.2 El *ts'umbal* como sujeto social

La categoría *ts'umbal* es la semilla o la raíz de vida de un conjunto de grupos familiares.¹³ Al desglosar el término *ts'umbal* en la lengua tseltal se puede comprender que se refiere al origen de un grupo de una especie, por ejemplo a la especie humana. El *ts'umbal* hace referencia a un grupo de personas que tiene la misma semilla o raíz y tiene característica en común o identidad colectiva; conformado por personas que tienen su *ch'ulel* (alma), arraigado a la

¹⁰ Etimológicamente este término se deriva de latín subiectus que significa poner debajo o someter. Cuando se refiere a un sustantivo se refiere a una persona innominada, cuando no se quiere declarar de quién se habla, o cuando se ignora su nombre, además, es un ser del cual se predica o anuncia algo.

¹¹ Estos atributos de Desarrollo rural regional aparece en el Estado del arte y líneas de investigación de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional (DCDRR), documento presentado como parte del expediente para solicitar el ingreso al Padrón Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en abril de 2014.

¹² Bonfil Batalla (1991:52) dice que “la continuidad histórica de una sociedad es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena”.

¹³ En lengua tseltal de Oxchuc, el *ts'umbal* literalmente se puede entender como la raíz, la semilla, el origen de un conjunto de grupos familiares que configura un territorio. El término *ts'umbal* proviene de la palabra *ts'un*, que significa sembrar. Este mismo concepto se puede desglosar de la siguiente forma: *jts'un* (siembro), *ts'unub* (semilla, célula u origen de algo), *jts'umbal* (mi origen), *sts'umbal* (su origen), *jts'umbaltik* (nuestro origen), *ts'umbal* (origen o raíz).

naturaleza (la tierra, agua, montaña, cuevas) que a la vez está *kuxul* (vivo) y tiene *ajwalil* (gobernador). Este significado profundo del *ts'umbal* pone en discusión el concepto de sujeto social teorizado desde sociología y economía.

Teóricamente el sujeto social está sometido al sistema económico y político englobante, y se mueve dentro de una realidad pseudoconcreta (Kosik, 1976). Para que se vuelve un sujeto activo tiene que tener un proyecto de cambio factible y viable dentro de este sistema (Zemelman, 2011), tal sujeto se introduce en el actor social que es capaz de generar acciones sociales de cambio (Long, 2007), o se vuelve un agente social de cambio, pero dentro del sistema socioeconómico englobante (Bourdieu, 2001). ¿Será que el *ts'umbal* es un sujeto social sometido o autónomo dentro del sistema económico?

Desde la psicología social se plantea algo importante sobre el sujeto social, pues, es aquel que se sirve de medios para hacer cualquier cosa, pero no se mueve por sí solo el cuerpo (de las personas) sino por el alma y existe un motivo, no solamente racional sino también emocional (Foucault, 1994). En este sentido los sujetos generan relaciones de poder por medio de sus acciones sociales, tal como Foucault (1988) ha planteado, el poder de los sujetos es un modo de acción de unos sobre otros y lo que define una relación de poder es el modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción.

El concepto teórico del sujeto social definido desde las ciencias sociales no alcanza para explicar el significado de *ts'umbal* como sujeto social vivo, activo y colectivo, ya que en la visión tseltal de la vida, tanto humanos y naturaleza tienen vida y pierde sentido la separación sujeto y objeto, común en el análisis dicotómico o dualista. Tampoco cabe la explicación objetiva sostenida en la ciencia eurocéntrica, pues, la subjetividad es parte de la realidad social e influye en el pensamiento del investigador social.

Las personas o grupos de personas no son objetos de investigación sino sujetos sociales vivos que tienen subjetividades y emocionalidades. Tampoco las familias están determinadas totalmente por los hechos sociales y estructura

económica, ya que tienen visiones, cosmovisiones, creencias, prácticas y emociones que no permiten penetrar completamente la fuerza de la homogeneidad y la globalidad económica en sus modos de vida particular. La sociología contemporánea da por hecho que existen sujetos individualizados o modernizados por asumir que las personas están llenadas de contenidos de costumbres, herencias, hábitos y prácticas sociales que generan acciones individuales ya trazadas.

La sociología de Durkheim alega una sociedad compuesta por hechos sociales, los cuales constituyen fuerzas y estructuras externas al individuo y a las conciencias individuales (Calvillo y Favela, 1996). Esta teoría ha hecho pensar que las estructuras, las instituciones, las relaciones sociales, los roles y las acciones colectivas son externos a las personas, de tal manera que el sujeto social se convierte como un sujeto inactivado o sometido por estos hechos.

Al colocar la mirada en los sujetos sociales vivos, activos y colectivos se valora la constitución psíquica, la subjetividad humana, el comportamiento social y los valores socioculturales. Desde esta postura “sujetocéntrica”, las personas o grupos de personas resultan ser los generadores del cambio y de lucha para la organización racional y emotiva de la sociedad (Calvillo y Favela, 1996), en tanto que el sujeto y la estructura social se condicionan mutuamente, es decir, la sociedad tiene una dinámica relacional y compleja. Los sujetos sociales están activos en constante reciprocidad y contraposición, formando la heterogeneidad y la diversidad de culturas. En este sentido Bourdieu y Wacquant (2005) argumentan que la estructura social no es permanente, tampoco está separada de la acción social, sino que ambas se influyen y forman una dinámica social constante que generan la diferenciación sociocultural.

Esta teoría sociológica coincide con el argumento de que el *ts'umbal* es un sujeto vivo, activo y colectivo, que no está moldeado por completo por el sistema económico englobante ya que genera acción social para transformar las estrategias de vida rural. Desde los principios de *lekil kuxlejal* (vida buena) el *ts'umbal* moviliza elementos, genera acciones colectivas, establece relaciones

de poder y construye cambios, sin abandonar el significado de la vida colectiva y el sentido de pertenencia al territorio del *ts'umbal* que hacen que los proyectos de cambio sean aceptados o rechazados.

2.3 La familia dentro del *ts'umbal*

Existen dos categorías vivas en tselal que se aproximan al concepto de familia; una es *wolnaj* (una casa) que se refiere a la estructura física de una casa y los que habitan en el mismo techo; la otra es *junax jnatik* (una es nuestra casa) que explica el sentido de pertenencia a un espacio de vida. Esta categoría no es literal, es decir, no solamente se refiere físicamente a una casa compartida por varios miembros sino representa un mismo *ts'umbal* y territorio. Aunque la mujer no puede conservar y reproducir su propio *ts'umbal*, forma *junax jnatik* con su cónyuge e hijos y es considerada como complemento del varón.

Bourdieu (2011) define a la familia como un conjunto de individuos emparentados y ligados entre sí ya sea por la alianza, el matrimonio, la filiación, más excepcionalmente por la adopción y que viven bajo un mismo techo. Este mismo autor explica que la importancia social de la familia es mantener el orden social, la reproducción biológica y social, la estructura y las relaciones sociales; también crea un espacio donde se acumula el capital y su transmisión en las generaciones futuras. Entonces, la familia es el sujeto principal de las estrategias de reproducción social, pero el conjunto de grupos familiares es el sujeto vivo, activo y colectivo de la transformación de las estrategias de vida rural por medio de las acciones sociales y agencia colectiva del *ts'umbal*.

Esta función social de la familia varía de acuerdo al contexto y patrón cultural de los grupos étnicos. Al respecto Domingues (2016) señala que la transformación de la familia en un mundo modernizado y globalizado es dada desde la situación de diferentes contextos y patrones culturales. La familia tiene una trayectoria divergente en el proceso de la modernización y globalización, de acuerdo al patrón regional y cultural, es decir, no hay convergencia y

homogeneidad de la familia¹⁴ a nivel nacional y mundial. La familia no solamente funciona para la reproducción social sino que guarda y reproduce un patrón regional y cultural que mantiene la divergencia de la misma. Es importante subrayar que la diferenciación cultural hace distinto a cada grupo familiar conformado por abuelos, padres e hijos que también se reconfiguran de generación en generación.

Los factores que inducen a la convergencia y homogeneización de la familia son: la urbanización, el impulso de los valores para la libertad igualitaria en los países, la expansión del mercado y el concepto de ciudadanía, es decir, las fuerzas englobantes del sistema económico. Sin embargo, Domingues (2016) precisa que la familia constituye un nudo fundamental y extremadamente intenso de concentración del afecto. Por eso hay familias que no cambian fácilmente sus patrones culturales, como socialmente deseables, incluso se ven reforzados cuando más se comparten estos patrones. Las voluntades, memorias e historias intensamente cargadas de emociones mantienen la identidad colectiva que “condiciona” a la homogeneización como un proceso lento, difícil y costoso.¹⁵

De esta manera los grupos familiares reproducen ciertas prácticas o conjunto de valores que tienen como base los principios patrilineales de residencia y herencia, a la vez forman un conjunto de estrategias de vida rural de los mismos (Cervantes *et. al.*, 2017). Estas prácticas configuran a los espacios

¹⁴ Domingues (2016) menciona que el estructuralismo antropológico y el funcionalismo sociológico fueron los primeros que vieron en la familia un eje central para el estudio de las ciencias sociales empírico-teóricas surgidas a mediados del siglo XIX. Los funcionalistas colocaron a la familia en el núcleo de la vida social moderna, la vincularon con el individualismo de una sociedad crecientemente compleja, y le asignaron funciones diferenciadas y roles especializados en la reproducción de la sociedad.

¹⁵ Las instituciones del gobierno han tratado de forjar sujetos sociales individualizados, llamados ciudadanos desarrollados o civilizados (Giménez, 2017), pero se dan de diferente manera en los contextos culturales. Domingues (2016) analizó las familias que tienen patrones culturales diferenciados de India, China y América Latina e identificó que existe un proceso de hibridación que conduce a una mayor individualización y nuclearización pero existen tendencias de convergencia que se dan en grados muy disímiles según las regiones: América Latina se expresan de manera radical, en China de modo bastante fuerte, en India de manera mucho más limitada.

colectivos de los ámbitos de residencia y productivo.¹⁶ Los espacios de vida como el patio, la cocina, la milpa, el cafetal, están relacionados con la escuela, la iglesia, el mercado, la ciudad, entre otros, que se transforman por las relaciones y acciones de los sujetos sociales. De esta manera los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* no se limitan a ser grupos patrilocales sino agentes de cambios interconectados con varios campos o espacios sociales donde reciben y generan influencias de cambios.

La categoría *junax jnatik* vinculado al concepto de familia definida por Bourdieu, no solamente es un grupo de individuos que comparten el mismo techo para la reproducción social sino que también comparte un espacio vivo, patrón cultural, afectividad, práctica y relación con diferentes campos sociales, que son construidos desde el territorio del *ts'umbal*.

Un grupo familiar está conformado por un conjunto de familias encabezado por un anciano consejero del *ts'umbal* y abarca tres generaciones de grupos domésticos: ancianos o abuelos, padres o adultos e hijos o jóvenes. Para analizar esto se retoman las proposiciones teóricas de Robichaux (2007), el grupo doméstico, el grupo patrilinea limitada y el grupo agnaticio, que están explicadas por Bello y Estrada (2011) en el estudio de la organización del territorio Maya de Quintana Roo donde la noción del “rumbo” es básica.

2. 4 La comunidad del *ts'umbal*

La comunidad analizada desde la categoría *ts'umbal* tiene sentido de unicidad con la naturaleza y de pertenencia al territorio donde se transforma la vida colectiva. Las categorías *jun jtaleltik* (uno es nuestro ser), *jun jk'inaltik* (una es nuestra tierra), *jun jkot'antik* (uno es nuestro corazón), *jun jts'umbaltik* (uno es nuestro origen) constituyen la base de la verdadera comunidad y la visión tseltal de la vida: la *lekil kuxlejal* (vida buena), además diluyen el conflicto social (pero no la tensión). La categoría *ts'umbal* tiene potencial para explicar que la

¹⁶ Se refiere al ciclo de desarrollo de los grupos domésticos conocido con las fases de fisión, expansión y reemplazo del modelo de estructuración (Cervantes, *et al.*, 2017).

comunidad¹⁷ es mucho más que una célula de operación política municipal¹⁸ o un conjunto de infraestructuras, es una forma de vida colectiva del *ts'umbal* construida desde el territorio del mismo y que explica la organización social en el ámbito municipal.

En este sentido las expresiones colectivas como la vestimenta, ritual, sistema de cargos, creencia religiosa, tequio, fiesta patronal, entre otras, pueden no reflejar las características reales de la comunidad, comprendido desde el *ts'umbal*. Cuando solamente se analizan los hechos históricos se suele concluir que la comunidad es el resultado de las políticas agrarias, educativas y de colonización,¹⁹ pero cuando se consideran las bases de *lekil kuxlejal*, territorio del *ts'umbal*, identidad étnica y relación integral con la naturaleza y el cosmos, se comprende que la comunidad es construida por medio de las principios, visiones, relaciones y acciones de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*, donde existen tensiones, relaciones de poder, acciones colectivas y cambios constantes.

La comunidad como concepto teórico ha sido analizada desde diversos ángulos. Duarte (2016) plantea filosóficamente que la comunidad está asociada al compartir intereses y acciones comunes, en un vivir juntos en el que lo comunitario tiene un carácter emocional y afectivo, envuelto de los valores de la amistad y la justicia; por su parte Tönnies presenta el grupo comunitario como algo cohesionado, un nosotrismo que es fácilmente identificado por los otros,²⁰

¹⁷ El concepto griego *koinonia* (κοινωνία) alude lo que hay en común y que podría ser traducido por comunidad.

¹⁸ Cada *ts'umbal* tiene su propia organización y por el acceso a los servicios se vinculada al paraje. "Teóricamente cada linaje ocupa un territorio particular..., en realidad, familias extensas pertenecientes a linajes distintos ocupan un mismo paraje..."(Aguirre Beltrán, 1981:122).

¹⁹ Wasserstrom (1989) reconoce que en el Chiapas colonial se desarrolló un sistema de gobierno basado en la explotación, maltrato, imposición de los alcaldes mayores, repartimientos, poderes eclesiales, que sumieron a la pobreza los nativos de la región Altos de Chiapas. Este fue la actitud del gobierno hacia las comunidades que generó una vida económica desastrosa, y que condenó a un aislamiento y empobrecimiento total.

²⁰ Tönnies consideraba a la vida en comunidad basada en la unidad y la totalidad, que generan en los individuos una dependencia de la *Gemeinschaft* (comunidad). Por lo tanto el tránsito de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* (sociedad) denota una pérdida de vínculos comunitarios, siendo la asociación o sociedad, una forma artificial de agrupamiento humano (Duarte, 2016).

mientras en la perspectiva marxista es el lugar de lo común, el espacio al cual se puede retornar y el lugar ideal al que se puede aspirar, donde las personas ejercen el sentimiento de la libertad y de la emancipación, mientras la sociedad es el espacio de la alienación, en el cual no es posible la libertad.

Teóricamente la comunidad se ha entendido como algo natural, justo e ideal; pero desde el *ts'umbal* una comunidad se comprende por la vida colectiva, la relación con la naturaleza, la relación social compleja, la acción colectiva, tensión social por la lucha al acceso de los recursos básicos, la jerarquía de los roles y la sujeción de la mujer al varón, de tal manera que la comunidad del *ts'umbal* es activa y dinámica. En este orden de ideas, Duarte (2016) concluye que la comunidad no es el lamento por el pasado perdido, sino es un lugar de la integración social donde se presenta la construcción moral de la vida colectiva que se transforma continuamente.

Desde la concepción ideal de la comunidad es “una construcción política y ética, que en el contexto de la modernidad distingue y protege, por lo que su preservación es necesaria para enfrentar los embates de la sociedad capitalista que amenazaba con el atomismo, la anomia y la desviación” (Duarte (2016: 41 y 42). De acuerdo a los principios del *ts'umbal* la comunidad es el conjunto de grupos familiares (integrados por ancianos, adultos y jóvenes) que son sujetos sociales activos y transformadores de las estrategias de vida rural que entremezclan elementos de vida tseltal, moderno y religioso desde el territorio del *ts'umbal* y en el transcurso del tiempo.

La argumentación anterior niega la comunidad tradicional, pero tampoco aprueba la comunidad fluida, efímera y amorfa.²¹ La comunidad con atributos del *ts'umbal* destaca la historia, la identidad colectiva, las relaciones sociales y la transformación continua de los valores socioculturales donde las personas no son forjadas por una sola racionalidad, estrategia de vida, ideología y corriente

²¹ La comunidad no solamente es un resultado de hechos históricos coloniales o por las dinámicas económicas y política agraria como describen Rus y Collier (2002) y Wasserstrom (1978).

de pensamiento sino donde estos elementos se entretujan para generar cambios de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*. Esta es la comunidad del *ts'umbal* como sujeto social activo y colectivo.

2.5 Territorio del *ts'umbal*: vivo y activo

La categoría *lum k'inal*²² tiene un significado profundo para los tseltales de Oxchuc por la naturaleza que se asume inseparable del hombre, ambos constituyen la vida y se comunican por espíritus²³ o poderes activos que permiten a cada *ts'umbal* relacionarse estrechamente con el *lum k'inal* que da identidad a un grupo de personas para diferenciarse de los otros grupos. La expresión *slum sk'inal k'ulubetik* (territorio de los chapulines) significa tanto un territorio físico apropiado por el *ts'umbal* chapulín y un sujeto apropiador y arraigador de la vida.

Esta concepción subjetiva del territorio no puede ser explicada con el concepto de territorio definido por los geógrafos franceses, como un espacio que se usa y se apropia y que liga lo cultural, histórico y económico (Lefebvre, 2013); un espacio vivido, localizado y con identidad, donde se genera el espacio mental y su presentación por la percepción de los actores sociales (Mazurek, 2012); un espacio construido colectivamente que establece un patrimonio cultural (Link, 2006); o un espacio complejo que se debe ordenar, planear y trazar para que sea funcional para el mercado (Pecqueur, 2013).

Mazurek (2012) da una definición instrumental y productivista del territorio y define como una porción de la superficie terrestre apropiada por un grupo social con el objetivo de asegurar su producción y la satisfacción de sus necesidades básicas. Otros teóricos definen al territorio como formas o modos de relaciones

²² Literalmente en tselta *lum* significa suelo o pueblo y *k'inal* es la tierra pero abarca el paisaje.

²³ Cuando estos espíritus se relacionan con algunas personas para hacer daño a otras se puede comprender el nagualismo como sistema de prácticas y creencias mágicas que se basa en el concepto del nagual o espíritu que suelen adquirir algunos ancianos o adultos. Ese espíritu puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural, tal como el rayo, el viento, bolas de fuego, gavián, lechuza, culebra, toro, zorro, iguana, tigre, o seres diminutos de forma humana (Villa Rojas, 1985).

de sistema de objetos y acciones humanas realizándose con fluidez y simultaneidad en espacios discontinuos y dinámicos (Santos, 2000)²⁴. En este mismo sentido, Porto-Goncalvez (2001) reconoce que el territorio es un sistema de vida social que tiene materialidad y se usa injustamente por los intereses económicos. Esta última muestra una posición crítica y cuestiona el uso del territorio para fines netamente económicos.

En este sentido el territorio es conceptualizado dentro de la racionalidad instrumental y materialista que reduce al territorio como un objeto o recurso que se debe aprovechar para el desarrollo económico; también por la ciencia eurocéntrica que divide la realidad en objeto y sujeto, territorio competitivo y no competitivo. Incluso en la concepción culturalista del territorio es definido como un espacio usado (con historias, culturas y actividades propias) y apropiado por grupos de personas que ejercen un poder o control político, económico y cultural sobre dicho espacio (Giménez, 1999).

En la geografía contemporánea, Offmann (2007a) plantea que las configuraciones espaciales son móviles, funcionan por redes, son efímeras y dinámicas, por lo tanto, estas configuraciones forman identidades fluidas o flexibles y siempre son negociadas, dando origen a identidades híbridas, desterritorializadas o reterritorializadas. En este mismo sentido, Barrios y León (2012) piensan que el espacio social es dinámico y que varía en el tiempo. La cuestión es, ¿cómo o quién dinamiza el territorio? Si se relativiza el territorio por las dinámicas económicas pierde su significado histórico e integral como se puede comprender desde el *slum sk'in al ts'umbal*.

El concepto de territorialidad se refiere al espacio vivido dentro de un territorio construido o demarcado políticamente por el Estado que define o transforma la identidad (Barrios y León, 2012), y además constituye la apropiación, la identidad, la afectividad espacial, el regionalismo y el poder. Si la territorialidad

²⁴ Para esto Santos (2000) plantea la necesidad de empirizar el tiempo por medio de la historicidad expresado en las técnicas y ve al espacio como sistemas de objetos y relaciones sociales interconectadas, de hecho los objetos no están separados de los actores y sujetos.

genera una identidad efímera y depende de las políticas del gobierno, entonces diluye la identidad cultural étnica basada en las historias, símbolos, linajes, mitos, creencias, ritos y visiones que componen el núcleo de la cultura propia de un grupo étnico (Bonfil, 1991). Por los conflictos y relaciones de poder que se emanan desde y por el territorio visto como recurso y objeto de desarrollo económico, se ha discutido el territorio como sujeto de desarrollo (Anaya, 2011), en el sentido que está sujeto a tensiones sociales y disputas por sus recursos.

Son los sujetos sociales activos y colectivos que transforman el territorio. Offman (2007a:445) concluye que, "la asociación identidad-territorio no es más que una construcción social y política, y por lo tanto carece de todo poder explicativo en sí", y propone el capital espacial que consiste en la gestión de la capacidad de los grupos sociales para manejar sus espacios como un recurso que se puede extender o reducir por sus capacidades de negociación con otros sujetos y sirve para que la comunidad se ubique frente y en el mundo englobante.²⁵ Sin embargo, el concepto teórico del capital espacial tiene un fuerte sentido económico, como sujeto de desarrollo económico, y no coincide con la noción de territorio del *ts'umbal* que es sujeto activo desde la visión de *lekil kuxlejal* y perspectiva del cambio sociocultural integral de los tseltales.

En la categoría de *slum sk'inal ts'umbal* o territorio del *ts'umbal* no se limita únicamente al valor del territorio para fines económicos sino que se abre a la reproducción y restauración de la vida rural, es un sujeto vivo, activo y colectivo generador de vida y cambio sociocultural. El territorio del *ts'umbal* es un sujeto restaurador de otras vidas, ya que activa elementos finos de la cultura propia de los tseltales de Oxchuc, interconecta elementos naturales, modernos, religiosos, espirituales, económicos y científicos los cuales pueden configurar una región

²⁵ Hoffman (2007a) precisa que el capital espacial no solamente consiste de un recurso material sino que depende de la capacidad de los actores sociales para la gestión y valorización del espacio, pero no se reconoce la gestión hecha por los grupos étnicos, se critica al territorio étnico contemporáneo como una derivación de la fragmentación histórica de los espacios autóctonos, como un resultado de la colonización, convertido en un espacio de resistencia que busca su reconocimiento legal.

sociocultural donde la homogeneidad no es el criterio principal, sino la articulación de diferencias territoriales y culturales (Giménez, 1995).

Lo distintivo del territorio del *ts'umbal* es el carácter relacional y sistémico de sus elementos. En este sentido, “el territorio forma parte de la sociedad y es indisoluble de la misma” (Haesbaert, 2013:18); es construido por los sujetos sociales y está atravesado por varios elementos, fuerzas y dinámicas (Altschuler, 2013), como se precisan en los siguientes puntos.

- El territorio como una construcción social e histórica para pensar los procesos de interacción y los conflictos, tensiones o contradicciones, siendo central los sujetos sociales.²⁶
- El territorio atravesado por diversas líneas de fuerza o por procesos sociales diferenciados, donde lo local, regional, nacional y global, no constituyen entidades diferentes y autónomas, sino atravesamientos de situaciones, fenómenos y procesos concretos.
- El territorio tiene estructura social y económica, así como los procesos sociales y dinámicas de cambio que se producen en el mismo, que generan tensiones y conflictos entre agentes que componen la estructura, tanto por la apropiación de los recursos disponibles como por la imposición de sentidos, representaciones y significados sobre el mismo territorio y su dinámica.

El territorio del *ts'umbal* es vivo y activo no solamente por la visión de *lekil kuxlejal* (vida buena) y la noción de unicidad entre hombre y naturaleza, sino también por las relaciones y acciones sociales complejas, las fuerzas económicas globales y las resiliencias sociales (capacidades de acción ante cualquier situación adversa) que son generadas y construidas por los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*.

²⁶ Haesbaert (2013) en su trabajo sobre el mito de la desterritorialización invita a recordar que el origen etimológico de la palabra territorio proviene de terra o territor del latín de los romanos, que implicaba una jurisdicción muy específica, política y de control del espacio, donde el control de la tierra era fundamental.

2.6 Acciones sociales colectivas o “voces levantadas”

En el análisis sujetocéntrico de los cambios de estrategias vida rural es fundamental la acción social. La categoría viva, *jach'em k'opetik* que se traduce como “voces levantadas” tiene mucha relación con el concepto de acción social y acciones colectivas. Los sujetos sociales vivos y activos generan acciones y reacciones ante las presiones y políticas opresoras del Estado, que han sido común en la historia de la región Altos de Chiapas. Las “voces levantadas” en Oxchuc han existido desde 1936 y continua hasta en la actualidad (2018). La categoría *jach'em k'opetik* se refiere a las acciones sociales que han influido en la transformación de la vida rural, aunque generalmente han sido movidas por intereses políticos y económicos de los grupos de poder local, pero han impactado y resignificado la visión tseltal de la vida, la *lekil kuxlejal*. Las *jach'em jk'opetik* o voces levantadas pueden ser acciones para la *lekil kuxlejal*.

Un *ts'umbal* activado por sus consejeros y líderes generan *jach'em k'opetik* para transformar las estrategias de vida rural. Esta categoría se relaciona con otras como *wik'ix jsitik* (ya abrimos nuestros ojos), que se refiere a la capacidad de la lectoescritura y la apertura del entendimiento para evitar los engaños que provienen de otros sujetos externos; *julix jch'uletik* (ya llegaron nuestros espíritus), entendido como la capacidad de discernimiento por medio de la comunicación, adquisición y socialización de los saberes, experiencias y prácticas cotidianas; *k'otix ta jkot'antik* (ya llegó en nuestros corazones) como la forma de sentir o asimilar en el corazón el verdadero significado de la vida, puede ser asimilado como el entendimiento con el corazón. Estas tres categorías son valoradas y aplicadas por el *ts'umbal* y posibilitan la construcción de *lekil kuxlejal*, una vida colectiva con entendimiento y discernimiento con el corazón que es fundamental para la activación del *ts'umbal*.²⁷

²⁷ Esta capacidad no solamente depende de la educación escolarizada y cambio de mentalidad como argumentaba Aguirre Beltrán (1981), por ejemplo se consideraba que la elección del secretario municipal es una facultad negada a los indígenas, ya que siendo analfabetos no hay entre ellos sujetos capaces de desempeñar tan delicada función. Pero los sujetos capacitados

La categoría *jach'em k'opetik* se aproxima al concepto de acción social explicado por Bourdieu y Wacquant (2005), en el entendido de que los sujetos sociales se vuelven agentes sociales, dependiendo de sus trayectorias y de sus posiciones que ocupan en el campo social en virtud de su dotación de capital, que tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución. Pero también la acción social requiere de cambio de habitus que es la capacidad generativa y suma de conductas y rutinas que los agentes sociales disponen en acción para la reproducción social donde es producto el mismo habitus.²⁸ En este sentido, la acción social posibilita un análisis relacional entre la estructura y la acción que no son antitéticos sino complementarios. La acción social no solamente sirve para enfrentar al Estado sino toda situación social adversa que afecta la reproducción social y las estrategias de vida. Esta es la explicación del cambio social relacional (relación entre estructura y acción).

Pero, ¿cuáles son las causas de las “voces levantadas”? ¿Será la lucha de clases sociales o es cuestión de etnicidad? Giddens (1991) aclara algunos elementos importantes sobre clase social: no se establece mediante disposiciones jurídicas o religiosas y la pertenencia a ella no se basa en una posición heredada; la clase de un individuo es, al menos en parte, adquirida y no sólo se recibe por nacimiento; se basa en las diferencias económicas que existen entre los grupos de individuos y en las desigualdades en la posesión y control de los recursos materiales; los sistemas de clases operan principalmente mediante conexiones impersonales a gran escala.

Estas precisiones amplía la definición de clase social de Marx: grupo de personas que tienen una relación común con los medios de producción, es decir, con aquéllos con los que se ganan la vida, por ejemplo los obreros. De acuerdo con Giddens (1991), la clase social es un agrupamiento a gran escala

en el aula muchos cayeron en la trampa de ser sujetados por el Estado, por eso es necesario abrir el entendimiento con el corazón.

²⁸ Este concepto es definido como una subjetividad socializada por medio de las prácticas sociales que se revelan en una situación o estructura determinada.

de personas que comparten ciertos recursos económicos, los cuales tienen una gran influencia en la forma de vida de las personas. La propiedad de la riqueza y la ocupación son las bases más importantes de las diferencias de clase. El grupo étnico, como los tseltales de Oxchuc, no es una clase social sino, diría Marx, es como un costal de papas de diferentes tamaños.

Wasserstrom (1989) que investigó los grupos étnicos tsotsil y tseltal de Chiapas retomó el concepto de lucha de clases sociales para argumentar que todo está construido en la historia y que no hay algo puro, genuino y esencial en estas culturas; además argumentó que ha existido lucha de clases sociales desde el periodo colonial de Chiapas, como lucha de poderes por cuestiones comerciales y laborales donde los nativos tseltales fueron considerados como objetos de disputa para generar riqueza económica por sus fuerzas de trabajo.²⁹ Estos hechos son innegables, pero también fueron situaciones que forjaron varios elementos del núcleo cultural de los tseltales de Oxchuc, por ejemplo, por soportar trabajos físicos forzados los tseltales se auto identificaron como los *at'el winiketik* (los hombres trabajadores), los *bats'il winiketik* (los hombres verdaderos o auténticos).

También el concepto de clase social ha servido para analizar la estratificación social por grupos de poder. Pineda (1995:298) ha identificado cuatro canales de agrupación del poder económico en la región Altos de Chiapas: "el control de los medios de producción y distribución; el de los medios políticos y represivos; el de los medios de comunicación y tramitación administrativa; el de los medios de influencia social". En esta estratificación los profesores bilingües, los líderes políticos y los comerciantes adinerados son los que tienen mayor participación

²⁹ Este autor presenta un Chiapas colonial (periodo 1590-1821), con comunidades nativas presionadas por los gobernadores de la provincia que hacían pagar tributo en productos tales como cacao, prendas de vestir, o maíz, incluso se obligaban a pagar por fondos de las cajas de la comunidad. Los nativos eran forzados a trabajar y transportar cacao, cochinilla, algodón, de tal manera que no pudieron ocuparse de la milpa. Trágicamente la vida comunitaria de los tseltales de Oxchuc, por la plaga de langostas en 1771, Oxchuc padeció la epidemia de hambre, no había conservación de maíz y frijol, la mayoría de los habitantes abandonaron sus casas y se refugiaron en los cerros y vivieron de raíces o se dispersaron a otros pueblos, aunque plantaron *sijumal* (tornamilpa) Dios castigó con la ausencia de lluvias primaverales y con una abundancia de sol, por lo cual el maíz se secó.

política, por eso se convirtieron en intermediarios del Estado y fueron controlados por el sistema político del gobierno.

La lucha de clases ha servido para neutralizar los intereses y acciones colectivas de las comunidades que van sobre el gobierno, mediante la asignación de plazas magisteriales, “proyectitos”, transferencias monetarias, compra de votos, imposición de presidentes municipales y otras acciones asistencialistas. Cuando falla esta estrategia del Estado existen brotes de acciones colectivas o “voces levantadas” de tipo sociopolítico para cuestionar al gobierno. Cuando no son atendidas a tiempo y en forma estas acciones han generado violencias y muertes como ha sucedido constantemente en Oxchuc.

De esta manera un grupo étnico se convierte en sujeto vivo y activo para transformar las estrategias de vida rural y construye acciones colectivas que cuestionan las políticas del gobierno, los partidos políticos y se revelan en contra de la “clase intermediaria del gobierno” (aunque son familias tseltales), para luchar por el territorio del *ts’umbal*, reconocimiento del sistema de gobierno local, principios de *lekil kuxlejal*, incluso para la gestión de infraestructuras y recursos financieros del municipio. La clase social que se vende con el gobierno y se corrompe con la racionalidad instrumental de dinero y de riqueza material, traiciona al pueblo y se descarrila de la visión de *lekil kuxlejal*. Esto ha sido la causa principal del conflicto sociopolítico constante en Oxchuc.

Históricamente el pueblo de Oxchuc se ha conocido como uno de los “pueblos más rebeldes” de la región Altos de Chiapas. La acción más reciente es la lucha sociopolítica iniciada en 2015 para exigir el derecho a la libre determinación como pueblo indígena y el rechazo del sistema de gobierno basado por partidos políticos. Sin embargo, los oxchuquenses toman esta acción como una “lucha social” por la paz y justicia para revalorizar los principios del *ts’umbal* y resignificar la visión de *lekil kuxlejal* (vida buena). Por lo tanto, la acción colectiva de los tseltales de Oxchuc no es cuestión de clase social o de lucha de clases sino que se trata de lucha étnica basada en la visión de *lekil kuxlejal* y sistema de conocimiento tseltal.

Jach'em k'opetik como categoría viva no explica la lucha de clases sociales sino que permite comprender el sentido profundo de la etnicidad, una lucha por la visión tseltal de la vida, enraizada y construida desde cada territorio del *ts'umbal*. De acuerdo con Bello y Rangel (2000), la identidad étnica tiene una mayor profundidad de análisis, se relaciona con un conjunto de atributos que una sociedad o comunidad étnica comparte de manera colectiva y que se transforma de generación en generación. Anthony Smith (1997) señala que la etnicidad está constituido por un gentilicio, un mito de origen común, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador pero también solidario y colectivo.

La diferencia entre clase y etnicidad consiste en que el primero tiene sentido por la posesión de bienes y medios de producción, fuerza de trabajo, ingresos monetarios y poder económico, mientras el segundo se caracteriza por compartir elementos subjetivos como el linaje, mito, identidad, cosmovisión, núcleo cultural y modo de vida. La clase social es dada por cosas materialistas y económicas, mientras la etnicidad está fundamentada por valores socioculturales. Giddens (1991) aclara que a la mayoría étnica se conoce como infraclase por su condición laboral y nivel de vida bastante inferior al de la mayoría de la población, es decir, el grupo étnico se encuentra debajo de las clases sociales. En este sentido, “las voces levantadas” de Oxchuc no son causadas por la lucha de clases sociales sino por la lucha del reconocimiento y revaloración de la visión tseltal de *lekil kuxlejal* y los principios de vida colectiva del *ts'umbal*, aunque cada *ts'umbal* muestran evidencias y procesos de diferenciación social.

2.7 Construcción de la vida rural por trabajo acumulado

Para la transformación de la vida rural de los tseltales de Oxchuc no basta con “las voces levantadas” sino cada grupo familiar busca la *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) vinculada a las categorías de *syantesel at'el* (cambio de trabajo) y *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida). La

relación de estas tres categorías se expresa en la frase: “se construye colectivamente la vida por medio del cambio de trabajo que posibilita la corrección de la vida colectiva”. Esta expresión da a entender que hay un *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) que necesita de “un despertar de corazón” para su comprensión y transformación hacia una *lekil kuxlejal* (vida buena).

Esta vida no está dada sino que se construye por medio de la acción colectiva, cambio de trabajo y corrección de la vida, además es cíclica que restaura sus elementos nucleares, es como un espiral o remolino que se va ampliando y ascendiendo por la dinámica y fuerza de atracción y repulsión de elementos. Por eso el *ts'umbal* es una raíz de vida donde se retoña, restaura y corrige las estrategias de vida de un conjunto de grupos familiares. Los ancianos enseñan a los jóvenes que todo trabajo debe ser provechoso para la *spasel jkuxlejaltik* o construcción de la vida porque de esa forma se corrige la vida colectiva del *ts'umbal*. Esta categoría puede ser relacionado con la teoría de estrategias de reproducción social de Bourdieu (2011:38) definido como “un conjunto de acciones y prácticas realizado por un miembro o grupo familiar que se transforma en el transcurso del tiempo por las condiciones y disposiciones de capitales que establecen relaciones de poder y reproducen las prácticas sociales en diferentes puntos del ciclo de vida”. Las estrategias de vida se construyen y se transforman por medio de acciones y prácticas que el grupo familiar despliega para transmitir a la generación siguiente, mantenidos o aumentados, los poderes y los privilegios que él mismo ha heredado.

La construcción de vida necesita del capital, entendido como trabajo acumulado,³⁰ y de cambio de trabajo que requiere cambio de mentalidad y práctica productiva. La *k'alil* o *k'altikal* (milpa)³¹ como práctica productiva tiene

³⁰ El capital es definido como trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o incorporada y posibilitan la apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o de trabajo cosificado (Bourdieu, 2001).

³¹ Villa Rojas (1985) describió que las tierras de cultivos de Oxchuc estaban divididos en lotes diversos que correspondían a los grupos familiares o linajes patrilineales que habitaban en paraje. Los tseltales de Oxchuc padecieron una plaga de langostas por dos años consecutivos entre 1939 y 1940, lo que hicieron fue dar *mixa*, tipo ofrenda y rogaciones que se hacen a los

importancia cultural e histórica para los tseltales de Oxchuc y requiere de capital, aunque no cambia la mentalidad productiva, ya que mantiene su significado y valor espiritual, recreacional y emocional. La milpa como territorio vivido no solamente es como una madre que produce alimentos sino es como un sujeto vivo y activo que transforma la vida rural. Además la milpa (junto con el traspatio y la cocina) es una “escuela viva”; la educación tseltal de Oxchuc es dada por medio de la observación y simultáneamente práctica, pero guiada por una persona con experiencia que orienta, corrige y evalúa la práctica. El cambio de práctica productiva no consiste solamente de cambio técnico sino de un cambio de enseñanza y de visión tseltal de la vida.

La construcción de la vida rural depende mucho de la tierra, por eso el acceso limitado a la tierra y el crecimiento poblacional son factores que influyen directamente en la vida de los grupos familiares, aunque el establecimiento de fincas y ranchos privados desde la colonia dificultaron la construcción de la vida tseltal, pero el trabajo mal remunerado, la falta de proyectos de cambio productivo y el acceso limitado a la tierra tienen el mismo efecto.³² A pesar de que los tseltales de Oxchuc no están bien dotados de tierras agrícolas, el ingenio de ellos ha sabido hacer productivos los declives escarpados a favor de un complejo y cambio cultural (Aguirre Beltrán, 1981). La cultura no es un obstáculo del cambio de prácticas productivas para la construcción de la vida rural, la vida oxchuquense se ha forjado en medio de tantas dificultades, presiones, limitaciones y violencias, que tampoco justifican las acciones injustas del gobierno a los pueblos étnicos.

santos de la iglesia, pero también a las cuevas y cerros que consideraban vivos para proteger de langostas la milpa.

³² Wasserstrom (1989) ha investigado que de 1826 a 1832, el gobierno del Estado, en quiebra y desorganizado, alentó a los terratenientes a que denunciaran y registraran los ejidos y las tierras de los nativos. De esta forma, los funcionarios públicos esperaban poder pagar impuestos y las contribuciones que de manera constante les imponían las autoridades nacionales. Esta política permitió el establecimiento de nuevas fincas y creció la producción de azúcar, de ganados, pero en 1875 los hacendados locales se interesaron en la producción de algodón que ya era la más redituable. En efecto se aumentaron la cantidad de las fincas, cualquiera que tuviera las conexiones políticas adecuadas podían adquirir tales tierras. Esta política puede explicar el establecimiento de fincas en las tierras comunales de Kistolja, El retiro, Colonia El Niz y San Ramón, Oxchuc.

Asimismo en la vida rural colectiva influye la dinámica de desarrollo económico de la región. Mientras más dinámica económica tiene una región, mayor es el flujo de migración temporal e interna por cuestión laboral, se abandona las actividades productivas locales que reduce el uso de los recursos disponibles en la comunidad (Wasserstrom, 1978). Contrariamente cuando no hay dinámica económica, traducido en mayores fuentes empleos e ingresos monetarios, la población rural ocupa más tierra para producir alimento y se disminuye la movilidad poblacional por cuestión laboral, pero también aumenta la movilidad poblacional en otras regiones, ciudades y países. Por ejemplo, en el periodo 1844-1876 los nativos de la región Altos de Chiapas se dedicaron más a la milpa y se dispersaron a las montañas por ocuparse más de esta actividad.

Sin embargo, Rus y Collier (2002) concluyen que en el periodo de crisis económica de la región Altos de Chiapas (1970-1994), se generó mayor empleo informal y creció el flujo poblacional a la ciudad de San Cristóbal, mientras en Oxchuc provocó una lucha sociopolítica por la disputa del recurso financiero municipal. Esto quiere decir que las dinámicas económicas regionales impactan distintamente a las estrategias de vida de los grupos familiares que dependen de la capacidad, trabajo acumulado y agencia social colectiva.

En síntesis, la construcción de la vida rural de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* no solamente depende del trabajo acumulado, acceso a la tierra, dinámica económica regional³³ sino de la visión de vida de los sujetos sociales y de la acción constructiva o restaurativa de *lekil kuxlejal* expresadas en *syantesel* (cambio), *spasel* (construcción) y *syantesel* (corrección) de la vida colectiva.

³³ Rus y Collier (2002) han investigado que la crisis económica de los años ochenta condujo a buscar otras actividades como la siembra de flores, el establecimiento de comercios y talleres de artesanías, cultivo de hortalizas, hasta generó la migración a Estados Unidos, incluso generó otra dinámica económica de las comunidades que estaban fracturados por los trabajos temporales en las fincas. Para estos autores esta dinámica económica generó mayor diferenciación social, pero también más organizaciones sociales para tener acceso a los programas del gobierno o para el mercado.

2.8 *Lekil kuxlejal* para el desarrollo alternativo

Lekil kuxlejal o vida buena no solamente es una categoría viva comparable con el concepto de desarrollo sino que es una visión tseltal de la vida que es cíclica, sistémica y espiral ascendente, donde el proceso de *syantesel jkuxlejaltik* (cambio de nuestra vida), necesita de *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) y de *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida). La *lekil kuxlejal* es enseñada y practicada por los *tak'uywanejetik* o consejeros del *ts'umbal* que buscan los acuerdos para el bien común del *ts'umbal*. Uno de sus principios es la *ya tabeyba jkot'antik* (conciliación de nuestros corazones) para construir acuerdos y tomar decisiones colectivas; también están el *ich'el ta muk'* (reconocimiento de la grandeza de la persona) y el *pek'el mexa awak'aba* (sé humilde) o *tsajtayaba* (sé cuidadoso) que conducen al equilibrio y a la armonía.

Los ancianos consejeros eran los facultados para elegir los *chu'unel mantaletik* (obedecedores de los consejos o servidores)³⁴, pues eran apreciados como los orientadores y consejeros de la vida de su *ts'umbal*, por lo tanto, mostraban buen comportamiento y servicio para resolver los problemas. Por eso los que llegaban a servir el pueblo eran reconocidos como *tuneletik yu'un lum* (los servidores del pueblo). Esto es un principio básico que se sostiene en la lucha por la autodeterminación y gobierno autónomo del pueblo tseltal de Oxchuc, para la “elección de servidores del pueblo por usos y costumbres”, ya que en este municipio por primera vez en la historia no hubo votación el primero de julio de 2018 por el rechazo del sistema de partidos políticos. Los oxchuquenses han iniciado una lucha para que sus servidores sean nombrados por “usos y costumbres” o sistemas normativos de elecciones internas.

La visión tseltal de la vida contempla un *lekil kuxinel* (vivir bien) del pasado y que también fue sufrido, un *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) del presente y una *lekil kuxlejal* (vida buena) que abarca el presente y el futuro. Estas no son fases

³⁴ Cuando se entiende el gobierno como el que sirve y orienta al pueblo, como alcanzó a describir un poco Aguirre Beltrán (1981), los miembros de la comunidad proporcionan ayuda para sembrar la milpa del que hace un servicio o *ch'uunel mantal* en tseltal.

de vida separadas y tampoco tienen una lógica lineal sino que es cíclica, sistémica y espiral ascendente. El ciclo de vida *tseltal* de *lekil-tulan-lekil* (bien-difícil-buena) indica el camino de *syantesel jkuxlejaltik* (cambio de nuestra vida) que implican correcciones y construcciones. En este sentido, las acciones del gobierno que prometen un mejoramiento de la vida socioeconómica de los grupos familiares y que se realizan a costa de otras vidas o se enfocan a lo material y dinero no son compatibles con la visión de *lekil kuxlejal*.³⁵

Los principios de *lekil kuxlejal* abren el corazón y alertan la mente ante los peligros de desarrollo enfocado a la acumulación de la riqueza material. La verdadera *syantesel jkuxlejaltik* o transformación de la vida colectiva no coincide con la ideología de desarrollo económico, ya que es lineal, progresiva y destructiva (destruye la naturaleza). La *lekil kuxlejal* como visión *tseltal* de la vida, está en constante construcción, corrección, restauración, resignificación que pueden ser bases de desarrollo alternativo donde los elementos y fuerzas externas no son amenazas potenciales.

Al respecto puede cumplirse lo que plantea Domingues (2016), hay una vía de doble mano en el cambio de vida familiar, formada por tendencias y contra tendencias, que se complementan y generan un resultante de otros procesos y rumbos en distintas regiones y culturas. Asimismo la tradición y la modernización no son totalmente incompatibles ni excluyentes, no sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente (Giménez, 1995; Ordoñez, 1999). Estos argumentos teóricos dan base a los cambios de estrategias de vida rural que entretengan elementos, principios y prácticas de *lekil kuxlejal*, desarrollo económico, creencias religiosas y valores socioculturales.

Por ejemplo en el año 1942 se introdujo un cambio de creencia o de mentalidad en Oxchuc por medio de la religión presbiteriana y la biblia predicada por las misioneras del Instituto Lingüístico del Verano (ILV) (Rus y Wasserstrom, 1979);

³⁵ Para llegar a ser promotor fueron se tenían que cumplir con los requisitos de hablar castellano con soltura, escolaridad mínima, prestigio en la propia comunidad y estar familiarizado con el mundo mestizo (Pineda, 1995), pero no se reconoció el ser *tseltal* o la pertenencia a un *ts'umbal*.

el cambio de mentalidad fue aceptado y resignificado como parte de *lekil kuxlejal*, ya que forjaron valores espirituales y morales como el respeto, el servicio, el trabajo, la unidad, el higiene personal y familiar y el cuidado del hogar, que algunos de ellos ya enseñaban los ancianos consejeros del *ts'umbal*. Hasta algunas mujeres tseltales de Oxchuc llegaron hasta el extremo de considerar a las misioneras como sus madres.³⁶ Entonces la visión de *lekil kuxlejal* puede ser fortalecida o debilitada por los elementos externos para resignificar la *lekil kuxlejal*. En el proceso del desarrollo alternativo pueden existir mezclas, hibridaciones, resignificaciones y equilibrios.

El desarrollo como una de las ideas más viejas y más potentes del occidente tiene su base en la evolución y su metáfora principal es el crecimiento manifestado en el organismo. “El cambio más importante en esto fue la identificación del crecimiento con la idea del progreso que implicaba que la civilización se ha movido, se mueve y se moverá en una dirección lineal deseable” (Hettne, 1982:12). La idea de desarrollo viene de la biología que consiste en la lógica de vida humana de nacer, crecer y morir y lo que quieren ver muerto es el capitalismo como sistema económico que ha reproducido muchos malestares y muy pocos bienestar a la sociedad en general.

Para Gudynas (2011), las propuestas de desarrollo alternativo mantienen en su núcleo central el progreso económico y la racionalidad instrumental, pero contrariamente, pensar en la alternativa al desarrollo implica establecer otra ideología y práctica de no crecimiento y acumulación que implican el cambio del sistema económico e ideológico actual. Esto sería un cambio radical y es muy utópico. Es más decente y armónico pensar en los cambios alternativos a partir de las mismas debilidades y malestares del desarrollo progresivo. Si lo lineal, racional e instrumental no han funcionado, hay que cambiar por otros principios

³⁶ Las actividades del ILV formaron promotores tseltales, de acuerdo a la lógica occidental y basada en la biblia y educación escolarizada (Wasserstrom, 1978), sin embargo la mayoría de los tseltales de Oxchuc estaban realmente en condiciones deplorables por las acciones del Estado (Villa Rojas, 1990). Entonces lo que hizo el gobierno por medio de ILV e INI, hasta parece justo.

o procesos como lo cíclico, sistémico, restaurativo, correctivo y espiral ascendente como enseñan los cambios de vida de los tseltales de Oxchuc.

En la visión de *lekil kuxlejal* no cabe lo lineal e instrumental, pero tampoco está libre de los elementos e inercias de desarrollo occidental. En esta visión también son importantes los cambios de estrategias de vida, las relaciones de poder, los cambios de mentalidad, las acciones colectivas, la diversificación productiva y los cambios tecnológicos. Los cambios requieren nuevas mentalidades, estrategias, visiones, capacidades, organizaciones donde los sujetos sociales son fundamentales. El desarrollo no solamente es una intervención externa, una ideología y utopía, sin que son cambios concretos y constructivos.

2.9 Tseltal transformado por el desarrollo

El término “tseltal” traducido literalmente “los que vinieron sonrientes” (*tse’el tal*) o “los que vinieron de lado” (*ts’eel tal*) indica la diferencia cultural de ser tseltal. La expresión colectiva de *tseltalotik* (somos tseltales) hace referencia a que existen elementos propios del núcleo cultural (Bonfil Batalla, 1991) de los tseltales de Oxchuc; sin embargo, no se han reconocido estos elementos como potenciales de cambio de estrategias de vida, contrariamente los oxchuquenses se han calificado de indios retraídos, conservadores, rebeldes, flojos, pobres y agitadores.³⁷. Entonces, ¿dónde quedó el pueblo tseltal o sonriente de Oxchuc? ¿Qué ha pasado con los *at’el winiketik* (hombres trabajadores)? ¿Será que se deformaron por el progreso, la modernidad y el desarrollo? ¿Por qué Oxchuc se

³⁷ Villa Rojas (1990) describió que en 1942 los tseltales de Oxchuc eran los más conservadores, retraídos y primitivos; los más flojos y empodrecidos. Habitan chozas misérrimas y en su indumentaria se muestran sucios y harapientos. Este estado de pobreza y abandono se debía por la brujería, pues es creído que los que alcanzan un poco de dinero o tratan de mejorar en cualquier sentido, en seguida despiertan la envidia de los brujos y resultan víctimas de su maleficio. También Wasserstrom (1989) explica que en el periodo liberal de Chiapas (1821-1910) el mito del indio bárbaro, apartado de la influencia de civilizadora de la sociedad del ladino debido a su superstición y a su ociosidad, fue muy popular entre los políticos y hombres de negocios de todo tipo, entonces, se constituyó una idea que los indios, con sus costumbres y creencias, eran obstáculo del progreso

convirtió en un pueblo rebelde?³⁸ La visión lineal y progresiva del desarrollo occidental “hecha a perder la cabeza, hace juzgar mal”.

Los tseltales de Oxchuc es un grupo étnico que ha manifestado resiliencia (capacidad de sobresalir ante cualquier crisis), y virtudes de etnicidad³⁹ que destacan los atributos históricos y simbólico-culturales de la identidad étnica (Smith, 1997), es decir, “un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es conocida por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones” (Bello y Rangel, 2000:7). Un grupo étnico se transforma en el paso del tiempo y construye cambios vida.

Manuel Gamio, en 1917 planteó en su libro *forjando patria*, la necesidad de homogeneizar culturalmente al país para poder construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas que si no eran integradas a la cultura nacional mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extrema. Se asumió una política integracionista, donde la cultura de los pueblos se tenía que modernizar para forjar una nación modernizada (Ordoñez, 1999).⁴⁰

Esta política se definió en el primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán de 1940 donde se decidió la intervención del ILV que introdujo cambio de creencia religiosa en Oxchuc a partir de 1942, atacando tres pilares del atraso: alcoholismo, brujería y monolingüismo. Para

³⁸ Giménez (1995:42) dice, “el impacto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades fundadas en ellas, y por otra induce nuevas formas de cultura/identidad”.

³⁹ El término etnicidad proviene del griego *ethnos* que significa pueblo o nación; etnicidad se refiere a cultura y, específicamente, a diferencias culturales. También procede del latín *ethnicus*. En el Diccionario de la Real Academia, étnico se refiere al perteneciente a una nación, etnia o pueblo, como gentil, idólatra y pagano.

⁴⁰ En 1937, el gobierno de Chiapas puso en vigor una ley que permitía sólo a los religiosos encargarse de la venta del licor en las comunidades indias, como pago a sus servicios. Esto significaba para las autoridades tradicionales una nueva fuente de ingresos que compensaba su pérdida de poder, fuente de ingresos que dependía de su cooperación con los jóvenes presidentes (Wasserstrom, 1989). Entonces, ¿por qué se dice que la tradición nativa está muy dada al consumo de alcohol?

combatir estos males las familias se proveyeron de servicios básicos y se impulsaron cambios de mentalidad por medio de la Biblia (Rus y Wasserstrom, 1979). Sin embargo, había prácticas culturales que no eran propias de los tseltales, por ejemplo el alcoholismo fue una estrategia política establecida en 1937 por el gobierno de Chiapas para beneficiar a las autoridades tradicionales.⁴¹

Los tseltales de Oxchuc como grupo étnico fueron trastocados sus elementos del núcleo cultural y su visión de vida por medio de cambios sigilosos o silenciosos de la educación escolarizada que introdujo otra manera de pensar apegada a la modernidad y el progreso.⁴² Este cambio la mayoría de los culturalistas tacha de aculturación de los grupos étnicos, ya que generó cambios en la mentalidad, creencia y cosmovisión, sin embargo se perdió de vista que también generó un entrelazamiento del pensamiento tseltal, occidental, religioso y moderno. La visión tseltal de *lekil kuxlejal* fue resignificada o fortalecida por elementos bíblicos, educativos, productivos e innovativos que incidieron en la disminución o casi exterminación de los *ts'ilaywanejetik* (dadores de enfermedad o brujos), además ayudaron en el desarrollo personal, cambio de entendimiento, participación comunitaria de las mujeres y jóvenes. Estos cambios introdujeron elementos palpables en la visión de *lekil kuxlejal* que estaba desbalanceada por la fuerte valoración espiritual.

La política integracionista entró en crisis en 1970. Ordoñez (1999:154) dice que los resultados fueron: “el desarrollo del burocratismo indigenista, el paternalismo, la distorsión cultural provocada por los agentes indigenistas, el sometimiento a las necesidades expansivas de la sociedad global, la alteración

⁴¹ “Antes de trabajo de ILV en Oxchuc, los niños nacían sin atención médica, crecían sin escuela, estaban limitados a hablar tseltal, usaban ropas simples como sus antepasados y al llegar a la edad adulta, rendían culto al sol, hacían sacrificios a los señores de las montañas, temían a los brujos y aterrorizaban a sus vecinos con magia y brujería” (Mariana Slucum, 1957, citado por Rus y Wasserstrom, 1979: 147).

⁴² Aguirre Beltrán (1981) pensó que la región cultural debía pasar a una región integrada no solamente a la ciudad sino a la nación que significaría el desarrollo regional indígena donde existe una interdependencia económica desigual entre la comunidad y la ciudad, como una interculturalidad caracterizada por la interdependencia diferenciada.

de la personalidad del indígena, y el contagio de las tensiones de la sociedad global”. Esto dio lugar a la antropología crítica y Bonfil Batalla (1991) desarrolla su teoría del control cultural y argumentó que había un colonialismo interno (las etnias son las colonias internas), por lo tanto propuso el etnodesarrollo, a partir de los núcleos de la cultura propia de los grupos étnicos.⁴³ Pero cabe cuestionar, ¿qué pasa cuando los núcleos culturales se transforman o se resignifican? ¿Será que un grupo étnico puede transformarse sin la educación escolarizada, cambios de creencia religiosa y de prácticas productivas? Tal parece que el etnodesarrollo no responden estas preguntas.

A partir de 1986 los cambios de estrategias de vida rural de los tseltales de Oxchuc se transformaron por el comercio de café, la migración laboral hacia las ciudades, el establecimiento de comercios informales, la lucha de poder por el recurso monetario del municipio, la educación formal o escolarizada y la transferencia monetaria por medio de los programas del gobierno. Entonces la visión de *lekil kuxlejal* se resignificó más. La energía eléctrica, el suministro o tanque de agua, las carreteras, la vestimenta moderna y el acceso al recurso monetario pasaron a formar parte de los indicadores de *lekil kuxlejal*.

En síntesis, los tseltales de Oxchuc como sujetos étnicos no han sido integrados totalmente a la nación mexicana, tampoco se han aculturado por completo, sino que han sacado provecho de la modernización y de los embates del desarrollo occidental. Como sujetos sociales generadores y constructores de cambios de estrategias de vida han resignificado la visión de *lekil kuxlejal* que tiene una dinámica de espiral ascendente y es un remolino permanente.

2.10 Conclusiones

Muchos han planteado que la colonización, la modernización, el capitalismo económico y la globalización iban a homogeneizar a la sociedad, sin embargo

⁴³ Bonfil Batalla (1981:133) definió el etnodesarrollo como un “proceso de transformación social sustentado por la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”.

los tseltales de Oxchuc, por medio del análisis de las categorías vivas relacionadas con otros conceptos teóricos explicativos, permite concluir que por medio de los sujetos sociales vivos, activos y colectivos, la visión tselta de *lekil kuxlejal* (vida buena) se ha resignificado. Los cambios de estrategias de vida han generado un cambio sociocultural dinámico.

La categoría *ts'umbal* integra varias categorías vivas y tiene potencial para dibujar un sistema de conocimiento tselta para analizar, relacionar y contrastar los conceptos teóricos de sujeto social, familia, comunidad, territorio, identidad, lucha de clases, etnicidad, acción social, reproducción social, desarrollo y región. Los argumentos finos identificados en la relación de categorías vivas y conceptos teóricos permiten conocer la resignificación de la visión de *lekil kuxlejal* que puede dar base al desarrollo alternativo donde se cuestionan la racionalidad instrumental, el pensamiento reductivo y la destrucción de la vida.

Desde la visión tselta de la vida de Oxchuc, “el desarrollo rural regional alternativo” puede ser construido con los principios del *ts'umbaletik*, fundamentado en la visión tselta de la vida y en las acciones de los sujetos sociales, donde se interconectan elementos étnicos y globales. Esto es un desarrollo de carácter cíclico, sistémico, correctivo y espiral ascendente que puede ser erigido o construido por los mismos cambios de estrategias de vida rural de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*. Esto también significa cambio sociocultural.

El *ts'umbal* como categoría eje del sistema de conocimiento tselta de Oxchuc tiene potencial para analizar, relacionar y discutir desde otro ángulo los conceptos de *migración, género, cultura y estrategias de reproducción social*,⁴⁴ así como el desarrollo, lo rural, la región y el territorio como se presentan en los siguientes capítulos.

⁴⁴ El concepto de género dificulta relacionar con la categoría de *ts'umbal*, en Oxchuc es un concepto que se ha politizado para justificar la participación política de las mujeres. Sería interesante investigar como las mujeres han construido la transformación del vivir rural colectivo desde el *ts'umbal* de Oxchuc.

2.11 Literatura citada

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1981), Tzotziles y tzeltales, pp. 96-149, en: Formas de gobierno indígena. INI, México.

Altschuler, Bárbara (2013), Territorio y desarrollo: aportes de la geografía y otras disciplinas para repensarlos, en: *Theomai* 27-28, pp. 64-79.

Anaya González, Lorena (2011), "El territorio: ¿objeto o sujeto del desarrollo? La importancia del espacio en el diseño, formulación e implementación de políticas públicas para el desarrollo", en *Ide@s CONCYTEG*, 6 (77), pp. 1330-1345. (http://concyteg.gob.mx/ideasConcyteg/Archivos/77_4_ANAYA.pdf, consultado el 20 de octubre de 2014).

Bello Baltazar, Eduardo y Erin I. J. Estrada Lugo (2011), "¿Cultivar el territorio Maya?" en: Bello Baltazar, Eduardo y Erin I. J. Estrada Lugo (compiladores), *Cultivar el territorio Maya. Conocimiento y organización social en el uso de la selva*, El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) y Universidad Iberoamericana, pp. 15-43.

Bello, Álvaro y Marta Rangel (2000), Etnicidad, raza y equidad en América Latina y el Caribe, CEPAL, pp. 1-80.

Bensa, Alban (2010), Antropología e historia, en: *Revista de historia internacional*, año 10, N°. 40, pp. 108-116 (http://www.istor.cide.edu/archivos/num_40/usos_de_la_historia1.pdf).

Berrios Navarro, María del Pilar y Alfonso Pérez León (2012), Territorialidad y políticas públicas, pp.107-127, en: Ma. Eugenia Reyes Ramos, Álvaro F. López Lara, *Explorando Territorios. Una visión desde las ciencias sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1982), "El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *VVAA, América Latina: Etnocidio y etnodesarrollo*, FLACSO, San José de Costa Rica.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991), "Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural", en: *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial, pp. 49-57.

Bourdieu, Pierre (2001), *El Poder, derecho y clases sociales*, 2da edición. EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. Bilbao, España, pp. 131-164.

Bourdieu, Pierre (2011), *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.

Calvillo, Miriam y Alejandro Favela (1996), Hacia la categoría de sujeto social en la teoría sociológica, en: *Revisa Polis* (UAM-I) 96 (2): 13-52 Disponible en: <http://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/198/198>

Cervantes Trejo, Edith, Erin Ingrid Jane Estrada Lugo y Eduardo Bello Baltazar (2017), Prácticas de parentesco y configuración de espacios colectivos y de vida en el área tseltal cafetalera, Tenejapa, Chiapas, en: *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 150, primavera 2017, pp. 281-315.

Domingues, José Maurício (2016), Familia, modernización y teoría sociológica, *Estudios Sociológicos XXXIV*: 100, pp. 145-167.

Duarte, Cory (2016), ¿Qué es eso a lo que llamamos comunidad? La noción de comunidad en el pensamiento social clásico, *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, Julio 2016, Universidad San Sebastián (Concepción, Chile), ISSN 0719-6520, pp.22-46.

Foucault, Michael (1994), *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, España.

Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, julio-septiembre, pp. 3-20.

Giménez, Gilberto (1995), Modernización, cultura e identidad social, en: *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. I. No. 2, pp. 35-56.

Giménez, Gilberto (1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas Época II*. Vol. V. Núm. 9, Colima, junio 1999, pp. 25-57.

Giménez, Gilberto (2017), Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales, en: *Cultura y Representaciones sociales*, Año 11, núm. 22, pp. 9-33.

Gudynas, Eduardo (2011), “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, en M. Lang y D. Mokrani (editores) *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo y Abya Yala, Quito, Ecuador, pp. 21-53.

Guiddens, Anthony (1991), *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.

Haesbaert, Rogério (2013), Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad, en: *Cultura y representaciones sociales*, año 8, número 15, pp. 9-42.

Hettne, Björn (1982), *La teoría del desarrollo y el tercer mundo*, Agencia sueca para la cooperación en la investigación con los países en desarrollo, Estocolmo, Suecia, pp. 22-28.

Hoffmann, Odile (2007a), "Identidad-espacio: relaciones ambiguas", en Margarita Estrada y Pascal Lavase (coord.), *Globalización y localidad: espacios, actores, moviidades e identidades*, CIESAS-IRD, México, pp. 431-450.

Hoffmann, Odile (2007b) "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (editoras), *Los retos de la diferencia, actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CEMCA-CIESAS-ICAH-IRD, México, pp. 363-398.

Kosik, Karel (1976), *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, editorial Grijalbo, México.

Lefebvre, Henri (2013) (título original 1974), *La producción del espacio*, Capitán Swim, Madrid, España.

Link, Thierry (2006) "La economía y la política en la apropiación de los territorios" *Revista del ALASRU*, México. pp. 251-285.

Long, Norman (2007), *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, El Colegio de San Luis, CIESAS, México.

Mazurek, Hubert (2012), *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*, 2da. Ed. -- La Paz, Bolivia Fundación PIEB, 2012.

Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador (1999), *Tradición y modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización*, en: <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv> COMPLETAR, pp. 135-172.

Pecqueur, Bernard (2013), *Territorial development. A new approach to development processes for the economies of the developing countries*, in: *INTERthesis* vol.10, No. 02, Brasil, pp.08-32.

Pineda, Luz Olivia (1995), *Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas*. En: Viqueira, J P y M Rus (eds.) *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. México: CIESAS.

Porto Goncalves, Carlos Walter (2001) *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México, pp. 05-105

Raymond, Emilie (2005), "La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas", en *Cinta de Moebio*, núm. 23, Santiago de Chile, Universidad de

Chile. <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10102307>> (18 de abril de 2008).

Robichaux, David (2007), "Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina. Una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar", En *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Septiembre 2007.

Rus, Jan y George A. Collier (2002), Una generación de crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. En: S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus (coords.) *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, México D.F., CIESAS/IWGIA, pp.157-199.

Rus, Jan y Robert Wasserstrom (1979), Evangelización y control político: El ILV en México. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, XXV (97), pp. 141-160 (adjuntado)

Salazar Villava, Claudia (2007), "Intervención y campo social denso, oscuro, complejo", en: *Anuario de Investigación 2006*, pp. 789-796. Versión electrónica

Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*, Ariel, S.A., primera edición en español, Barcelona, España, pp.16-91.

Smith, Anthony (1997), *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, España.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Ediciones universidad de Antioquia.

Villa Rojas, Alfonso (1985), *Estudios etnológicos. Los Mayas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Villa Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Wasserstrom, Robert (1978), Population Growth and Economic Development in Chiapas, 1524-1975. *Human Ecology*, Vol. 6, No. 2, pp. 127-142.

Wasserstrom, Robert (1989), *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.*, FCE, pp. 1-250.

Zemelman, Hugo (2011), *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.

CAPÍTULO III

TS'UMBAL ACTIVO EN LAS TRANSFORMACIONES RURALES DE OXCHUC, CHIAPAS

Resumen

En este trabajo se reflexiona sobre las transformaciones rurales, a partir de los sujetos y actores sociales, desde el término *ts'umbal*, que se vincula con el grupo doméstico patrilineal. Se basa en revisión documental, teórica y empírica, y se contextualiza en la sociedad tseltal de Oxchuc, Chiapas. Se realizó una reflexión crítica sobre la racionalidad instrumental del conocimiento científico, y la conclusión se abocó a la diversidad de racionalidades de la vida rural en constantes transformaciones y a la relación entre ellas.

Palabras claves: actores sociales, cultura, grupos familiares, territorio, tseltales.

Active ts'umbal in the transformations of rural life of Oxchuc, Chiapas

Abstract

This work is based on both discussion and reflection of rural transformations by subjects and social actors in terms of the concept *ts'umbal*, which constitutes a patrilineal domestic group. It is based on documentary, theoretical and empirical reviews, and contextualized in the tseltal society of Oxchuc, Chiapas. A critical reflection on the instrumental rationality of scientific knowledge was performed. The conclusion drawn was the diversity and relation of rationales of rural life in constant transformations.

Keywords: actors, culture, subject, territory, tseltal.

3.1 Introducción

El *ts'umbal* se entiende, en este trabajo, como un sujeto social activo, capaz de transformar la vida rural, que comprende la integración de grupos domésticos patrilineales limitados que tienen la misma raíz o linaje. Además, funciona bajo normas y principios construidos oralmente que permiten a sus actores manifestar relaciones de poder.

El propósito de este trabajo es discutir el *ts'umbal* desde la perspectiva del sujeto y actor social, con una visión crítica del conocimiento reduccionista e instrumental del capitalismo, para presentar que hay diversidad y relacionalidad de racionalidades. La pregunta orientadora es: ¿qué transformaciones en la vida rural se pueden notar desde el *ts'umbal* como sujeto vivo y activo en Oxchuc?

Las argumentaciones empíricas se retomaron de las investigaciones realizadas en Oxchuc sobre *lum k'in*al (territorio), *ts'umbal* (grupo doméstico que tiene la misma raíz), *lekil kuxlejal* (vida buena) y diversificación productiva.⁴⁵ Estas investigaciones se realizaron con la metodología de Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*) desde el horizonte de la *lekil kuxlejal* (vida buena).⁴⁶ Esta última hace referencia a un conjunto de racionalidades y emociones que da sentido a la vida rural de Oxchuc y que se caracteriza por nociones espirituales, naturales y culturales (Paoli, 2001) integradas y fundamentadas desde la sabiduría del pueblo (Giraldo, 2014).

El *ts'umbal* es una categoría fundamentada desde el contexto tseltal que se identificó durante las entrevistas con los actores rurales de Oxchuc y se relacionó con los conceptos y teorías de ciencias sociales y rurales, tales como

⁴⁵ Estos temas se han trabajado en el municipio de Oxchuc desde 2007 y han formado parte de las investigaciones de tesis de maestría en ciencias en desarrollo rural regional de la Universidad Autónoma Chapingo.

⁴⁶ En la lengua tseltal se sitúa primero el adjetivo calificativo y después el sustantivo. Entonces, la interpretación adecuada de *Lekil Kuxlejal* es “vida buena”.

sujetos, actores, capitalismo, relaciones de poder, desarrollo rural, territorio y cultura.⁴⁷

A partir de lo anterior, se discute sobre las transformaciones de vida rural desde los actores y sujetos con una postura crítica sobre la racionalidad instrumental del capitalismo y visualizando las transformaciones dialógicas e híbridas de la vida rural. Con esto se buscará mostrar miradas diferentes en los procesos y conocimientos de la sociedad rural.

3.2 El *ts'umbal* como sujeto activo

Se conceptualiza el sujeto social a partir de los actores que actúan, transforman y construyen algo diferente. La capacidad, la sabiduría, la experiencia y la conciencia de los actores son básicas para la formación y visión crítica. Se retoma la teoría de actores sociales de Long (2007), en la cual se define a los actores como agentes de cambio que saben y actúan para resolver o transformar procesos sociales desde diferentes contextos. Más adelante se profundiza en el análisis de los actores sociales.

Desde la psicología social, el sujeto es aquel que se sirve de medios para hacer cualquier cosa y, cuando el cuerpo hace algo, es que existe un elemento que se sirve de él, y este elemento no puede ser más que el alma, y no el propio cuerpo (Foucault, 1994). El alma integra mente y corazón, es decir, la racionalidad y la emoción, así que el sujeto social no solamente se activa por la razón, sino también por la emoción y la voluntad. Las fuerzas activadoras del sujeto son las racionalidades, las emociones y las voluntades.

Para Foucault (1994: 47) existen tres elementos importantes para que se active el sujeto: los medios, la acción y el motivo, pero lo central es el elemento que motiva la acción. En el caso del *ts'umbal* de Oxchuc, como sujeto colectivo, el

⁴⁷ Desde estas teorías se critica el interés cosificado y materializado de la ciencia, basado en el método racional y matemático (Mardones y Ursúa, 1982). Además, es importante no caer en el paradigma reduccionista en el que el sujeto se priva de su libertad (Boudon, 1980).

elemento central que motiva la acción es la pervivencia _seguir viviendo a pesar del tiempo y de las dificultades_ del grupo familiar. Los medios son los conocimientos, saberes, organización, reciprocidad y la agricultura campesina, pero por la globalización se han adaptado otros medios, como la figura de sociedades cooperativas para la producción, las tecnologías de comunicación y los canales de comercialización, entre otros. Por lo tanto, los medios y las acciones de los sujetos sociales se diversifican y se complementan.

El sujeto social debe ser estratégico para construir procesos de cambio. Sobre esto es importante considerar lo que plantea Zemelman sobre el sujeto activo.

El sujeto establece una relación con la realidad, que se apoya en su capacidad de transformar esa realidad en contenido de una voluntad social, la cual, a su vez, podrá determinar la dirección de los procesos sociales [...] En realidad, el sujeto será realmente activo sólo si es capaz de distinguir lo viable de lo puramente deseable, es decir, si su acción se inscribe en una concepción del futuro como horizonte de acciones posibles (Zemelman 2011:38).

La capacidad de los sujetos y la viabilidad de sus acciones los convierten en activos para transformar la realidad, pero es necesario distinguir entre la realidad pseudoconcreta⁴⁸ y la concreta (Kosik, 1976), es decir, entre la realidad que gira en torno al dinero que enajena a la sociedad, y la realidad natural. Así, el *ts'umbal*, como sujeto activo y colectivo, puede reconocer diferentes realidades. El mismo derecho de vivir y pervivir motiva al *ts'umbal* para diversificar, ampliar y complementar sus estrategias.⁴⁹

Además, la concepción de *lekil kuxlejal* (vida buena) en Oxchuc está conectada con la tierra, el agua, la familia, la milpa, el traspatio, el aire, el cielo, la montaña, el sueño, la sabiduría, la emoción y la experiencia. Por

⁴⁸ La supuesta realidad que vemos puede estar enajenada y fetichizada por la lógica y la racionalidad capitalista, por eso hay que buscar la realidad concreta. Diría Kosik (1976) que esta realidad no se presenta originariamente al hombre.

⁴⁹ Se critica a la visión del sujeto ignorante e incapacitado, pues no es que el sujeto y actor social sean incapaces, sino que es la racionalidad capitalista la que los ciega.

eso, cuando uno de estos elementos es amenazado, el sujeto social genera resistencia, pero también adapta otros elementos, como la televisión, los celulares, los alimentos industrializados, nuevos proyectos productivos, creencias religiosas, partidos políticos o programas asistenciales del gobierno, entre otros.

El *ts'umbal* no se apropia de todos los elementos externos ni se resiste a ellos, sino que más bien se adapta y forma hibridaciones. Tampoco existe un solo *bats'il kuxlejal* (vida real), sino una diversidad de hibridaciones y transformaciones de la vida rural. Como dice Giraldo (2014), hay una relacionalidad de racionalidades de tipo capitalista, instrumental, espiritual, tseltal, campesino, etcétera. En este mismo sentido, Rolando García (2000) considera que hay una diversidad de significaciones de los fenómenos sociales.

3.3 El *ts'umbal* y las relaciones de poder

El *ts'umbal* genera relaciones de poder con otros *ts'umbaletik* (*plural del ts'umbal*) o con otros actores externos. Para Foucault (1988), el poder de los sujetos es un modo de acción de unos sobre otros. Adicionalmente, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras.

Esta relación de poder de los sujetos mueve a los *ts'umbaletik* no solamente para que estén en armonía, sino para generar dinámicas y relaciones con otros actores externos. Se da una relación dialógica en la que cada uno conserva su totalidad de valores, juicios, creencias, visiones, pensamientos y principios, pero se abre al otro con miras a enriquecerse, fortalecerse y transformarse (Bajtín, 1997).

Las acciones y poderes de los sujetos son relacionales. Sin embargo, siempre se enfrentan con el poder impositivo y coercitivo individualista del Estado y del mercado. Para Wallerstein (2005), los Estados son los más exitosos en su influencia sobre las unidades domésticas ya que cuentan con las más inmediatas herramientas de presión. Así, los sujetos no pueden construir relaciones libres de estas influencias.

El capitalismo fomenta relaciones desiguales y de lucha, por ejemplo, entre ricos y pobres. El capital y el dinero son fuerzas que generan desigualdad social y que han ejercido influencia en las conciencias, las acciones, las dinámicas y las prácticas de los actores sociales. Por ejemplo, los programas asistencialistas del gobierno han introducido en las comunidades la racionalidad instrumental centrada en el dinero, pero existen otras racionalidades con las cuales entran en relación y diálogo *_relación dialógica_*.

Además, en el gobierno del territorio por medio de un conjunto de principios, normas, procedimientos y estrategias (Foucault, 1999) se generan relaciones de poder con reciprocidad y solidaridad, e incluso dentro del sistema capitalista se producen racionalidades, poderes y acciones que hacen posibles formas híbridas de la vida rural.

3.4 El territorio del *ts'umbal* y la racionalidad instrumental

El capitalismo, como una doctrina de pensamiento económico centrado en la acumulación del capital y en el producto, generó una forma de pensar instrumental. Mardones y Ursúa (1982) concluyen que el capitalismo incipiente hizo pragmática la ciencia para dominar a la naturaleza y se fue hasta el extremo de materializar e instrumentalizar la ciencia, de tal manera que la ciencia eurocéntrica se volvió reductiva y al servicio del capitalismo. Sin embargo, los fenómenos sociales heterogéneos no pudieron ser tratados por esta racionalidad y se recurrió a las dimensiones culturales, políticas, históricas y contextuales.

Wallerstein (1996), en su planteamiento de abrir y reestructurar el conocimiento en las ciencias sociales, habla sobre el fin de la racionalidad instrumental en la relación entre seres humanos y naturaleza, para dar paso a las racionalidades, realidades, complejidades, subjetividades, temporalidades y pluralidades del conocimiento.

En el *lum k'inal* (territorio) se introduce la racionalidad instrumental del capitalismo. Según la lógica capitalista, el *lum k'inal* es considerado como un objeto cuyos recursos se aprovechan para abastecer el mercado interno y concentrar más riqueza (Anaya, 2011). Por eso, el desarrollo territorial capitalista significa explotación acelerada de la vida.

En la racionalidad instrumental capitalista, es necesario ordenar, planear y trazar el territorio para la acumulación de riqueza.⁵⁰ Pero, ¿por qué necesariamente se tiene que pensar, ordenar y planear desde esta lógica? El capitalismo sólo se enfoca en explotar los recursos, incluidos los recursos humanos, y siempre busca la relación de explotación entre trabajo y capital⁵¹ lo que convierte a los actores sociales en objetos o instrumentos. Pero el *ts'umbal* no es un objeto, sino un sujeto vivo y activo.

El territorio⁵² es considerado también como un espacio usado, con historias, culturas y actividades propias, y además apropiado por grupos de personas que ejercen un poder o control sobre el espacio, que puede ser de tipo político, económico, ambiental, cultural o religioso (Giménez, 1999). Sin embargo, el capitalismo instrumentaliza el territorio, con todas sus historias y culturas, y se

⁵⁰ El desarrollo territorial rural se ha definido como un proceso de transformación productiva e institucional de un espacio rural determinado cuyo fin es reducir la pobreza rural. La transformación productiva tiene el propósito de articular competitiva y sustentablemente a la economía del territorio con mercados dinámicos (Schejtman y Berdegué, 2004).

⁵¹ La esencia del capitalismo es la relación entre trabajo y el capital o relaciones de producción capitalista, con el fin de intercambiar lo que se produce en un mercado que rinda utilidad (Robinson, 2007).

⁵² El concepto de cultura está muy relacionado con el de territorio por el vínculo con las características distintivas de las personas enraizadas en territorios (Kearney, 2008).

apropia de él para explotar sus recursos.⁵³ En síntesis, la racionalidad instrumental del capitalismo hace ver al territorio como un objeto.

Pero, ¿qué se entiende por territorio desde el *ts'umbal*? El *lum k'inal* (territorio) no solamente es apropiado por el *ts'umbal*, sino que también es apropiador porque se considera vivo y activo. La raíz, el espíritu y la fuerza de la vida del *ts'umbal* están en el *lum k'inal*. De este modo, el territorio es la vida, es el canto de las aves, el soplo de los vientos, el nido de los animales, el cultivo del solar, las conversaciones en la milpa, el silencio de los acahuals, la curva de las veredas, la inspiración de las montañas, el gozo y la paz que se siente por el cielo azul, los conflictos y las pláticas familiares. Por eso los *ts'umbaletik* se identifican con el *lum k'inal*. En la tabla 1 se pueden ver los *ts'umbaletik Ka'al* (sol), *K'ulub* (chapulín) o *Chij* (venado), cuyas raíces provienen del *lum k'inal*. Se puede interpretar que el *ts'umbal* es *lum k'inal*. De hecho, el *ts'umbal* tiene una organización socioterritorial.

La noción tseltal de *lum k'inal* (territorio), la teoría de los actores sociales de Long (2007), las relaciones de poder de Foucault (1988) y el sujeto activo de Zemelman (2011) nos permiten hablar del *ts'umbal* como sujeto vivo, activo, colectivo y transformador, pero con un enfoque dialógico (Bajtín, 1997) y relacional de racionalidades (Giraldo, 2014) para romper con el enfoque dual y antagónico.

Es importante puntualizar que el *slum sk'inal ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*) se considera como un conjunto de acciones, objetos, historias, sujetos, actores, técnicas y cambios. Esto se fortalece con el planteamiento “retorno del territorio” de Santos (2000), que concibe el territorio como formas de relaciones de sistemas de objetos y acciones humanas que se realizan con fluidez y simultaneidad en espacios discontinuos y en redes.

⁵³ Hay una cultura impuesta (Bonfil, 1995) para los grupos sociales.

El territorio del *ts'umbal* tiene una dinámica dialógica, es decir, adapta racionalidades, técnicas, lógicas y relaciones humanas. Desde la globalización económica⁵⁴ se pueden dar tres tipos de cambio de la cultura global. “Entre diversas tesis están la homogeneización, que destaca la convergencia de culturas en el mundo; la hibridación, enfocada sobre el surgimiento de variantes culturales híbridas, fuera del contacto entre distintas culturas; y la polarización o choque de culturas” (Robinson, 2007:47). Lo que es más evidente en Oxchuc es el proceso de hibridación o adaptación de las culturas, desde los actores y los sujetos sociales.⁵⁵

En este orden de ideas, Long (2007) decía que las sociedades tienen dentro de sí un repertorio de estilos de vida diferentes, formas culturales y racionalidades que los miembros utilizan en su búsqueda de orden y significado, y que ellos mismos contribuyen a reestructurar o afirmar. El actor social es una construcción social, cultural, con racionalidades y capacidades que se incrustan en otros actores, además de ser un agente de cambio que adapta actividades.

Por ejemplo, en el *slum sk'in al ts'umbal* de Oxchuc se adaptan la diversificación productiva (cultivo de aguacate, durazno, café, milpa, invernaderos de tomate), la organización de mujeres para la ejecución de programas asistenciales del gobierno, el uso de tecnología para la fumigación (como la mochila aspersora) y el uso de radios y celulares para la comunicación, entre otros factores.

El *ts'umbal* como sujeto activo es un híbrido y genera relaciones y conocimientos dialógicos. Por ejemplo, una vez observé en la casa de una familia rural de Oxchuc a una señora que estaba moliendo el nixtamal para la tortilla, cuando cantó un pájaro conocido en tseltal como *horamut* (pájaro hora) y ella dijo: “hija, mira qué hora es, creo que ya son las cuatro porque ya cantó el

⁵⁴ La globalización es un proceso de cambios económicos, políticos y culturales que busca unir al mundo en un solo modo de producción y en un solo sistema global.

⁵⁵ Kearney (2008) habla de territorios transnacionales, por ejemplo, la situación de “Oaxacalifornia” como un ejemplo de relacionalidad o mezcla cultural entre Oaxaca, México y California, Estados Unidos.

horamut, ya va a venir tu papá y nos falta la tortilla”. Entonces, su hija revisó su reloj y afirmó que sí, que ya casi eran las cuatro de la tarde.

3.5 Transformaciones de vida del *ts'umbal*

El *ts'umbal*⁵⁶ no se puede entender sin la tierra, el solar, los actores y la familia. En una investigación realizada en Oxchuc, un *mamtik* (consejero, anciano, autoridad), mayor de cincuenta años de edad, opinó lo siguiente:

La falta de tierra es muy difícil, apenas tengo veinticinco metros por veinticinco donde está mi solar. Además es una tierra muy pedregosa donde es difícil cultivar maíz y frijol. Con mucho trabajo construimos nuestras casas ahí, por eso para nuestras milpas tenemos que rentar tierra (Sántiz, 2012: 302).

Se describe en el párrafo anterior uno de los *ts'umbaletik* de Oxchuc que se identifica como “los que no tienen tierra”. Para la sociedad de Oxchuc⁵⁷ el territorio del *ts'umbal* es un espacio de reproducción y transformación social⁵⁸ de los grupos domésticos patrilineales limitados.⁵⁹

⁵⁶ En lengua tseltal de Oxchuc, el *ts'umbal* literalmente se puede entender como la raíz, la semilla, el origen o el linaje de un grupo doméstico que configura un territorio. Es un grupo doméstico. Más adelante se profundiza sobre este término.

⁵⁷ La sociedad de Oxchuc es de origen mayense, de cultura muy arraigada al territorio. El municipio de Oxchuc tiene una extensión territorial de 41 785.2 hectáreas y se ubica dentro de la región fisiográfica Los Altos de Chiapas. Su altitud varía de 1000 hasta 2500 metros sobre el nivel del mar; se ubica en un lugar intermedio entre las ciudades San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, que son centros regionales y culturales importantes de Chiapas.

⁵⁸ Este término es el plural del *ts'umbal*. Los *ts'umbaletik* están conformados por grupos domésticos patrilineales.

⁵⁹ Este concepto se retoma de Robichaux (2007) y alude a las personas que viven bajo el mismo techo, con un ciclo de vida que va desde la unión de la pareja y el nacimiento del primer hijo, luego la salida de los hijos que establecen sus propios grupos, y finalmente mueren la pareja y es sustituida por otra. Un grupo doméstico mesoamericano, por estar basado preponderantemente en el principio patrilineal en cuanto a residencia y herencia se refiere, se puede denominar este grupo como “la patrilinea limitada localizada”. El grupo es limitado por las relaciones de parentesco y de espacio, sin embargo, por ser el *ts'umbal* un sujeto vivo y activo puede estar interconectado con otros espacios como la escuela, la comunidad, el mercado y la ciudad, además en su territorio existen diferenciaciones, conflictos, luchas y tensiones. En este sentido, los grupos domésticos que integran el *ts'umbal* no puede ser analizado por el concepto de grupo doméstico patrilinea limitada localizada, es necesario considerar las transformaciones, las relaciones, hibridaciones y dinámicas heterogéneas del territorio.

En la actualidad se conservan ciertas características de cada *ts'umbal* que vienen desde los ancestros (Gómez, 2006) y que se pueden identificar por sus comportamientos, servicios y participación comunitaria como grupo. Literalmente, en la lengua tselal *ts'umbal*⁶⁰ significa un grupo doméstico patrilineal que comparte una raíz y origen, lo que permite a las personas que lo integran diferenciarse de otros grupos. El término está muy relacionado con el *ch'ibal* que Peniche (2003) menciona en relación con los mayas de Yucatán para referirse al linaje y origen de un grupo social.

Los ts'umbaletik de Oxchuc se agrupan en cuatro apellidos: 39 pertenecen a los Gómez, 37 a los Sántiz, 16 a los López, 8 a los Méndez, 1 a los Díaz, 1 al Encinos y 1 a los Rodríguez. En total suman 103 *ts'umbaletik* (ver tabla 1 en Anexos). Estos *ts'umbaletik* conforman los núcleos poblacionales de los parajes o comunidades rurales de Oxchuc. Por ejemplo, en el paraje El Tzay, el *ts'umbal K'ulub* (chapulín) es el más numeroso; mientras que en El Corralito son mayoría los *ts'umbaletik Murino, Mucha y Banaj*. Los parajes de reciente creación, _de 25 a 50 años_, están integrados por uno o dos *ts'umbaletik*, como en los casos de Santo Domingo y *Yaalkots*.

En Oxchuc hay más de 120 comunidades rurales y en los últimos diez años se han fundado más de treinta. Un *ts'umbal* no permanece solamente en un paraje, sino que puede moverse a otros parajes o municipios. Por ejemplo, el *ts'umbal Murino* era nativo del paraje *Lejlemchij* y migró a El Corralito para el cultivo de café, así como por el río y su clima templado. Ubicar geográficamente cada *ts'umbal* es complejo porque no solamente implica descubrir el lugar nativo de los *ts'umbaletik*, sino conocer la movilidad poblacional municipal y regional de Oxchuc.

⁶⁰ El término *ts'umbal* proviene de la palabra *ts'un*, que significa sembrar. Este mismo concepto se puede desglosar de la siguiente forma: *jts'un* (siembro), *ts'unub* (semilla, célula u origen de algo), *jts'umbal* (mi origen), *sts'umbal* (su origen), *jts'umbaltik* (nuestro origen), *ts'umbal* (origen o raíz). Con el desglose, se definió el concepto *ts'umbal* como el origen de un grupo de una especie (personas). En este sentido, los *ts'umbaletik* son grupos de personas que tienen el mismo origen o raíz. Estos grupos comparten la misma identidad, lo que les permite diferenciarse de otros grupos (Gómez, 2011).

Lo que es importante resaltar es que cada *ts'umbal* es reconocido por la Comisaría de Bienes Comunales de Oxchuc.⁶¹ Esta comisaría tiene la facultad de declarar la propiedad comunal y extender el “acta de posesión material de la parcela comunal” de los *ts'umbaletik* (Comisaría de Bienes Comunales de Oxchuc, 1986). Por eso, las autoridades de esta comisaría, junto con los consejeros y miembros del *ts'umbal*, efectúan un recorrido alrededor de la parcela comunal y, en presencia de los representantes de los *ts'umbaletik* colindantes, ratifican los mojones y los límites para otorgar legalmente la posesión a los comuneros de un *ts'umbal*, a quienes se proporciona el croquis de la parcela, que será cuidada por el consejero principal (Sántiz, 2009 y 2012) (ver mapa 1 en Anexos).

La posesión comunal de la tierra⁶² ha permitido la permanencia de los *ts'umbaletik*, pero la microfundización de la tierra y el crecimiento poblacional han generado un proceso de transformación acelerada. Hay familias que solamente tienen un lote de tierra de 25 metros por 25, donde están asentados la casa y el solar, por lo que en muchas ocasiones estas familias se ven obligadas a migrar para buscar tierra en otro lugar.⁶³

En este sentido, destaca nuestra experiencia de trabajo con el *ts'umbal K'ulub* del paraje El Tzay, donde se adaptó la diversificación productiva desde 2008 de acuerdo con la dinámica y organización socioterritorial del *ts'umbal*. Su organización productiva y administrativa está basada en las normas del *ts'umbal*, y el registro que tiene ante la Secretaría de Hacienda y Crédito

⁶¹ El *ts'umbal*, como institución tseltal, se coordina con la Comisaría de Bienes Comunales, que tiene la facultad de declarar la propiedad comunal y extender el “acta de posesión material de la parcela comunal”. Las autoridades de Bienes Comunales hacen un recorrido alrededor de la parcela comunal y, en presencia de los representantes de los *ts'umbaletik* colindantes, ratifican los mojones y los límites para otorgar legalmente la posesión a los comuneros de un *ts'umbal*, a quienes se proporciona el croquis de la parcela, que será cuidado por el consejero principal.

⁶² Desde 1971, en Oxchuc se reconoció oficialmente una superficie de tierra comunal de 33 833 hectáreas (Periódico oficial del Gobierno del Estado de Chiapas, 1971).

⁶³ Como sucedió en los años sesenta con los *ts'umbaletik K'ujul* (encorvado) y *Akux* (Ajo) cuando familias enteras se emigraron en la Selva Lacandona (Taniperla y Sanquintín).

Público solamente le ha servido como requisito para la gestión de proyectos. Se trata de un caso de acciones y transformaciones híbridas.

Puede encontrarse una explicación sobre el acceso a la tierra de cada *ts'umbal* en la capacidad de la fuerza de trabajo físico de los hombres, desde la técnica de roza-tumba-quema para la milpa. Los ancestros que tuvieron más hijos varones pudieron ocupar más tierra, por lo que, como estrategia de permanencia del *ts'umbal*, la tierra no se hereda a las mujeres. Otra explicación sobre el acceso a la tierra del *ts'umbal* se encuentra en la posesión de los naguales o noción del *lab*⁶⁴ de los hombres, que generó las relaciones de poder entre los *ts'umbaletik*. Con esto se llegó a clasificar los *ts'umbaletik* en grupos domésticos débiles, pasivos, protectores, poderosos y temibles. Aquel *ts'umbal* trabajador, visto como un conjunto de grupos familiares, con varios hijos varones y de nagual más fuerte es el que pudo tener acceso a más tierra (Sántiz, 2012). Para evitar problemas sobre el acceso a la tierra, fue necesario establecer normas y principios orales que dieron estabilidad al territorio de cada *ts'umbal*. Además, la noción de *lab* se debilitó por la introducción del presbiterianismo en Oxchuc desde la época del cardenismo.

Las normas orales del territorio del *ts'umbal* de Oxchuc son: no se puede contraer matrimonio con las mismas personas del *ts'umbal*; para las mujeres está prohibido casarse con hombres del mismo *ts'umbal*; a la mujer no se le puede heredar tierra en su *ts'umbal*, sino que, cuando se case, la tierra de su esposo será también de ella; si un hombre no tuvo hijos varones que heredaran su tierra, los ancianos-consejeros de su *ts'umbal* toman acuerdos para redistribuirla entre ellos; nadie puede donar la tierra a personas extrañas, y para rentar se consulta primero con los representantes del *ts'umbal*. Además de lo anterior, todos deben cuidar los límites y los mojones del territorio del *ts'umbal* de acuerdo con el croquis avalado por el Comisariado de Bienes Comunales y

⁶⁴ La noción del *lab* está asociada con el territorio y la religión, aunque con la llegada de las misioneras protestantes en los años cuarenta, muchos dejaron de tener fe en esas creencias (Pliego, 2008).

no pueden entrar hombres de otro *ts'umbal* para usufructuar la tierra, excepto cuando es solicitada para la renta (Sántiz, 2012).

Estas normas, principios y formas de acceso a la tierra del *ts'umbal* intervienen en el proceso de transformación de la vida rural de Oxchuc, así se ha observado en investigaciones y proyectos recientes (Sántiz y Parra, 2012; Gómez, 2011; Sántiz y Parra, 2010; Ramos et al., 2009). En las relaciones dialógicas y procesos híbridos del vivir rural entran en acción las racionalidades, las emociones, las visiones, las lógicas, las normas y los principios del *ts'umbal* y del capitalismo. Las principales situaciones y transformaciones de los *ts'umbaletik* de Oxchuc, desde la perspectiva de sus consejeros, según Sántiz (2012) son las siguientes:

Ts'umbal trabajador: en 1936 se reunieron los integrantes y consejeros de cada *ts'umbal* para organizar sus tierras. Por ejemplo, los del *ts'umbal Murino* de Lelemchij ocuparon tierra en El Corralito y en Yochib (en tres comunidades). Los *ts'umbaletik* cuyos ancestros pudieron ocupar suficiente tierra se califican ahora como los trabajadores, los avanzados y los que no sufren. Ellos pueden vivir tan bien como los de la ciudad.

Ts'umbal sufridor: la falta de tierra hace sufrir a la familia. El *ts'umbal* sufridor tiene un lote de tierra de veinticinco metros por veinticinco donde tiene establecido su casa y su solar. Esta tierra no solamente es limitada, sino también pedregosa, y en ella es difícil cultivar maíz y frijol. Por lo tanto, para alimentar a su familia renta o presta tierra, lo que en tseltal se llama *majan k'inal*. Generalmente se culpa al ancestro o al abuelo paterno de no seguir los principios y normas del *ts'umbal*. Este tipo de *ts'umbal* transforma su vida por medio de actividades no agrícolas, como la migración o la adquisición de tierra en otra comunidad o municipio.

Ts'umbal reorganizador: un consejero del *ts'umbal Sabin* afirmó que están organizados de otra manera. Por ejemplo, a las hijas que se casan les conceden parte de la tierra en herencia y el yerno puede vivir con el *ts'umbal* de

su esposa. Este representante cuestiona la situación de las mujeres dentro del *ts'umbal* y se pregunta: ¿dónde y cómo van a vivir nuestras hijas y nietos si no tienen tierra? Los hombres dejan a sus mujeres con muchos hijos y se van con otra mujer, ¿dónde y cómo van a vivir nuestras hijas? Este *ts'umbal* transforma su organización, diversifica sus actividades productivas y fomenta la equidad.

Ts'umbal emprendedor: un representante del *ts'umbal Murino* de la zona cafetalera de Oxchuc describió su situación familiar así:

Yo tengo como dos hectáreas de cafetal que me deja de 40 000 a 45 000 pesos anuales. Yo vendo mi café directamente en Tuxtla [capital de Chiapas], busco camión para llevar cuarenta bultos de café, de setenta kilos cada bulto. Yo tengo mis trabajadores. Tengo un poco de milpa, pero trabajo más con el cafetal, de ahí cubro mis necesidades de alimentación, ropas y calzado. Cuando recibo mi dinero de café compro mi maíz y frijol.

3.6 *Ts'umbaletik* y estrategias de vida en transformación

No se puede idealizar y homogenizar a los *ts'umbaletik* porque evidencian situaciones y procesos diversos. En estas transformaciones del vivir rural se producen procesos dialógicos y heterogéneos de racionalidades, acciones, actividades y conocimientos, como la relación dialógica entre la racionalidad campesina en cuanto al cultivo de la milpa y la racionalidad capitalista en relación con el comercio de café.

En el *ts'umbal* se halla un pensamiento colectivo de “nosotrimo” y no de “yoismo” porque no existe una individualización del sujeto y actor. Paoli (2002), en su investigación con la sociedad tseltal de Chilón, Chiapas, identificó que un principio tseltal consiste en pensar, hablar y actuar en y para “nosotros”, y de ahí la abundancia de términos como *jk'inaltik* (nuestra tierra), *jnatik* (nuestra casa), *jk'altik* (nuestra milpa), *jwe'eltik* (nuestra alimentación), *jts'umbaltik* (nuestro origen o linaje), *jtaletik* (nuestro ser o cultura), etcétera. Sin embargo, con el fenómeno de la globalización emergió el pensamiento del “yoismo” y la individualización, aunque en el seno del *ts'umbal* se continúa pensando

principalmente en el “nosotrismo” y la colectividad. Como hemos mencionado en casos anteriores, entre el “yoismo” y el “nosotrismo” se generan relaciones dialógicas.

No hay una homogeneización en los *ts'umbaletik*, tampoco están sumidos en la lógica del capitalismo económico,⁶⁵ sino que en ellos pueden generarse (o se han generado) hibridaciones y adaptaciones de estrategias de vida rural. Incluso la noción de *lekil kuxlejal* (vida buena) expresa relacionalidad de racionalidades, lógicas, visiones y emociones de la vida. Por ejemplo, un creyente en el cristianismo puede vivir con parte de la racionalidad instrumental del capitalismo, de la cosmovisión *tseltal* y de la racionalidad campesina, además de estar conectado con la globalización informacional y tecnológica.

Los actores⁶⁶ y sujetos sociales, como los *ts'umbaletik* de Oxchuc, mantienen relaciones dialógicas en la vida cotidiana y en la pervivencia. En este sentido, Long (2007) concluye que el efecto de las intervenciones externas no se inserta o se impone fácilmente, ya que los actores locales generan un acomodo de tales intervenciones en sus formas de vida, de modo que aprenden cómo intervenir en el flujo de eventos sociales que ocurren alrededor de ellos.

Los *ts'umbaletik* no están definidos en su totalidad por la racionalidad instrumental hegemónica del capitalismo ni por el conocimiento científico reductivo y eurocéntrico,⁶⁷ de modo que es un error epistemológico y

⁶⁵ El sistema del capitalismo mundial, con sus relaciones de producción capitalista, busca reemplazar lo que queda de las relaciones precapitalistas. Se acelera el proceso de mercantilización de la vida social, de modo que las esferas no comerciales de la actividad humana se acaban (Robinson, 2007).

⁶⁶ Los organismos transnacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, o la Organización Mundial del Comercio son actores institucionales, externos y más poderosos desde la perspectiva del capitalismo y el Estado. Pero también existen actores a veces considerados menos poderosos pero muy estratégicos como los campesinos que buscan alternativas diferentes (Long, 2007).

⁶⁷ Aunque hay algunos actores a quienes sólo les interesa reproducir lo que existe, otros se definen por su interés en el cambio y de ellos surge esa fuerza del sujeto para inducir transformaciones (Touraine, 1987).

metodológico generalizar al grupo social que constituye la población tseltal de Oxchuc.

3.7 Reflexiones finales

En este estudio de caso del *ts'umbal* vivo y activo de Oxchuc se muestran la diversidad y la dinámica de los procesos y transformaciones de la vida rural, además de poner en evidencia que existen racionalidades, visiones y emociones con relaciones dialógicas y que se producen procesos híbridos en la vida rural de este municipio.

Los *ts'umbaletik* como actores y sujetos activos muestran diferentes posibilidades de transformaciones en su vida rural, de modo que los procesos sociales actuales que se producen en su seno no se pueden reducir a la lógica capitalista y a la racionalidad instrumental de la ciencia eurocéntrica. La categoría fundamentada del *ts'umbal* abre un panorama diferente de discusión y de análisis de la vida rural en la que se hace necesario superar el enfoque dual y antagónico de la discusión de los fenómenos sociales. Las transformaciones en la vida rural no solamente consisten en las dualidades resistencia y apropiación, pobres y ricos, dominado y dominador, sino que son relaciones dialógicas y procesos híbridos que implican una relacionalidad de racionalidades.

La discusión y reflexión está todavía abierta, porque el *ts'umbal* es un sujeto vivo y activo que seguirá generando transformaciones, procesos, adaptaciones, hibridaciones y relaciones dialógicas.

3.8 Literatura citada

Anaya González, Lorena. 2011. "El territorio: ¿objeto o sujeto del desarrollo? La Importancia del espacio en el diseño, formulación e implementación de políticas públicas para el desarrollo", en *Ide@s CONCYTEG*, 6 (77), pp. 1330-1345. (http://concyteg.gob.mx/ideasConcyteg/Archivos/77_4_ANAYA.pdf, consultado el 20 de octubre de 2014).

Bajtín, Mijail. 1997. *Hacia una filosofía del acto ético*, trad. de Tatiana Bubnova, Barcelona, Anthropos, pp. 7-81

Bonfil Batalla, Guillermo. 1995. "Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. INAH/INI, pp. 464-480.

Boudon, Raymond. 1980. *Efectos perversos y orden social*, Premia Editora, México.

Comisaría de Bienes Comunales de Oxchuc. 1986. *Acta de posesión material de la parcela comunal, del poblado Santo Tomás, Oxchuc, Chiapas, a favor de los catorce comuneros de la comunidad Tzontejalá, Barrio Ch'en ch'ay k'ajk'*, Tzontejalá, Oxchuc, Chiapas.

DFID. 1999. "Environmental guide (Guía ambiental)", en *Department for International Development, United Kingdom Government*, disponible en: www.livelihoods.org/iisd1.iisd.ca/communities.htm (consultado el 03 de noviembre de 2014).

Foucault, Michael. 1994. *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, España.

Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, julio-septiembre, pp. 3-20.

Foucault, Michel. 1999. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Paidós básica. Editado en Francés en 1994 y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona, España.

García, Rolando. 2000. *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, editorial Gedisa, Barcelona, España.

Giménez, Gilberto. 1999. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Época II. Vol. V. Núm. 9, Colima, junio 1999, pp. 25-57.

Giraldo, Omar Felipe. 2014. *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*, editorial Itaca y Chapingo estado de México, Universidad Autónoma Chapingo, México.

Gómez Sántiz, Irma. 2011. *La organización territorial por linajes en Oxchuc, Chiapas*, (Tesis de maestría). El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Gómez Ramírez, Martín. 2006. *Oxchujk': Xlimoxna neel jme'tatik. Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura

Indígenas/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Gobierno del Estado de Chiapas.

Kearney, Michael. 2008. "Lo local y lo global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo", en Daniel Hiernaux y Margarita Zárate (editores) *Espacios y transnacionalismo*, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos, México, pp. 51-88.

Kosik, Karel. 1976. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, editorial Grijalbo, México.

Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, El Colegio de San Luis, CIESAS, México.

Mardones, M. J. y N. Ursúa. 1982. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, editorial Fontamara, Barcelona, España.

Page Pliego, Jaime Tomás. 2008. "Vivir en el miedo. La noción de lab en Oxchuc, Chiapas", en *Pueblos y Fronteras*, No. 4, pp. 1-56. Disponible en: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art08.pdf (Consultado el 15 de julio de 2009).

Paoli, Antoni. 2002. "Autonomía, socialización y comunidad tseltal", en *Reencuentro* No. 033, pp. 53-65.

Paoli, Antoni. 2001. "Autonomía, conocimiento e ideales de la educación tseltal", en *Reencuentro* N° 32. Consultado el 9 de junio de 2009 en: <http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/servicios/hemeroteca/reencuentro/no32>

/index.html

Peniche Moreno, Paola. 2003. "Grupos de filiación y movilidad poblacional. Los chí'bales y la migración de los mayas en el siglo XVIII", en *Desacatos*, 13, pp. 32-45.

Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Chiapas. 1971. *Reconocimiento oficial de la superficie de tierra comunal de Oxchuc*, Tomo LXXXVIII, Núm. 1. Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Ramos Pérez, Pedro Pablo, Manuel Roberto Parra Vázquez, Salvador Hernández Daumás, Obeimar Balente Herrera Hernández y José Nahed Toral. 2009. "Estrategias vida, sistemas agrícolas e innovación en el municipio de Oxchuc, Chiapas", en *Revista de Geografía Agrícola*, Núm. 42. Enero-Junio 2009. Universidad Autónoma de Chapingo, México, pp. 83-106.

Robichaux, David. 2007. "Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina. Una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar", En

Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos. Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Septiembre 2007. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/robichaux/03-Robichaux.pdf> (Consultado el 15 de octubre de 2014).

Robinson, William I. 2007. *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*, Ediciones desde abajo, Bogotá, Colombia.

Sántiz Gómez, Abraham. 2012. "Linaje, territorio y desarrollo local de un municipio Tzeltal-Maya en los Altos de Chiapas", en Silva Gómez, Sonia Emilia y Manuel R. Parra Vázquez (coord.), *El campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas Patrimonio cultural y natural, desde los enfoques de la sustentabilidad y del saber local*. Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C., Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana-X, pp. 289-308.

Sántiz Gómez, Abraham. 2009. *Desarrollo local en el contexto de la planeación municipal de Oxchuc, Chiapas*. (Tesis de maestría), Universidad Autónoma Chapingo, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez. 2010. "Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas, en *Revista Geografía Agrícola*, Núm. 44, Texcoco, México, pp. 71-90.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez. 2012. "Innovación rural campesina y diversificación de cultivos de Oxchuc, Chiapas," en *Temas Antropológicos*, Universidad Autónoma de Yucatán, Vol. 34, No. 1, pp. 37-62.

Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*, Ariel, S.A., primera edición en español, Barcelona, España, pp.16-91.

Schejtman, Alexander y Julio A. Berdegué. 2004. "Desarrollo territorial rural", en *Temas y debates rurales* No. 1, RIMISP, Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, Santiago, Chile, pp. 1-53.

Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las Ciencias Sociales*, Siglo XXI editores, México.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI editores, México.

Zemelman, Hugo. 2011. *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.

3.9 Anexos

Cuadro 01. Ts'umbaetik de Oxchuc por apellidos

No.	Sántiz	Gómez	López	Méndez	Díaz	Encinos	Rodríguez
1	Aquino	Akux	Balte'	Ch'ixna	Ties	Entzin	Pom
2	Banaj	Alon	Bel	Akilan			
3	Barsen	Chabin	Ch'ijk'	On			
4	Bobi	Ch'ich'el at	Ch'ikoj	Tsemen			
5	Ch'elab	Ch'ilub	Core	Chichol			
6	Chitam	Chim bak	Junak	Xuchib			
7	Ch'ul it	Chul	K'anaj	Konkixtal			
8	Conte	Expin	Kárkuma	Waktak'in			
9	Ijch'in	Ichil ok	Kukay				
10	Jolbaj	Jol Wakax	Kulanto				
11	K'aal	Jolchij	Mucha				
12	Kankuk	K'oj	Munus				
13	K'ankuk	Konsal	T'iw				
14	Kituk	Kulel	Wakax				
15	Kojt'om	K'ulub	Xampil				
16	K'ujul	Lawux	Yewan				
17	K'ux	Me'mut					
18	Lek'	Mena					
19	Lluva	Molo					
20	Me'mutetik	Molox					
21	Murino	Owa'					
22	Muxan	Mulex					
23	Pej	Nich					
24	Poket	Nimael					
25	Santisetik	Pelex					
26	Solel	Peresetik					
27	Sopa	Pul					
28	Soten	Sabin					
29	Tenteman	Sakjol					
30	Wax	Sakjol					
31	Werkis	Tonchan					
32	Wok	Ts'ej					
33	Xetnaj	Tsima					
34	Yemuk	Wajch'					
35	Pale	Waskis					
36	Nujk' ni	Wen					
37	Ts'it	Wenex					
38		Xun komex					
39		Yol					

Fuente: Construcción propia con la información de campo 2008 y 2009.

Croquis de territorio del linaje Murino, El Corralito.

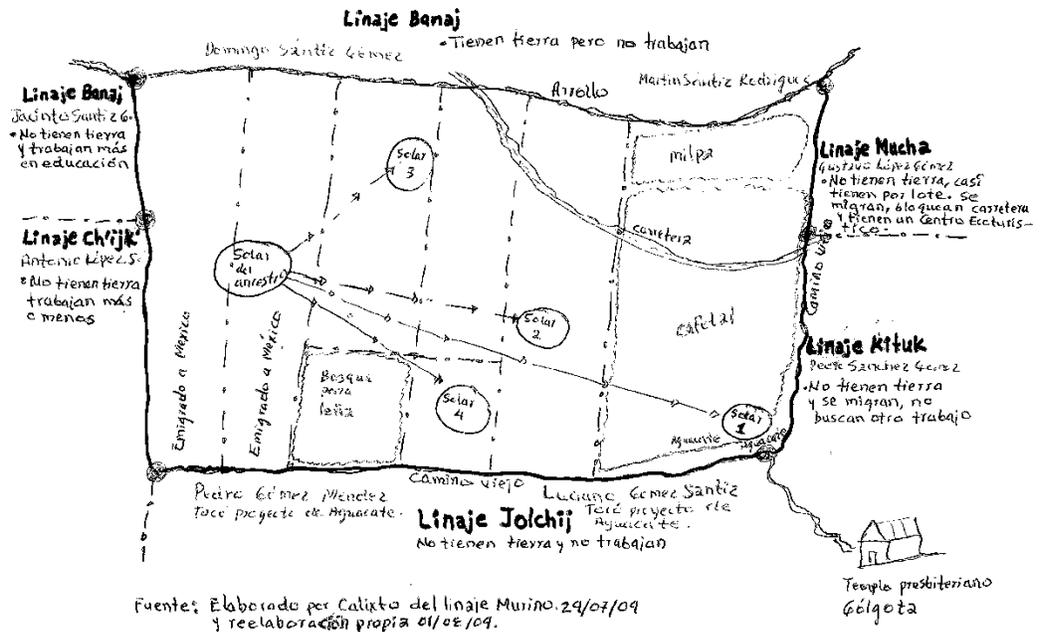


Figura 04. Croquis del territorio del ts'umbal o linaje Murino, El Corralito, Oxchuc. (Elaboración propia).

CAPÍTULO IV

VOCES LEVANTADAS QUE TRANSFORMARON EL VIVIR RURAL DE OXCHUC, CHIAPAS: 1936-1986

Resumen: Este estudio tiene como propósito el mostrar cómo los oxchuquenses desarrollaron acciones colectivas que posicionaron a Oxchuc en los escenarios local, regional y nacional. El diario de campo facilitó recuperar categorías tseltales -como la *syantesel jkuxlejaltik*- que le dan sentido a la acción colectiva para la construcción del vivir tseltal. La historia oral permitió un análisis de los cambios ocurridos de 1936 a 1986: relaciones sociales con la naturaleza, tensiones entre ancianos y jóvenes, cambios generados por el presbiterianismo, profesores en la lucha de poder por el gobierno municipal, disputas por la tierra y movilidad por el crecimiento poblacional e interacciones con el mercado desde que inició el cultivo del café. Los resultados muestran a un pueblo tseltal con una cultura dinámica que se liberó de las normas coloniales, aprovechó las oportunidades de cambio sociocultural y construyó relaciones de poder en un mundo globalizado.

Palabras clave: Oxchuc, tseltales, acciones colectivas, relaciones de poder, cambio sociocultural, linajes (*ts'umbaletik*).

Raised voices that transformed rural life at Oxchuc, Chiapas (1936-1986)

Abstract: This research intends to show how the Oxchuc people have developed collective actions, which have positioned the municipality at local, regional and national levels. The use of a field diary facilitated the collection of Tselal categories such as the *syantesel jkuxlejaltik*, which provided meaning to

the collective actions of the Tselal rural life. The oral history methodology allowed the analysis of changes occurred from 1936 to 1986 in aspects concerning the social relations with nature, conflicting links between old and young people, gaps emerged from Presbyterianism, teachers who struggle for political power, land conflict and migration due to overpopulation in the region and interactive relations in the market since coffee production started. The results show a Tselal community undergoing a dynamic culture liberated from colonial ruling and benefited from the opportunities of a social and cultural change creating power relations in a globalized world.

Key words: Oxchuc, Tselal people, collective actions, power relations, sociocultural change, lineages (*ts'umbaletik*).

4.1 Introducción

En este trabajo se explica el proceso de transformación del vivir rural en un sentido colectivo y se analizan los cambios ocurridos en Oxchuc a lo largo de medio siglo: minifundismo, presbiterianismo, educación escolarizada y formas de gobierno municipal en el periodo 1936-1986. El interés principal de la investigación es comprender el proceso de *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestro vivir), por el cual los tselales de Oxchuc han desarrollado acciones colectivas para el vivir rural que se presentó en el periodo señalado. Esta transformación es definida como la acción o procedimiento por medio de la cual una estructura y relación social se modifica en forma o aspecto para pasar de un estado a otro dentro de un periodo de tiempo, pero conservando los elementos nucleares de la cultura.

Para orientar la investigación nos preguntamos: ¿cómo los *ts'umbaletik* (linajes) actuaron en el proceso de transformación del vivir rural de 1936 a 1986, en un contexto de intrincadas relaciones de poder, para aceptar cambios y a su vez modificar a un conjunto de instituciones significativas: minifundismo,

presbiterianismo, educación escolarizada y formas del gobierno local? Para ello tomamos como unidad de estudio al *ts'umbal* (linaje), categoría tseltal que proviene del término *ts'un* (*sembrar*) y *ts'unub* (semilla); las expresiones de *jts'umbal* (mi semilla) y *sts'umbal* (su semilla), permiten comprender al *ts'umbal* como la semilla, origen o raíz de un grupo de personas que conforman varias unidades domésticas y que comparten una identidad para diferenciarse de otros *ts'umbaletik*.

Un *ts'umbal* se estableció desde el nacimiento de los hijos varones, asociado con el sueño, el cosmos, la naturaleza y el parentesco. “Todos los linajes tienen un origen muy antiguo, pues son los que dejaron los primeros padres y madres a sus progenies” (Gómez, 2006: 383); es decir, no se refieren solamente a un grupo de personas de un mismo apellido sino a un “nosotros” con fines de bienestar común y conectados al *lum k'inal* (territorio) que los tseltales consideran vivo. El *ts'umbal* está vivo por las relaciones con la naturaleza y “se activa por las relaciones de poder de sus miembros” (Sántiz, 2015:124); además, por su organización territorial “es parte de la estructura del gobierno local de Oxchuc” (Burguete, 2001:21).

Los principales consejeros de los *ts'umbaletik* son reconocidos por sus experiencias, conocimientos, actitudes, servicios y relaciones colectivas, no son figuras o resultados del sistema de gobierno colonial como argumenta Viqueira (2002:55). Un consejero es una persona que tiene sabiduría, servicio y comportamiento aprobado por los demás para mostrar el ejemplo a seguir en el vivir colectivo. Un *ts'umbal* incluye varias unidades familiares o grupos domésticos patrilineales que tienen sus propias casas con espacios de *ti'k'aal* (lugar de fuego), *waebalna* (dormitorio), *pus* (temascal), *amak'* (patio), *patna* (traspatio), *snail ixim* (casa de maíz) y *skoral mut* (corral de gallinas). Estas casas están establecidas alrededor de la casa del consejero principal del *ts'umbal*, conectadas con veredas entretejidas. Las unidades familiares acostumbran deliberar para tomar diversas decisiones y acciones en conjunto, además velan por la unidad del *ts'umbal*.

La investigación se enfocó en los discursos de los ancianos, consejeros, padres y madres de familia, profesores y jóvenes de seis *ts'umbaletik* (linajes) de diferentes comunidades de Oxchuc (al final del documento se mencionan los datos de los entrevistados): *K'ujul* (Encorvado) de Tzontejalá, *Expin* (Corona de espinas) de Santo Domingo, *K'ulub* (Chapulín) de El Tzay, *Akux* (Ajo) de Guadalupe, *Akino* (Aquino) de El Mash y *Ch'ixna* (Casa de espinas) de Tsajaloc'och. Durante 2015 y 2016 se recuperó la información por medio de entrevistas a profundidad y de la historia oral de los ancianos de 80 años de edad, misma que quedó registrada en un diario de campo. Paralelamente se realizó una amplia revisión de investigaciones documentadas de Oxchuc y de la región de los Altos de Chiapas que permitió la comparación de la información.

Este tema de investigación es relevante ya que los tseltales de Oxchuc han cuestionado las políticas y las instituciones (normas) del gobierno, han realizado movilizaciones sociales y participado en conflictos sociopolíticos por el control del poder del gobierno local (Sántiz y Parra, 2010:86), dando origen a las *jach'em k'opetik* (voces levantadas) que se refieren a las acciones colectivas que tienen implicaciones pasadas, presentes y futuras en el municipio y la región. El eje del análisis es la acción colectiva que los *ts'umbaletik* construyen continuamente y que es conocida como *jach'em k'opetik* (voces levantadas) en tseltal. Los miembros de un *ts'umbal* que generan una transformación del vivir rural son agentes sociales organizados con historias, saberes, habilidades e intereses que comparten colectivamente, y que son exclusivas a los demás *ts'umbaletik*. Como participantes reciben e interpretan información, diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores sociales y definen metas, intereses y valores para perseguir ciertos cursos de acción social (Long, 2007:43 y 48).

Esta acción necesita de la estructura social, que se define como una ordenación de personas con relaciones institucionalmente controladas y definidas, tales como las relaciones de rey y súbdito, o la de marido y mujer, entendiendo la institución como la norma establecida de conducta y reconocida como tal por un

grupo social distinguible (Radcliffe-Brown, 1986:20). En la estructura social el poder mayor es el que orienta las acciones, por ejemplo, el centro regional del Instituto Nacional Indigenista⁶⁸ en los años cincuenta funcionó en Oxchuc por la acción de los jóvenes y aceptación de la alfabetización y castellanización, pero fue orientada por la política de integración nacional de los grupos étnicos de México (Aguirre, 1976:38).

Sin embargo, la estructura social no es permanente, tampoco está separada de la acción social, sino que ambas se influyen y forman un fluido social constante. En este sentido, se retoma de Bourdieu y Wacquant (2005:150), la “teoría de los campos” para realizar un análisis relacional entre los agentes sociales, instituciones (normas), estructura de los campos, relaciones de poder y *habitus*. El campo es un espacio de fuerzas potenciales y activas de los actores sociales donde se generan luchas tendientes a transformar la configuración de dichas fuerzas y se reconfigura una estructura de relaciones sociales entre posiciones de fuerza para que los actores sociales mejoren su posición o su jerarquía para su propio beneficio, de acuerdo a las normas constituidas del campo y agencia (habilidad para conocer y hacer).

De acuerdo con Estrada (1997:74), entendemos la acción colectiva como un proceso (no un resultado) de coordinación de interacciones de los actores colectivos organizados para buscar intereses comunes, por medio de la movilización organizada de recursos y habilidades donde se constituyen, restringen y orientan las acciones e intereses que reproducen las interacciones sociales dadas y que implican redistribución de poder, recursos y oportunidades entre los mismos actores sociales para definir nuevas formas de luchas de poder, intereses comunes, incluso motivaciones particulares de los líderes o grupos de mayor poder.

⁶⁸ En adelante INI.

Con este enfoque teórico se analiza el proceso de transformación del vivir rural de los oxchuquenses⁶⁹ desde las *jach'em k'opetik* (voces levantadas), como discursos colectivos que generan relaciones conflictivas y pueden ser explicadas con otras categorías tseltales, como *wik'ix jsitik* (ya abrimos nuestros ojos), que se refiere a la capacidad de la lectoescritura y la apertura del entendimiento de un niño para evitar los engaños que provienen de los agentes externos; *julix jch'uleltik* (ya llegó a nuestros espíritus) como la capacidad de discernimiento por medio de la transmisión, adquisición y socialización de los saberes, experiencias y prácticas cotidianas; y *k'otix ta jkot'antik* (ya llegó a nuestros corazones) como una forma de sentir con el corazón el verdadero significado del vivir.

Tales categorías tseltales explican cambios políticos, educativos, religiosos y económicos que forjaron nuevas capacidades, instituciones y habilidades para transformar las relaciones sociales. Ellas hacen que la transformación del vivir rural sea un proceso generativo y constructivo. Los agentes sociales se construyen y se transforman en la historia y adquieren agencia y *habitus* (capacidad generativa y no creativa inscrita en el sistema de posiciones y socializada) (Bourdieu, 2002:107; Bourdieu y Wacquant, 2005:204).

La historia oral permitió distinguir cuatro periodos: de la dominación a la liberación del alma en 1936-1942, la llegada del presbiterianismo con el Instituto Lingüística de Verano⁷⁰ y el impulso de la educación escolarizada por el INI en 1943-1952, el remplazo del poder de los finqueros por el de los profesores en 1953-1968 y la transformación de los milperos a cafeticultores de 1969-1986.

Esta periodización se consideró adecuada para analizar el proceso de transformación del vivir rural de Oxchuc, ya que está caracterizada por la creación de diversos campos o espacios de poder donde se formaron nuevos agentes sociales que “levantaron sus voces” para transformar el vivir rural. El

⁶⁹ Comúnmente el gentilicio de Oxchuc es conocido como oxchuqueros, sin embargo, para cuestiones de trabajo académico he decidido utilizar el término oxchuquenses.

⁷⁰ En adelante ILV.

análisis se organizó por apartados o subtemas para una mejor comprensión sobre la transformación de cada campo de relación social. En el apartado de las interrelaciones entre la tierra, la naturaleza y las personas se analizó la visión tseltal relacionada con la naturaleza, los seres espirituales y el *ts'umbal*. En las relaciones entre ancianos y jóvenes se estudió el cambio de relaciones de poder en el *ts'umbal* y con los actores externos. En los cambios generados por el presbiterianismo se identificaron los efectos de nuevas normas, capacidades, mentalidades y relaciones sociales promovidas por el Estado. En las relaciones con el gobierno municipal y los profesores bilingües se analizó la conformación de nuevos grupos de poder que se convirtieron en intermediarios del Estado. En el apartado del crecimiento poblacional y las disputas por la tierra se mostraron los conflictos entre los *ts'umbaletik* (linajes) y el minifundismo. Finalmente en las relaciones con el mercado desde el cafetal se muestran cómo las unidades familiares fueron absorbidas por las normas del mercado y los poderes de los actores externos.

4.2 Relaciones sociales con la tierra y naturaleza

El municipio de Oxchuc se caracteriza por tener tierras con pendientes y serranías muy pronunciadas donde predomina el sustrato calizo y las geoformas cársticas con suelos de tipo cambisol, litosol y rendzina (Ramos *et al.*, 2016:279); se conforman por rocas, cimas, cavernas, cuevas y cerros donde se filtra el agua y por ello no existen ríos o lagos en el municipio, pero hay manantiales y pozos que fueron nominaron en tseltal y que se convirtieron en nombres de parajes, como *Tzontelja'* (agua de árbol con juncia), *Tz'ay* (zanja con agua), *Tsajalok'och* (pozo de piedra roja), entre otros.⁷¹ Se cree que en dichas geoformas habitan seres espirituales relacionados con la naturaleza, el hombre y el cosmos. Los ancianos consideran viva la tierra y las montañas,

⁷¹ Este municipio se ubica en la región fisiográfica conocida como los Altos de Chiapas, entre las ciudades de San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo. En 2015 contaba con 46,516 habitantes, hablantes de lengua tseltal de la familia maya.

creencia que ha sido el fundamento del arraigo y pertenencia territorial de los tseltales de Oxchuc. En este sentido cada *ts'umbal* ha apropiado su territorio, pero también cada territorio ha sido apropiado por tales seres espirituales. Tal cosmovisión da significado profundo al *ts'umbal*.

La relación con la tierra o naturaleza se construye desde el nacimiento de las personas. La placenta de un recién nacido se entierra y el cordón umbilical se deja colgado de un árbol para que el niño crezca juntamente con él. Un consejero del *ts'umbal* Akux dice: “aquí se cortó el ombligo de mi papá y por eso nos pertenece la tierra, somos de esta tierra y luchamos por ella”.⁷²

Pero la relación hombre - naturaleza no es totalmente armónica. Un anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna dice:

Cuando mueren los hijos o existen mucha enfermedad en una familia se cree que es por la mala relación con la tierra (naturaleza) que es habitada por los malos espíritus como los *pukujetik* (demonios) y por eso hay familias que cambian de residencia.⁷³

Los tseltales creen que los demonios afectan o comen el *ch'ulel* (alma humana) de las personas (Pitarch, 2011:165 y 171), y es así como actúan los brujos que poseen *lab* (nagual) que se alimentan del alma de las personas (Page, 2008:38).

Esta relación explica el comportamiento espacio-temporal del *ts'umbal*, es decir, un *ts'umbal* cambia su relación con el espacio y tiempo de acuerdo a la relación y el arraigo con la naturaleza y el territorio. El anciano consejero, ya mencionado, dice:

estamos sembrados en la tierra como el maíz y hay diferentes tipos de semillas, *ay sts'umbal yixim k'ankuk* (hay semilla de maíz de Cancuc), *ay*

⁷² Para el registro de las entrevistas se utilizó un diario de campo y se realizaron en lengua tseltal, en las casas y comunidades de los entrevistados. Diario de campo, 1° de julio de 2016.

⁷³ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

ts'umbal sakwa ixim (hay semilla de maíz blanco), *ay sts'umbal k'anal ixim* (hay semilla de maíz amarillo), *ay sts'umbal ik'wa ixim* (hay semilla de maíz negro) y se siembran en diferentes temporadas y lugares.⁷⁴

El *ts'umbal* de un grupo de personas tiene su *slejlemal* (lugar de arraigo) donde están enraizados y sembrados los hijos. Es importante explicar que el término *slejlemal* proviene de *slejlem*, que se refiere al espacio apropiado por un grupo de seres vivos, por ejemplo *slejlem-chijetik* es el territorio apropiado por los venados, pero a la vez es apropiador por los espíritus de la naturaleza y del *lum k'inal* (territorio). Este territorio generalmente se establece en la punta de un cerro alto, redondo y montañoso, y cuando se abandona pierde sentido la vida conectada a la tierra y naturaleza.⁷⁵ El *slejlemal* es el lugar donde están sembrado, “derramado” y arraigado un grupo de personas, se puede decir que es la “territorialidad” del *ts'umbal*.

El *ts'umbal* es como una semilla que ha llegado a ser un árbol y tronco común de un grupo de personas. Este árbol convive natural y espiritualmente con la tierra, montaña, manantiales, plantas y animales. Los *ts'umbaletik* (linajes) de Oxchuc se agrupan principalmente en cuatro apellidos: 42 pertenecen al apellido Sántiz, 40 al Gómez, 16 al López y 11 al Méndez, además de uno al Díaz, uno al Encinos y uno al Rodríguez. Existen 112 *ts'umbaletik* en Oxchuc y cada uno se identifica con insectos, aves, plantas, espinas, astros, sueños, entre otros, que muestran la relación no tan armónica con la naturaleza (Sántiz, 2015), pues el significado de cada *ts'umbal* expresa sufrimientos o dificultades en el vivir, por ejemplo, el *ts'umbal K'ujul* (linaje Encorvado), *Expin* (Corona de espinas) y *Ch'ixna* (Casa de espinas).

Los espíritus vigilan la tierra en la que habitan. Existe el temor de que si no se respetan puede suceder algo malo a las personas, animales domésticos y cultivos, ya que estos espíritus tienen *ajwaliletik* (gobernadores), que son los

⁷⁴ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

⁷⁵ Diario de campo, 3 de abril de 2015.

dueños de la tierra donde está “sembrado” un grupo de personas. Esta creencia se ha debilitada por la nueva noción de *Kajwaltik* (Dios) omnipotente que habita en los cielos y creador de todas las cosas. Sin embargo, estas dos nociones coexisten y generan tensiones en el vivir rural de los tseltales. Un presbiteriano del *ts’umbal* Expin dice:

Cuando empiezan a predicar la palabra de Dios todos estamos quietos y en silencio. No debemos divagar nuestra mente, nuestro corazón debe estar concentrado en el *Kajwaltik*, porque tenemos que respetar el dueño de nuestro espíritu y nuestra vida es como una flor que es muy delicada y necesita ser cuidada y cultivada por un ser supremo.⁷⁶

Así, en el ‘campo religioso’ ha cambiado el *habitus* (capacidad subjetiva socializada) de los ancianos y por tanto la estructura social se reproduce de otra forma (Bourdieu y Wacquant, 2005:160). La transformación del vivir rural es fluida y conflictiva por la formación de nuevas capacidades y relaciones de poderes.

La naturaleza y la religión se conectan y forman la estructura de relaciones sociales que se extienden a todo lo que nos rodea, como los árboles, las montañas, los animales, el aire y el agua o las personas, ya que forman parte del *kuxinel* (vivir) que se rige con todo lo que existe en el mundo en un sentido global (Pitarch, 2011:173). Esta idea era muy respetada por los ancianos tseltales, la naturaleza era fuente de poderes naturales y sobrenaturales que sirvieron para resistir y luchar contra los poderes opuestos de los ladinos, religiosos, políticos y jóvenes; pero ya ha sido sustituida por otras ideas; por ejemplo, existe un solo Dios en el cielo y los espíritus de la naturaleza son los demonios que causan maldades, ideas que tampoco son compartidas por todos los tseltales de Oxchuc. Existen conflictos entre personas y familias por estas diferencias de ideas, que a veces se tensionan tanto y llegan a dividir los *ts’umbaletik*.

⁷⁶ Diario de campo, 29 de julio de 2016.

4.3 Relación entre ancianos y jóvenes

El *ich'el ta muk'* (reconocimiento de la grandeza de una persona) que cimienta el respeto y la dignidad de la persona⁷⁷ se ha utilizado para establecer la relación jerárquica entre ancianos y jóvenes. En términos occidentales el *ich'el ta muk'* se ha traducido como el “respeto”, pero para los tseltales de Oxchuc tiene un sentido profundo, ha servido para que los ancianos sean reconocidos como servidores, consejeros, cuidadores y guías en el proceso de *kuxinel* (vivir) de un *ts'umbal*; implica reconocer y apreciar los saberes, comportamientos, experiencias y aprendizajes de los ancianos; permite tener dignidad a las personas mayores; admite que los jóvenes sean considerados como *chi'eletik* (los que están en crecimiento) en los saberes, experiencias y aprendizajes de la vida. La cuestión es, ¿qué pasa cuando el *ich'el ta muk'* es manipulado para establecer un control jerárquico y se emplea para dominar el grupo débil?

En Oxchuc, el *ich'el ta muk'* se utilizó para generar el *xiwel* (miedo), ya que se asoció “la grandeza” de los ancianos con la capacidad de provocar enfermedades y daños por la posesión de los naguales. Un consejero del *ts'umbal* K'ujul dice:

el mostrar respeto a los ancianos significaba no gritar, no silbar y no sonar machete en la noche porque para los ancianos significaba *tuybael* (altanería). El consejo era respetar siempre a nuestros mayores. Si un joven ve venir en el camino un anciano, el que da el paso es el joven y no el anciano y se debe hablar amablemente. El joven que no hacía esto se moría por enfermedad extraña porque los ancianos tenían *lab* (nagual).⁷⁸

En 1938 los ancianos con naguales más fuertes (los que provocan rayos y truenos) eran quienes podían ocupar el cargo religioso más alto, ya que el nagual daba el poder a los ancianos para hacer el bien o el mal (Page,

⁷⁷ El *ich'el ta muk'* se traduce como “recibir algo grandemente con fuerza”, para los tseltales los seres humanos son desiguales en un sentido fuerte y jerárquico.

⁷⁸ Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

2008:20). El Consejo Tribal de los ancianos tenía más autoridad y poder, el presidente municipal siempre pedía opinión a este consejo (Villa Rojas, 1990:28; Siverts, 1976; Esponda, 1993:192). Tal gerontocracia (gobierno de los ancianos) generó conflictos entre ancianos, adultos y jóvenes, ya que muchos ancianos abusaron de este poder y practicaron la *sbik'tal ot'an* (envidia). Un anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna dice:

Cuando era niño la gente no salía al mercado porque tenía miedo de los *ch'uy k'aaletik* y *kornaletik* (ancianos con cargos religiosos y naguales), si los ancianos nos ven arreglado con ropa buena y si saben que tenemos milpa y maíz, nos identificaban para hacer servicios como *kaptan* (un cargo religioso menor). No se podía vestirse bien y demostrar riqueza porque había mucha *bik'tal ot'an* (envidia).⁷⁹

Una persona no podía mostrar cambios porque los ancianos decían: *yame stuysba* (se cree mucho), de ahí venía la envidia, la brujería, la enfermedad y la muerte. Los naguales eran considerados como los espíritus que daban poderes a los ancianos, quienes podían comunicarse con seres que vivían en las cuevas y montañas y se heredaban entre los miembros del *ts'umbal*.⁸⁰ El nagual es el alma-espíritu de los ancianos que tenía relación con el *pukuj* (demonio) para infundir miedo y ganar autoridad. Pero también muchos ancianos con nagual han sido asesinados y por temor ya no se muestran (Pitarch, 2011:165; Page, 2008:38).

De acuerdo con las historias orales había ancianos con nagual que mataban a los niños porque no querían que ocuparan sus tierras. En cambio, dejaban crecer a las niñas ya que no les dan herencia de tierra. Si era tanta la maldad que hacía un anciano se moría por sus mismos actos, además había una lucha entre los ancianos *ts'ilaywanejetik* (brujos) y *kananetik* (cuidadores).⁸¹ Los

⁷⁹ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

⁸⁰ Diario de campo, 7 de octubre de 2015.

⁸¹ Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

ancianos cuidadores del cuerpo y alma poseían fuego (como nagual) en sus corazones y reflejaban radiantemente la bondad.

Los ancianos conocidos como *tak'uywanejetik* son los consejeros y se caracterizan por ser respetuosos, orientadores y buscadores de acuerdos para el bien común de un *ts'umbal*. El principio de *ya tabeyba jkot'antik* (ajuste de nuestros corazones) era el más importante para construir los acuerdos y tomar las decisiones colectivas de un *ts'umbal*.⁸² Un consejero del *ts'umbal* Akino dice: “los consejos como *pek'el mexa awak'aba* (sé humilde) y *tsajtayaba* (sé cuidadoso) son normas que los ancianos establecieron para estar bien con los demás”.⁸³

Los ancianos cuidadores, consejeros y pulseadores (los que toman el pulso de la sangre de la mano) eran los más respetados. Cuando se enfermaba un integrante de la familia se iba a visitar al *pik k'abil* (pulseador). Se llevaba el *trawu* (aguardiente) y se servían dos vasos, uno para que el pulseador pueda empezar a platicar y otro que se colocaba debajo de la mesa para que estén a favor los seres espirituales con quienes se relacionaba el pulseador; hincada la persona se le preguntaba sobre sus acciones erradas; si la persona era encontrada culpable recibía fuetazos para alcanzar el perdón, liberación y sanación de su alma y cuerpo.⁸⁴

El poder influyente de los ancianos con naguales permaneció fuerte hasta 1950, después de este año los jóvenes empezaron a adquirir otras habilidades en los 'campos' religioso y educativo por medio de las cuales adquirieron poder.⁸⁵

⁸² Diario de campo, 30 de noviembre de 2015.

⁸³ Diario de campo, 7 de octubre de 2015.

⁸⁴ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

⁸⁵ En el periodo del cardenismo, de 1934 a 1940, se impulsaron “las políticas civilizatorias” en México; en Oxchuc empezaron a surtir efecto hasta 1942 con la llegada del presbiterianismo en Yochib, impulsado por las misioneras Mariana Slocum (lingüista) y Florencia Gerdel (enfermera) del Instituto Lingüística de Verano (ILV). El presbiterianismo empezó a tener mayor impacto en 1949 cuando las misioneras se establecieron en la comunidad El Corralito donde se construyó el templo central con el apoyo de los primeros creyentes, este culto floreció en los años cincuenta (Guzmán, 2012:91).

Además empezaron a cambiar las normas de relación social para dificultar la participación de los ancianos. De acuerdo con la historia oral, los ancianos consejeros de los *ts'umbaletik* coinciden en que a mediados de los años sesenta el *bankilal* (hermano mayor) del *ts'umbal*, aprovechando su poder, se deshacía de tierras a cambio de unas cuantas jícaras de *trawu* (aguardiente), acción que fue rechazada por los *kananetik* (cuidadores), *tak'uywanejetik* (consejeros) y *ch'ieletik* (jóvenes) de cada *ts'umbal*.⁸⁶

Un consejero del *ts'umbal K'ujul* dice:

el 8 de febrero de 1964 entró un tal Akux (señor Ajo) en nuestra tierra porque el *bankilal* (hermano mayor) Tomás intercambió una parte de nuestra tierra por *trawu*, pero lo corrimos este señor Akux en 22 de octubre de 1969. Fuimos varias veces a Oxchuc [cabecera municipal] para hablar con las autoridades de Bienes Comunales, hasta que se devolvió la tierra, pero ya nos costó dinero. Por eso esta tierra le llamamos *mambil k'inál* (tierra comprada), aunque de por sí era nuestra *mak'en k'inál* (tierra ocupada).⁸⁷

Estas acciones de los ancianos se debilitaron por la introducción de nuevas normas del gobierno civil. De acuerdo con Burguete (2001:9) y Camaras (2015:59), en el sistema de cargos religiosos el *k'atinab* era el cargo más alto y para llegar a él se necesita cumplir ciertas reglas y habilidades: ser anciano, ser brujo para vencer a las fuerzas del mal, infundir un gran temor para lograr obediencia, saber hacer el bien y el mal, ser buen “pulseador”, tener altas dotes morales e inclinación religiosa, aparte de tener palabra fácil y persuasiva. Sin embargo, a finales de los años sesenta se debilitó el poder de los ancianos. El último *k'atinab* de Oxchuc estuvo en el año 1971, después ya no había ancianos que cumplieran con las características para ocupar este cargo.⁸⁸

⁸⁶ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

⁸⁷ Diario de campo, 15 de septiembre de 2016.

⁸⁸ Alfonso Villa Rojas (1990:28 y 29), quien era el director del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI en 1955, describió detalladamente este sistema de cargos: *k'atinab* es el jefe supremo de los dos calpules o barrios imaginados religiosamente; un *okil-k'abil*, el ayudante del *k'atinab*;

Aunque permaneció el cargo de *ch'uy k'aal* ya no era igual que antes (Cameras, 2015:58), porque los ancianos que llegaban a ser *ch'uy k'aal* debían brillar como el sol y eran los ejemplos del pueblo para hacer el bien. Los ocho *ch'uy k'aaletik* daban consejos al presidente municipal para gobernar bien el pueblo y no eran manipulados por dinero o políticas partidistas, además eran los encargados de elegir a los servidores públicos del municipio.⁸⁹

En 1983 los *ch'uy k'aaletik* dejaron de participar en la elección de las autoridades municipales, ya que en ese año los presidentes municipales comenzaron a percibir un salario y empezaron a hacer campañas por partidos políticos donde los jóvenes profesionistas participaron activamente para el fortalecimiento del gobierno republicano (Burguete, 2001:17; Peña, 1986:47). Por lo tanto, los jóvenes “levantaron sus voces” (generaron acciones colectivas). Los consejeros y padres de familia entrevistados concuerdan en que, gracias a la lectoescritura se “abrieron los ojos”, las conversaciones en la lengua castellana “abrieron la boca y los oídos”, la creencia en un solo Dios liberó el espíritu, y la palabra de Dios (la biblia) resguardó el alma de los naguales. Page (2008:38) ha investigado que todo esto provocó el auto-exterminio de la entidad anímica de los hechiceros ya que al no encontrar víctimas tuvieron que entregar sus propias almas a los comensales o grupo de brujos que mantienen un acuerdo común. Este cambio de relaciones de poder entre ancianos poderosos y jóvenes “despiertos” manifiesta la transformación del vivir rural orientada por la política de integración nacional modernizadora que generó una nueva repartición de espacios de poder que dio origen a las *jach'em k'opetik* (voces levantadas).

cuatro *ch'uy k'aaletik* como funcionarios religiosos; dos *ts'unubiletik*, que son grandes “pulseadores” y tenían la función de “sembrar la vida del pueblo”; un alcalde que usa bastón de mando; y dos *kornaletik* que también usan bastón de mando; cuatro *extuletik*, llamados también regidores.

⁸⁹ Diario de campo, 1º de junio de 2016.

4.4 Cambios generados por el presbiterianismo

Lo que denominamos presbiterianismo es la creencia basada en la Biblia y en la fe de un solo Dios supremo, creador de todas las cosas, que está institucionalizada en la Iglesia Presbiteriana y que ha transformado las luchas de poder en Oxchuc. El presbiterianismo tomó fuerza a partir de 1949, cuando se estableció en la comunidad El Corralito, de Oxchuc, donde los jóvenes tseltales fueron los promotores de esta creencia, acción por la cual proliferaron los seguidores. Un anciano consejero del *ts'umbal Ch'ixna* recuerda:

hubo una vez que los *ch'uy k'aaletik* (ancianos con cargos religiosos) dijeron: ¿por qué nuestra gente se va con esa creencia [presbiteriana]? El pueblo está dejando de creer a nuestro patrono santo Tomás. Mejor lo vamos a reunir los ancianos presbiterianos y el pastor Francisco Ni'mail (punta de chilacayote) de la iglesia de Corralito. Cuando ya estaban reunidos los *ch'uy k'aaletik* dijeron: el motivo de nuestra reunión es para informales que vamos a empezar un trabajo duro para reconstruir el templo de nuestro patrono santo Tomás y queremos que vengan todos sus seguidores para que trabajen con nosotros. El pastor Francisco contestó: respetables ancianos *ch'uy k'aaletik* nuestra respuesta es que si voy a venir con mi gente que ya cree en un Dios que está en los cielos, este templo será derrumbado por completo, convertido en un templo presbiteriano para que sea nuestra iglesia central de Oxchuc, los imágenes que están adentro serán destruidos porque dice en la biblia que solamente existe un solo Dios. Los *ch'uy k'aaletik* se molestaron mucho y desde ahí acordaron que siguieran caminos diferentes de acuerdo a sus creencias y así tomó fuerza los presbiterianos.⁹⁰

Los jóvenes dicen que este cambio de creencia vino a dar libertad, seguridad, tranquilidad, bienestar y cambio de vivir. En la opinión de un joven presbiteriano la *sk'op Kajwaltik* (palabra de Dios) modificó la vida de las personas y familias porque el cambio de creencia se demuestra en las buenas obras, por ejemplo,

⁹⁰ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

si alguien le falta alimento es mejor regalar algo para que no pase hambre, el que está solo hay que consolarlo, los jóvenes deben cuidar a sus padres porque gracias a ellos tienen vida. La palabra de Dios dice que hay que visitar y ayudar a los que sufren de hambre y de enfermedad.⁹¹ Tal parece que el cambio de creencia no promovió la individualización sino que vino establecer nuevos principios de vida familiar y fortalecer algunos consejos y prácticas de los ancianos pero muchos se eliminaron.

El presbiterianismo transformó las relaciones sociales. Un padre de familia presbiteriano del *ts'umbal K'ujul* dice:

cambió nuestra vida cuando llegó la palabra de Dios. Los jóvenes empezaron a estudiar, después el consejo de los ancianos empezó a ser sustituido por el consejo de la biblia. Los jóvenes empezaron a gritar, silbar y cantar en la noche y nada pasaba, pero creo que también los jóvenes exageraron un poco, ya no mostraban respeto a los ancianos, hasta son los ancianos quienes se hacen a un lado para dar el paso a los jóvenes. Los ancianos dicen: *mayukix ich'el ta muk'* (ya no hay reconocimiento de la grandeza de la persona).⁹²

Este campo religioso, con sus nuevos principios, normas y agentes sociales, modificó la relación de las personas y las familias con el Estado. Un consejero presbiteriano del *ts'umbal K'ujul* dice:

en la iglesia el pastor y los ancianos [con cargos en el presbiterianismo] nos dicen que debemos casarnos en el civil [registro civil] porque el estar en unión libre es pecado delante de Dios, luego debemos bautizarnos en la iglesia para que seamos verdaderos miembros de la iglesia y realmente ser hijos de Dios. Hay personas que ven bien estas ideas pero hay otras que no lo aceptan porque lo sienten como una obligación y no es algo que nace de la fe. Se dice también que es difícil que los jóvenes se bautizan porque no

⁹¹ Diario de campo, 31 de octubre de 2015.

⁹² Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

han llegado a conocer bien la vida y no tienen la experiencia para hacer el bien.⁹³

Hasta se debilitó el poder de los pulseadores que asociaban la causa de las enfermedades con poderes de los naguales. Un padre de familia y consejero del *ts'umbal* Akino dice:

había un señor pulseador que se enfermó, los ancianos y el pastor presbiteriano fueron a visitar en su casa para su sanación. Ahí le preguntaron si era cierto que los pulseadores se comunican con el pulso de la sangre. El anciano declaró que no es cierto sino que son las experiencias que tienen para platicar con los enfermos y dijo también que las personas enfermas obligaban a declarar sus culpas para tener más *trawu* (aguardiente).⁹⁴

El campo religioso impulsado por la Iglesia Presbiteriana estableció nuevas normas de relación social, por ejemplo, cortar la herencia de los naguales, no tomar aguardiente, leer la Biblia, respetar y orar por el gobierno, entre otros, que cambiaron el *habitus* (capacidad generativa inscrita en el sistema de posiciones), y por tanto las relaciones sociales, ya que la acción colectiva de los presbiterianos se reorientó en la búsqueda de mayor bienestar, seguridad y apertura social.⁹⁵ El anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna dice: “los que ya creemos a un Kuxul Yos (Dios Vivo) que está en los cielos ya no creemos en los naguales y buscamos el amor entre nosotros para evitar los sufrimientos y enfermedades”.⁹⁶ Otro consejero y cuidador del *ts'umbal* K'ujul dice: “no es bueno envidiarnos entre nosotros, no debemos hacer a otros lo que nos duele en el corazón, debemos buscar la tranquilidad entre nosotros para que no sea

⁹³ Diario de campo, 23 de julio de 2016.

⁹⁴ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

⁹⁵ La aceptación del presbiterianismo en Oxchuc fue tal que a mediados de los años cincuenta la mitad de los habitantes del municipio ya se había convertido a esa creencia (Guzmán, 2012:58).

⁹⁶ Diario de campo, 27 de noviembre de 2015.

necesario acudir a un juez”.⁹⁷ El presbiterianismo generó la voluntad de mejorar y avanzar espiritual y materialmente.

A finales de los años cincuenta los presbiterianos orientaron sus acciones colectivas conforme a las normas de la Iglesia Presbiteriana. Sin embargo, la Iglesia Católica Diocesana, preocupada por el éxito alcanzado de los presbiterianos, emprendió una cruzada religiosa preparando a jóvenes tseltales para hacer la misma labor de los presbiterianos para reconquistar a las personas, aunque el éxito no fue tan grande como el que alcanzó la Iglesia Presbiteriana. Cabe aclarar que esta cruzada no tiene vínculo con la “teología de la liberación” sino que fue una reacción ante el cambio de creencia impulsado por los presbiterianos. Varios jóvenes tseltales tuvieron la formación de “catequistas” y combatieron con fuerza a las viejas autoridades que practicaban un “catolicismo tradicional” con el que la Iglesia Católica ya no estaba de acuerdo (Burguete, 2001:13). Algunos catequistas se convirtieron en líderes religiosos y políticos, por ejemplo, don Manuel Gómez K’ulub (Chapulín) que por su formación religiosa católica pudo adentrarse en la política (fue presidente municipal de 1971-73 y llegó a ser el primer diputado indígena en Chiapas) (Bautista, 2002:66).

Los tseltales de Oxchuc buscaron una relación amena entre la creencia católica tradicional y la presbiteriana. A principios de 1960 el libro sagrado de Oxchuc, conocido como *kajwaltik* (nuestro señor),⁹⁸ tuvo un “compañero” y se trataba de una Biblia que fue obsequiada a los *ch’uy k’aaletik* por un pastor presbiteriano, pero que el sacerdote católico que visitaba la parroquia de Oxchuc confiscó a dicho “compañero” (Esponda, 1993:188 y 189). La Iglesia Católica y la Presbiteriana impulsaron acciones de cambio por medio de la participación de los jóvenes para transformar la estructura del poder local, aunque las

⁹⁷ Diario de campo, 23 de julio de 2016.

⁹⁸ Este libro contiene las ordenanzas de la Colonia de 1674. Se recomienda revisar el texto de Víctor Manuel Esponda Jimeno (1993:194-201).

diferencias en sus principios y credos no han generado enfrentamientos y violencia lamentables en Oxchuc.

Las labores de las misioneras presbiterianas consistían en enseñar a leer, escribir, contar, hablar en español, leer y traducir la Biblia de español a tseltal, cuidar la salud por medio de la higiene personal y medicinas alópatas, y asear el hogar. A mediados de la década de 1960 los frutos importantes del presbiterianismo fueron: la Biblia traducida a la lengua tseltal, el himnario en tseltal, documentos que sirvieron en la educación primaria conocidos como “cartillas”, establecimiento de *snail poxiletik* (casas de salud), formación de *poxtaywanejetik* (enfermeros), *cholk’opetik* (predicadores) y pastores que realizaban la evangelización en lengua tseltal y la enseñanza de técnicas de manejo y cuidado de la tierra para producir alimentos.⁹⁹

De 1975 a 1985 aumentaron los seguidores del presbiterianismo, gracias a la labor de los pastores, ancianos, diáconos y predicadores tseltales.¹⁰⁰ En 1985 había más de trescientos templos presbiterianos, con cuarenta y cuatro mil creyentes tseltales en Oxchuc y otros municipios aledaños (Guzmán, 2012:70), sin contar los otros tipos de iglesias. Las nuevas normas establecidas por la Iglesia Presbiteriana y Católica Diocesana forjaron un nuevo *habitus* y una mejor agencia para los tseltales de Oxchuc. Los nuevos grupos concurrentes fueron formados por medio del vínculo con los grupos exteriores. Se formaron representantes y líderes de los grupos, pero estaban controlados por las normas de acción de la Iglesia Presbiteriana, de la Católica Diocesana y del

⁹⁹ En 1965 las misioneras Mariana Slocum y Florencia Gerdel abandonaron Oxchuc; en este año había setenta y dos templos presbiterianos tseltales y más de seis mil creyentes. El agrónomo David Jarvis impulsó el sistema de producción de alimentos por medio de la construcción de terrazas, conservación del suelo y producción de abonos naturales, actividades que siguen siendo promovidas por la Asociación civil del Centro de Asesoría de Desarrollo Rural (CADER) de la rancharía Tzajalá, en Ocosingo. En 1985 las misioneras visitaron Oxchuc, después de haber evangelizado a los Páez de Colombia, y concluyeron sus labores con los tseltales (Guzmán, 2012:70 y 81).

¹⁰⁰ En 1975 empieza a ser cuestionada la labor del ILV en México, porque algunos investigadores denominaron esta labor como *colonización interna* por parte de Estados Unidos. El convenio entre la Secretaría de Educación Pública y el ILV se dio por concluido el primero de octubre de 1979 y se rompieron las relaciones entre el ILV y el gobierno de México (Guzmán, 2012:53).

Estado. Las acciones colectivas para la *syantesel kuxlejaltik* (transformación de nuestro vivir) han sido orientadas por las “políticas de modernización” a nivel nacional.

4.5 Profesores en la lucha de poder por el gobierno municipal

En 1936 Oxchuc es considerado como municipio libre y se constituye un ayuntamiento municipal. El poder político era controlado por los ladinos, y aunque el alcalde era tselal el secretario municipal de origen ladino era quien movía las relaciones con el Estado, tomaba las decisiones y controlaba al alcalde quien no hablaba español ni sabía leer y escribir (Villa Rojas, 1990:29; Siverts, 1976).¹⁰¹ Un productor de durazno y consejero del *ts'umbal* Akux recuerda: “cuando yo era niño los *kaxlanetik* (ladinos) soltaban sus caballos y comían nuestras milpas, no podíamos decir algo, no sabíamos hablar en español y teníamos miedo”.¹⁰² Según Villa Rojas (1990:84), Tránsito Burguete era el secretario municipal de Oxchuc en 1936 y 1937, pero también era al mismo tiempo un enganchador: le pagaban tres pesos de comisión por cada trabajador enganchado y entregado en San Cristóbal de Las Casas, además era el vendedor más importante de aguardiente en Oxchuc. Un padre de familia del *ts'umbal* Akux dice: “mi papá se fue a trabajar en la finca para traer dinero y lo gastó todo para nuestra comida”.¹⁰³ Pero en estos mismos años Erasto Urbina, de afiliación cardenista, reclutó jóvenes escribanos tsotsiles y tseltales, y por trabajar a favor de los tseltales se quejaron los finqueros ladinos (Rus, 2004; Bautista, 2002:42).

En 1947 los tseltales de Oxchuc tomaron parcialmente el control político porque los secretarios municipales seguían siendo ladinos. En 1950, Sebastián López *Ch'ijk'* (Cuña) como presidente municipal enfrentó fuertemente a los ladinos por

¹⁰¹ Desde 1920 en Oxchuc ya había dirigentes jóvenes y combativos a favor de escuelas independientes en donde se enseñaran los idiomas locales (Rus, 2004).

¹⁰² Diario de campo, 10 de diciembre de 2015.

¹⁰³ Diario de campo, 19 de mayo de 2016.

el control del poder político de la alcaldía y fue asesinado por un *kaxlan* en 1951 (Cameras, 2015:52). Según las historias orales este alcalde hablaba muy poco en español, pero fue suficiente para que en 1950 el pueblo eligiera en una asamblea municipal por primera vez a su presidente municipal, ya que anteriormente solo los mestizos eran electores y los tseltales no podían “levantar sus voces y manos”. Los tseltales de Oxchuc deliberan y toman las decisiones en una asamblea y pueden ser a nivel *ts’umbal*, comunidad y municipal, donde los consejos de los ancianos son fundamentales.

Los ladinos habían controlado el poder local por medio del comercio y las relaciones estrechas con el Estado que les permitieron tener un dominio hasta 1950. Villa Rojas (1990:79) dio a conocer que los padres de familia anhelaban cambios importantes para sus hijos: saber leer, escribir y contar, salir a la ciudad para aprender la lengua castellana. Por eso los ancianos entrevistados afirman que la educación escolarizada vino a “abrir los ojos” de los jóvenes oxchuquenses por medio de la lectoescritura y la comunicación en español que dotaron de capacidades para cambiar las relaciones de poder con los ladinos y el gobierno. Las labores del INI se iniciaron en 1951 en la región Altos de Chiapas¹⁰⁴ y los jóvenes de Oxchuc participaron activamente, aunque con cierta resistencia al inicio. Un profesor jubilado del paraje Tzontealjá dice:

en 1954 se fundó la escuela primaria Otilio Montaña aquí en la comunidad [Tzontealjá]. Cuando pasaba el comité en nuestras casas nos metíamos debajo de la cama y cubríamos con el petate para que no apuntara nuestros nombres para la escuela. Nuestros padres no querían meternos a la escuela porque como hijos teníamos que ayudar en la milpa.¹⁰⁵

La participación activa de los jóvenes oxchuquenses con el INI, de 1951 a 1968, se aprecia en el hecho de que llegaron a constituir al menos el 25% de todos

¹⁰⁴ El Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948 en México, inició actividades en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en 1950 como Centro de Coordinación Indigenista Tzeltal-Tzotzil (CCITT) y cambia de nombre en 1971.

¹⁰⁵ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

los promotores en la región Altos de Chiapas, en tanto que el número de escuelas rurales de Oxchuc pasó de ocho en 1952 a 21 en 1963. Más allá de estos cambios cuantitativos los padres de familia creyeron que sus hijos sobresaldrían por medio de la educación escolarizada con miras a cambiar la situación social en la que estaba la población.¹⁰⁶

El INI y el ILV coincidieron en la promoción de la lectoescritura, la higiene personal, la alimentación y la salud, que transformaron la representación de “indígena”, cuyo calificativo se refería muchas veces a la imagen de una persona sucia, enferma, desnutrida, de uñas largas y patas rajadas que era necesario “civilizar” o “modernizar”. El anciano *bankilal* (hermano mayor) del *ts'umbal* K'ujul recuerda que antes había una plaga de pulgas, conocida en tselstal como *ochem ch'ak* (pulga metida), y desaparecieron cuando los promotores pasaron a fumigar cada casa.¹⁰⁷

Los primeros promotores de INI se convirtieron en profesores bilingües y encabezaron la expulsión de los mestizos de Oxchuc en 1962, además compraron las tierras que dejaron los mestizos en la cabecera municipal para después participar en el comercio. De acuerdo con la historia oral, la acción colectiva de los tseltales para expulsar a los ladinos se empezó a organizar en 1955, liderados por los primeros promotores del INI. Una vez que se organizaron y se levantaron con palos, piedras, resorteras y machetes para atacar a los ladinos que vivían en la cabecera municipal, quienes tenían armas de fuego, pero curiosamente ese día, desde las cinco de la tarde y toda la noche, no cesó de llover fuertemente y no pudieron actuar. Se cree que Dios no permitió dicha acción porque iba a morir mucha gente.¹⁰⁸ Este es un ejemplo claro de la acción colectiva construida por los tseltales de Oxchuc y que no

¹⁰⁶ En 1950 la mayoría de la población de Oxchuc vivía en casas de madera (90.5%) y caminaba descalza (93.4%), y sólo un 15% sabía leer y escribir (Corbeil, 2013).

¹⁰⁷ Diario de campo, 20 de noviembre de 2015.

¹⁰⁸ Desde 1937 ya había intentos de un movimiento social de los tseltales como reacción ante los maltratos e injusticias; entre 1948-49, impulsados por dos líderes tseltales de la comunidad de Yochib, pudieron reunirse 500 hombres en contra de la invasión y dominación de los ladinos, y los rumores de la expulsión ya eran fuertes en 1955 (Siverts, 1976; Bautista, 2002:7).

estuvo orientada por el Estado o la Iglesia sino que fue una reacción ante la dominación de los ladinos.

El levantamiento con palos y piedras culminó en un “levantamiento de voces” en 1962 por medio de las capacidades y liderazgo de los promotores y profesores formados por el INI. De los primeros profesores varios llegaron a ser presidentes municipales de Oxchuc, por ejemplo, Alonso Morales *Mulex* en 1960, Manuel Morales Díaz en 1965 y Marcelo Sántiz López en 1968. Este último es padre de Norberto Sántiz López que junto con su esposa ha gobernado Oxchuc casi cuatro trienios, 2002-2007 y 2013-2018 (Corbeil, 2013; Sántiz, 2015). Estos primeros profesores apoyaron al Partido Revolucionario Institucional, que apareció en Oxchuc en 1970 como partido político, que logró articular las fuerzas con las autoridades locales tradicionales y constitucionales (Sántiz y Parra, 2010:78) y posteriormente con los nuevos líderes magisteriales y campesinos (Burguete, 2001:18).

En 1979 los profesores conformaron dos grupos gremiales, democráticos y vanguardistas, generando en Oxchuc un movimiento estrictamente político por el acceso al poder político municipal. Cada grupo tenía sus propios cuadros políticos, formados principalmente por profesores bilingües. En 1982 los oxchuquenses se dieron cuenta de la corrupción del presidente municipal por medio de un informe del gobernador sobre obras inexistentes, llevando a conformar el primer Concejo Municipal de Oxchuc y el inicio de un fuerte conflicto social y político originado por el magisterio (Burguete, 2001:18 y 19),¹⁰⁹ que se complicó por la Reforma Municipal de 1983, a partir de la cual en el Plan Chiapas se contemplaron presupuestos para la construcción de obras y el pago

¹⁰⁹ Hasta 1982 los hombres colaboraban con regularidad en tareas para obras públicas en el municipio, y también eran mensajeros y realizaban muchas otras tareas en las parcelas de los funcionarios municipales, sembrando maíz y cargando leña; los servicios en ocasiones eran excesivos.

de salarios a los trabajadores del Ayuntamiento Municipal,¹¹⁰ derivado de la Reforma al Artículo 115 Constitucional.

Este cambio institucional permitió que los profesores y campesinos demostraran mayor interés de ocupar cargos políticos en el municipio y formaran grupos para hacer campañas políticas que no hacían antes en Oxchuc porque se regían por “usos y costumbres”, donde los ancianos, consejeros, expresidentes y exregidores, agentes y comités de cada comunidad levantaban sus manos para elegir sus “servidores municipales” en una asamblea municipal para mostrar la unidad del pueblo (López, 1993; Sántiz y Parra, 2010:79), de acuerdo al servicio, conducta, ejemplo y forma de vida de las personas. Los ancianos consejeros eran los más respetados para la elección de los *chu'unel mantaletik* (obedecedores de los consejos).

En el trienio 1983-1985, el presidente municipal (fue un presidente del concejo municipal) Domingo Sántiz del *ts'umbal Yemuk* (linaje Boca grande) es recordado como profesor defensor del pueblo, impulsor de la “Ley seca” (que prohíbe la venta de bebidas alcohólicas) y primer presidente de la asociación civil Tres Nudos. El establecimiento de la Ley seca hizo que las autoridades religiosas tradicionales empezaran a beber Coca-cola mezclada con aguardiente. Los que defendían la Ley seca eran los presbiterianos, catequistas, líderes sociales, comités de educación, autoridades comunitarias (agentes), profesores y pastores evangélicos (Burguete, 2001:18). El gobierno de los democráticos rompió la estructura política tradicional, encabezada por muchos años por el Partido Revolucionario Institucional, pero duró solamente un trienio porque los tradicionalistas retomaron el poder en 1986 con el alcalde Juan Sánchez Gómez (Bautista, 2002:81). Esto indica que los dominadores de un ‘campo político’ dado están en posición de hacerlo funcionar para su

¹¹⁰ En 1979 hubo una movilización de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) donde tuvo origen el ideario de los democráticos en contraposición a los vanguardistas acuñados por el Grupo Vanguardia Revolucionaria que surgió del Comité Ejecutivo Nacional del Sindicato Nacional de Trabajadores al Servicio de la Educación (SNTE) (López, 1993).

conveniencia, pero siempre deben enfrentar la resistencia, lucha y discrepancia de los dominados (Bourdieu y Wacquant, 2005:156).

Los profesores lucharon contra los caciques ladinos y dominaron la gerontocracia local, pero también formaron otro grupo de poder caciquil que ha perseguido intereses particulares y familiares (o de linaje) a costa del pueblo, ya que han fungido como intermediarios para el funcionamiento del Estado (Peña, 1986:31); no respetaron los principios locales como el *xch'uunel mantal* (obedecer primero para mandar después), el *ya taybeba jkot'antik* (ajuste de nuestros corazones) y el *jtsatayjbatik* (actuar con cuidado y humildad) que aconsejaban los ancianos para tener un vivir respetable.

En este apartado se puede concluir que la nueva repartición de espacios de poder, la multiplicación de grupos concurrentes y los vínculos con los grupos o agentes exteriores posibilitaron las acciones colectivas para la reapropiación territorial de los tseltales y la generación de varios elementos positivos para el vivir rural. Sin embargo se corrompió el proceso de cambio porque “estas voces levantadas” o acciones colectivas se convirtieron en mecanismos de intermediación entre los tseltales y el Estado, dando origen a familias tseltales de mayor poder.

4.6 Movilidad por el crecimiento poblacional y disputas por la tierra

De 1936 a 1945 los ladinos controlaban la plaza central de Oxchuc, en los alrededores habitaban los tseltales, que eran campesinos (milperos), cargadores, mozos y enganchados para trabajar en las fincas. También los ladinos establecieron fincas donde los mismos tseltales eran maltratados, por ejemplo, la finca de Kistolja. Además, vendían el aguardiente a crédito a cambio de tierras, o bien los tseltales se iban a trabajar a las fincas cafetaleras de la región del Soconusco para juntar dinero y pagar sus deudas (Moguel y Parra, 1998:72 y 75; López, 1993).

En los primeros años de la década de los cincuentas el gobierno repartió las tierras que habían sido convertidas en fincas ladinas y se reconocieron como ejidos; por ejemplo, la finca ladina de Kistolja, propiedad de Gustavo Flores, se solicitó como ejido en el año 1950¹¹¹ (decretada como copropiedad del ejido El Retiro en 1967). El primer ejido decretado en Oxchuc fue El Niz (Las Cabañas) en 1951, con solicitud de dotación ante el gobierno del Estado en 1946, predio que era denominado finca Las Cabañas, propiedad de ladino Amado Castellanos. Sin embargo, la disputa por la tierra no se dio solamente entre ladinos y tseltales sino también entre *ts'umbaletik* y aumentó a partir del crecimiento poblacional acelerado de 1950-1960 como se muestra en el siguiente cuadro.

Cuadro 02. Densidad población del municipio de Oxchuc, 1940-1990

Años	Cantidad de población	Densidad poblacional (Habitantes por km ²)	Hectáreas de tierra por habitante
1940	3,034	7.26	13.77
1950	5,412	12.95	7.72
1960	12,579	30.10	3.32
1970	17,993	43.06	2.32
1980	24, 879	59.54	1.67
1990	34, 868	83.45	1.19

Nota: Se consideró la extensión territorial de 417,852 km² que equivale a 41,785.2 hectáreas

(Fuente: Elaboración propia con datos censales del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática).

De 1950 a 1960 la población total de Oxchuc se duplicó por el mejoramiento de las condiciones de vida, por ejemplo, el mejoramiento de la calidad del agua que se consumía en el hogar (Rus, 2012). En 1970 Oxchuc tenía la tasa de fecundidad más alta de la región de los Altos de Chiapas, de manera que los niños en el rango de edad de cero a cuatro años eran los más numerosos,

¹¹¹ Tiene 210 hectáreas y fue comprada por 100 pesos por un ladino rural de Larráinzar, vendida por un ladino de Oxchuc conocido como el licenciado Gustavo Flores, que la destinaba a la producción ganadera y de leche para fabricar quesos que se vendían en el mercado de San Cristóbal de Las Casas (Moguel y Parra, 1998:71 y 72).

dando una base muy amplia a la pirámide poblacional (Moguel y Parra, 1998:80 y 81). Este crecimiento poblacional acelerado a partir de 1950 generó más luchas por la tierra y tuvieron que legalizar sus tierras. De acuerdo a los archivos agrarios de Oxchuc, el 5 de agosto de 1952 vecinos del poblado Santo Tomás, Oxchuc, solicitaron al titular del Departamento Agrario de Chiapas el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales, publicándose la referida solicitud en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de fecha 9 de junio de 1965 con reconocimiento de 3,764 comuneros.

A principios de los años sesenta algunos oxchuquenses que estaban en las fincas cafetaleras regresaron para cuidar sus tierras y otros se fueron a buscar tierra en la Selva Lacandona. Un padre de familia, productor de durazno del *ts'umbal* Akux recuerda lo siguiente:

mi papá estuvo diez años en las fincas Cabaña y Justepec, pero tuvo que venir a cuidar su tierra porque mis tíos habían ido a la Selva [Lacandona] para buscar otras tierras. Los ladinos querían quitar nuestra tierra, un tal Flavio Ballinas era el más temido. Una vez vinieron tres ladinos en mi tierra para cortar postes y leñas, llegaron con cinco caballos para llevar los postes y las leñas. Estaban armados con machetes, hachas y pistolas, mi papá se armó de valor, cuando ya estaban montados en el caballo las leñas y postes lo desató con machetazos, entonces se enojaron los ladinos y se enfrentaron con machetazos. Iban a tirar plomazos [balazos] pero los ladinos entraron a razón, se fueron y dejaron las leñas y los postes, solamente tiraron balazos al aire. Pudo luchar mi papá porque sabía hablar en español y manejaba pistola porque aprendió en la finca. Desde ahí empezaron a respetar mi papá y pudo defender la tierra donde estamos ahora.¹¹²

Mientras el hermano menor del *ts'umbal* Akux recuerda:

mi papá tenía tres hermanos que se fueron a vivir en la Selva, en Taniperla y Montelíbano. Gracias a mis tíos que se fueron nos dejaron sus tierras. Los que se fueron a la Selva se convirtieron en ricos porque llegaron a tener

¹¹² Diario de campo, 1° de julio de 2016.

mucha tierra, maíz, ganado y compraron carros, por eso ya no regresaron en sus tierras de Oxchuc.¹¹³

En agosto de 1969 se dio la resolución presidencial del núcleo agrario de bienes comunales “Santo Tomás Oxchuc” con 33,833 hectáreas (de las cuales se redujeron 135 hectáreas que integran la zona urbana del poblado), que representa el 80.96% de la extensión total del municipio.¹¹⁴ La resolución se ejecutó en 1970 y en diciembre de 1971 se realizó el acta de deslinde de la confirmación y titulación de bienes comunales.¹¹⁵ Durante la tramitación de este expediente hubo un conflicto por cuestiones de límites entre el poblado que se trata y seis propietarios de igual número de predios que se declararon inexistentes en virtud de que los propietarios no presentaron documentación alguna que comprobara debidamente los linderos de sus propiedades; sin embargo, el cuerpo consultivo agrario emitió el dictamen a favor de los comuneros ya que habían estado en posesión continua, pública y pacífica de sus terrenos comunales y no tenían conflictos por límites con los colindantes.¹¹⁶

De los 3,764 comuneros reconocidos en este dictamen no aparecen apellidos ladinos, pero en las propiedades de predios colindantes aparecen algunos apellidos ladinos muy reconocidos de Oxchuc, por ejemplo, Liévano, Domínguez y Hernández.¹¹⁷ Cabe señalar que el deslinde de tierras comunales

¹¹³ Diario de campo, 1º de julio de 2016 y 15 de septiembre de 2016.

¹¹⁴ Hay seis núcleos agrarios en Oxchuc, cuatro son ejidos: El Niz y Las Cabañas, Santa Teresa La Reforma, El Retiro y San Ramón, el más grande es el primero con 1,175 hectáreas que representa el 2.81% de la superficie total de Oxchuc. Dos núcleos de bienes comunales: Guadalupe Bacja con 1,193.47 hectáreas y Santo Tomás Oxchuc, el más grande de todos los núcleos (Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, 1971).

¹¹⁵ La extensión territorial total del municipio de Oxchuc es de 417,852 km² de acuerdo al reporte de la Secretaría de Desarrollo Social en 2010, aunque otras fuentes reportan una cantidad menor.

¹¹⁶ Datos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 1969, y Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, 1971.

¹¹⁷ Como en los predios Gloria Teakil propiedad de Pedro Trejo Liévano, Cruz Quemada de Antonio Domínguez Nájera, Nueva esperanza de Audilio Nájera, El paraíso de Jorge Domínguez, La Concordia de Amílcar Liévano, Nabalám de Humberto Coutiño, Santa Elena de la Cruz Moitz de Francisco Bassaul, San Antonio Buenavista de Francisca Hernández, Fracción San Antonio Palaxilna de José María Ochoa (Comisariado de Bienes Comunales y Presidente municipal de Oxchuc, 1971).

de Oxchuc fue coordinado por el Comisariado de Bienes Comunales, el presidente municipal (Manuel Gómez K'ulub) y un experto agrario del INI (ingeniero José Romo Medrano) comisionado por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización de Chiapas.

En 1980 casi todos los núcleos agrarios de Oxchuc ya estaban decretados y ejecutados,¹¹⁸ y los ladinos terminaron de vender sus tierras a los profesores bilingües (Bautista, 2002:84). El Comisariado y los miembros del Ayuntamiento Municipal accionaron conjuntamente para solucionar los conflictos agrarios entre *ts'umbaletik* y ladinos. El productor de durazno del *ts'umbal Akux* dice:

como en 1980 mi abuelita murió y como vieron que mi papá se quedó solito porque mis tres tíos ya habían ido a la Selva y mi papá quedaba con más tierras, por envidia de los vecinos quisieron quitar la tierra. En contra de mi papá se organizaron los linajes Xampil (Zanja), K'anaj (Casa vieja), Banaj (Tapanco), eran 70 gente en contra de nosotros. Tardó seis años de puro pleito, se solucionó hasta 1986.¹¹⁹

El Comisariado de Bienes Comunales y el presidente Municipal otorgaron la posesión parcelaria de la tierra por *ts'umbal*, donde se hicieron deslindes y establecimiento de mojones que señalaban las colindancias, y se plasmaron en un croquis. Un productor de aguacate y consejero del *ts'umbal K'ulub* dice:

antes de 1986 no había mojones que señalaban las colindancias de nuestras tierras, pero a partir de este año cada *ts'umbal* repartieron sus tierras entre sus miembros varones que ya sabían trabajar y razonar, dando inicio el problema de *tij sts'ak'ul k'inal* (cambio de lugar de las piedras que indican los mojones).¹²⁰

Cabe señalar que los límites del territorio de cada *ts'umbal* no están marcados con líneas rectas sino con curvas que indican el límite del esfuerzo de trabajo

¹¹⁸ El núcleo de Bienes Comunales Guadalupe Bacja se decretó el 18 de marzo de 1994 y se ejecutó el 9 de abril de 1995. De los ejidos Santa Teresa La Reforma y San Ramón, no aparecen fechas.

¹¹⁹ Diario de campo, 1° de julio de 2016.

¹²⁰ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

en la milpa de cada *ts'umbal* y el respeto a los marcadores naturales como la vereda, la piedra, el árbol, entre otros.

El conflicto por el recurso de la tierra se apaciguó gracias a la aplicación de normas del Comisariado de Bienes Comunales, el Ayuntamiento Municipal y el Departamento de Asuntos Agrarios de Chiapas (aplicación de leyes agrarias). De esta forma se dio una redistribución del capital básico para la pervivencia de los tseltales que es la tierra. Las normas del *ts'umbal* quedaron limitadas para solucionar los conflictos agrarios, y fue importante la acción colectiva de los servidores públicos del municipio (presidente municipal, regidores, comisariado y representante de asuntos agrarios).

4.7 Interacciones con el mercado desde el cafetal

En los años treinta y cuarenta la dinámica comercial en la cabecera municipal de Oxchuc era controlada por los ladinos. La venta del aguardiente era el negocio más importante para ellos. Los ancianos tseltales entrevistados lograron observar cómo los ladinos quitaban las gallinas y los huevos de rancho que los nativos intentaban vender en la plaza de Oxchuc. Las reglas y luchas del poder comercial y económico en el contexto local eran muy desiguales.

Cabe señalar que los tseltales de Oxchuc producen principalmente maíz, frijol, calabaza y verduras que sirven para el sustento familiar. La producción de algunos frutales como manzana, ciruela, pera, naranja, aguacate, durazno y granadilla complementan la alimentación familiar. El anciano consejero del *ts'umbal Ch'ixna* decía: “esta es la milpa de la cual me alimento y depende mi vida; los ancianos decían que el que tiene maíz es una persona que no sufre en la vida y recibe reconocimiento del *ts'umbal* como el hombre trabajador”.¹²¹ La milpa de Oxchuc está manejada por un grupo familiar y empezó a perder importancia por la diversificación de las actividades productivas para fines comerciales, por ejemplo, el cafetal (Sántiz y Parra, 2012: 48 y 49).

¹²¹ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

La persona que tenía más milpa era reconocida como trabajadora, productora de alimentos y poseedora de tierra cultivable, pero en los años cincuenta se empezó a practicar el *majan k'inal* (préstamo de tierra) para la milpa. Los que hacen este préstamo son quienes tienen poca tierra, por ejemplo, cuatro tareas de tierra (40 por 40 metros o 1600 m²), y los que dan por prestado sus tierras son quienes están ocupados en otras actividades como el cafetal o el comercio ya que viven cerca de la escuela y la carretera.¹²²

El préstamo de tierras se daba entre los miembros del mismo *ts'umbal* o con los de otros *ts'umbaletik* y se realizaba a cambio de mazorcas de maíz, tortillas hechas a mano, masa de pozol, tamales y huevos, pero después se empezó a utilizar el dinero. El *majan k'inal* solo servía para continuar con la producción de maíz y no para cultivos perennes y comerciales. Lo ideal es tener dos hectáreas de milpa para producir como 25 zontes de maíz y sostener una “familia tipo” de ocho integrantes por un año.¹²³ Una familia de ocho integrantes necesita mínimamente 5 kilogramos de maíz diariamente, incluido el maíz que consumen los animales domésticos, como las aves de corral.

El maíz era símbolo de poder y el milpero tenía poder para ocupar tierras. La *spul sk'ab* (parcela retoñada por la milpa) de un *ts'umbal* permitió ocupar más pedazos de tierra, que dio origen a la dispersión y la fragmentación de las tierras que a la vez permitieron la ubicación de la tierra para la casa, cafetal, leña y bosque. Este minifundismo generó la diversificación de actividades productivas en espacios muy reducidos y dispersos en diferentes ubicaciones (Sántiz y Parra, 2012:41). Una familia puede tener de tres a siete pedazos de tierra en diferentes sitios. Esto explica que el territorio de un *ts'umbal* no está concentrado en un solo lugar, por ello existe dispersión de asentamientos, aunque generalmente hay una concentración poblacional donde existen las

¹²² Diario de campo, 3 de abril de 2015.

¹²³ El que tiene dos hectáreas de milpa se considera como el verdadero milpero de Oxchuc. Si un zonte equivale aproximadamente a 80 kilogramos de maíz, en dos hectáreas de cultivo de maíz se producen 2000 kilogramos de maíz (dos toneladas), pero si la tierra es infértil solamente puede producir 15 zontes de maíz, que equivale a 1200 kilogramos.

mejores condiciones de vida, como la disponibilidad de agua, la cercanía a la escuela y el acceso a la carretera.

En 1963-64 se abrió la carretera panamericana de San Cristóbal de Las Casas a Oxchuc (región Altos de Chiapas), mientras en 1968 se continuó la misma acción de Oxchuc a Ocosingo (región Selva Lacandona) (Bautista, 2002:54). El autotransporte incidió en la mayor movilidad de las personas y productos. Un cafeticultor del *ts'umbal* Expin dice:

cuando era joven [1960-1970] mi papá hacía *chojak* (red hecha con material de fibra de maguey) y lazos, con esto ganaba algo de dinero y compraba alimentos como la panela, la sal y el chile, pero me di cuenta que llevaba mucho trabajo y no dejaba mucho dinero. Lo que hice fue sembrar más café. Arranqué los magueyes que tenía sembrados mi papá; me regañó, se enojó conmigo y se puso triste. Pero veo ahora que el café da más de dinero para comprar mi azúcar, mi maíz y mi frijol porque solo con la pura milpa ya no se puede alimentar a la familia.¹²⁴

La apertura de la carretera panamericana de Oxchuc a Ocosingo en 1968 vino a dinamizar la movilidad poblacional, el funcionamiento de la escuela y el mercado laboral y de productos, por ejemplo, el café. Un profesor jubilado de Tzontejalá, recuerda: “hasta 1970 estuve en la finca Santa Anita con don Martín K’ujul (Martín Encorvado) y después empezamos a sembrar más café porque comenzaron a llegar más compradores. La última salida que tuvimos fue a una plantación de café en el municipio de Yajalón”.¹²⁵

En 1971 se introdujeron las plantaciones de frutales de ciruela y manzana en Oxchuc por parte de la presidencia municipal y en coordinación con el INI para producir más alimentos y algo para vender (Bautista, 2002:46). El INI impulsó el desarrollo económico por medio de nuevas técnicas productivas, en las comunidades se promovieron las parcelas demostrativas, la práctica de

¹²⁴ Diario de campo, 2 de noviembre de 2015.

¹²⁵ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

terrazas, el control de plagas y la introducción de semillas y animales mejorados; se realizaron cursos de capacitación sobre estas técnicas y también para la gestión de créditos de financiamiento de la producción de café y miel (Fenner y Palomo, 2008).

En 1974 se abrió la carretera a las comunidades de Tzontejalá y El Tzay, facilitando la llegada de camiones para transportar el café. El profesor jubilado, referido antes, recuerda que cuando entró a trabajar de profesor en 1979 no había carros para viajar y la carretera era toda terracería, se caminaba bastante y era difícil cargar las cosas pesadas.¹²⁶

En los años ochenta el cultivo de café generó nuevas luchas de poder entre los milperos, cafeticultores, compradores de café o “coyotes” y empresarios. El productor de aguacate y consejero del *ts'umbal* K'ulub dice:

teníamos tierras ubicadas en diferentes partes, pero estaban tan retiradas que se nos dificultaba para trabajar el cafetal. Estas tierras no se pudieron mantener cultivadas porque el trabajo familiar se concentró en el cafetal y la milpa empezó a perder importancia, además los jóvenes se volvieron estudiantes, comerciantes, profesores y transportistas.¹²⁷

Con estos cambios de actividad productiva los milperos perdieron reconocimiento y poder, y se volvieron importantes los cafeticultores, los comerciantes y los jóvenes profesionistas que se convirtieron en innovadores productivos (Sántiz y Parra, 2012:50), además se establecieron nuevas relaciones con el mercado, la empresa AMSA compradora de café y el Estado, de acuerdo a las reglas comerciales y mercantiles donde los campesinos no pueden negociar.

¹²⁶ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

¹²⁷ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

A mediados de los años ochenta los campesinos se convirtieron en trabajadores ambulantes en la ciudad¹²⁸ y a tener relaciones con el mercado y las empresas por el trabajo asalariado que fueron facilitadas por la apertura de carreteras, las cuales permitieron mayor dinámica de la migración, la pluriactividad y la formación profesional de los jóvenes tseltales que será un tema que da continuidad a este estudio.

El campo económico está regido por las reglas de libre mercado y comercio internacional donde los productores tienen que participar de acuerdo a sus capacidades acumuladas (capitales), habilidades (agencia) y recursos disponibles. Aunque los oxchuquenses dejaron de ser dominados por los ladinos y maltratados por los finqueros, la gran mayoría se convirtió en “jornaleros de su propia tierra” o servidores del Mercado y el Estado a través de intermediarios y empresarios, pues fueron atraídos por la asombrosa modernización material.

Sin embargo, de acuerdo con la historia oral existen grupos de productores organizados por *ts'umbal* que buscan alternativas y cambios productivos con la bandera del desarrollo endógeno territorial. Aparte de la producción de café y maíz, se han diversificado las actividades productivas con frutales de aguacate y durazno para no depender solamente de un producto comercial como el café. Además, la organización por *ts'umbal* basada en los principios y consejos de los ancianos ha servido para construir un cambio del vivir rural. Hay una antorcha encendida de la acción colectiva por *ts'umbal*.

4.8 Discusiones de voces levantadas para el cambio del vivir rural

De 1936 a 1950 los ladinos dominaron a los tseltales y no permitieron una forma de vida rural abierta, pero de 1951 a 1981 los actores sociales cobijados por el ILV, las Iglesias Presbiteriana y Católica Diocesana, el INI y el Estado

¹²⁸ Los trabajadores indígenas de Los Altos fueron sustituidos por trabajadores guatemaltecos, además el número de puestos ofrecidos comenzó a declinar por la crisis económica (Rus, 2012).

“abrieron los ojos” a los tseltales y adquirieron capacidades para una “acción colectiva transformadora”, pero controlada por los actores externos y la política de desarrollo nacional. En 1982 el grupo denominado los democráticos cuestionó la forma del gobierno local, pero luchaba por el control político y económico municipal, por eso se ha tratado de construir una gobernanza que integra los intereses de los actores locales (Sántiz y Parra, 2010:78). Existen acciones colectivas orientadas y controladas por los grupos externos de poder mayor, pero también se forman acciones colectivas reaccionarias ante la dominación o imposición de poderes. Difícilmente se producen acciones colectivas autónomas en sociedades con agencias y *habitus* formados por el Estado.

A partir de 1950 se formaron nuevos actores colectivos: los presbiterianos, los jóvenes con educación escolarizada, los promotores o profesores, los catequistas, los priistas y los cafecultores, entre otros, pero sus acciones colectivas se orientaron a la conformación de grupos de poder o caciques que a partir de 1986 ya eran operadores del Estado. Los cambios positivos que iniciaron estos actores sociales se corrompieron por las mismas políticas de Estado, las estrategias del mercado y la atracción de la modernidad. En este sentido, los oxchuquenses se integraron a la nación y transformaron la estructura social, política y económica colonial controlada por ladinos y finqueros, solamente para caer en una nueva etapa de dominación de los intermediarios tseltales empoderados por los cambios. La transformación del vivir rural por las acciones colectivas orientadas por grupos de mayor poder es conflictiva, fluida, corrompida, controlada y desigual.

La multiplicidad de campos o espacios de poder posibilitaron las relaciones diferenciadas con los grupos poderosos, ya que los campos de poder nacen del conflicto y competencia (Bourdieu y Wacquant, 2005:158). Las acciones colectivas se presentan por grupos pequeños y terminan absorbidas por las estrategias educativas, productivas y políticas dirigidas y controladas por el Estado. No hubo acciones colectivas revolucionarias (acciones organizadas

para cuestionar las políticas del gobierno) en el periodo estudiado. La *syantese/ jkuxlejaltik* (transformación de nuestro vivir) es un proceso dirigido y controlado por el Estado y el mercado.

Sin embargo los oxchuquenses históricamente han reivindicado su capacidad para generar nuevas relaciones sociales que han resultado en cambios sociales, políticos, religiosos, educativos, institucionales, culturales y económicos para disminuir la incertidumbre del vivir rural. Esto ha generado un gradiente de posibilidades de cambio positivo y liberador. Wallerstein (1995:3 y 14) dice que existe una modernidad técnica y material que es falsa y engañosa (escuelas, templos, carreteras, dinero), que no libera sino que solamente es instrumental, pero también existe otra modernidad libertaria de la satisfacción de las necesidades humanas, la moderación, la democracia y la soberanía del pueblo. La historia oral de Oxchuc muestra que ha existido una modernidad engañosa. Aunque continúan algunos núcleos duros de la cultura tseltal (Bonfil Batalla, 1991:52), como el principio de *ich'el ta muk'* (reconocimiento de la grandeza de una persona) y el *tak'uywanej* (consejero) de un *ts'umbal*, que pueden ser reactivados para una acción colectiva que busca la modernidad libertaria, pues, no todo es imaginario y tampoco todo está construido en la época colonial como afirma escépticamente Viqueira (2002:57).

La sociedad rural está constituida por numerosos campos, *habitus*, poderes y luchas sociales, cuya dinámica está relacionada con las normas de relaciones, capacidades de los actores sociales y las condiciones diferenciadas de cada campo que hacen una sociedad heterogénea (Bonnewitz, 2006:62). “Las voces se levantan” para construir múltiples acciones colectivas, entonces, no existe solamente un proceso de transformación del vivir rural sino que existen procesos diferenciados, complejos e interrelacionados de distintos campos o espacios de luchas de poder.¹²⁹

¹²⁹ El proceso de desarrollo territorial alternativo establecen vínculos relacionales, heterogéneos y dinámicos vistos en el territorio de los *ts'umbaletik*.

4.9 Conclusiones

Para los procesos de transformación del vivir rural en Oxchuc han sido necesarias las acciones colectivas y las reacciones colectivas de distintos actores sociales contruidos históricamente mediante una intrincada red de vínculos con la tierra, la naturaleza, los ladinos, los ancianos, la religión, la educación escolarizada, la política de gobierno, el crecimiento poblacional y el mercado de productos, para que los distintos grupos de actores sociales alcanzaran diferentes niveles de poder y habilidades que permitieron “levantar sus voces” por el Estado, la Iglesia y el mercado.

En este proceso de transformación existen interfaces sociales donde se pueden observar con claridad las discrepancias y discontinuidades en las actitudes, normas, valores, intereses, poderes, experiencias y conocimientos (Long, 2015:87 y 90). En 1951 se inició una lucha de poder entre ladinos y tseltales por el control político municipal, en 1962 los profesores bilingües controlan la presidencia municipal, en 1982 los democráticos cuestionaron el poder político municipal, en 1986 se soluciona el conflicto agrario entre *ts'umbaletik* pero se inicia una lucha política. En estas interfaces se dieron las acciones colectivas reaccionarias de los tseltales de Oxchuc.

En las interfaces socioculturales se pueden observar puntos de quiebre que no solamente han pasado con los tseltales de Oxchuc sino con los tsotsiles de Chamula y Zinacantán; lo que Rus y Collier (2002) han denominado como una generación de crisis debido a los cambios rurales ocurridos en los años ochenta en la región Altos de Chiapas. Además ha sido un fenómeno generalizado en las comunidades, pueblos y regiones de Latino América, por ejemplo, en la comunidad Catac, de Perú, se ha investigado que la acción colectiva no es algo que se da por supuesto sino que es una acción deliberada, pero que tiende a ser frágil y generalmente se rompe ante las presiones externas y las relaciones de poder definidas en términos de facciones al interior de la comunidad (Osorio, 2013), o como ha pasado en la Región del Maule, en Chile, donde la

transformación del vivir rural de las familias ha sido marcada por la fase de modernización económica y productiva (Castro, 2012).

En todo proceso de cambio existen perdedores, ganadores y jerarquías. Para los miembros de los *ts'umbaletik* se definieron en términos de relaciones de trabajo, propiedad colectiva de tierras, nociones del vivir y normas o principios del *ts'umbal*, pero los nuevos actores sociales (los presbiterianos, los jóvenes, los profesores, los políticos, los cafecultores) establecieron relaciones sociales a nivel regional, estatal, nacional e internacional, generando un entrelazamiento sociocultural con tendencia a tener mayor vinculación y orientación con los actores más poderosos, originando a los nuevos grupos de poder o caciques. Estos actores buscaron un vivir rural más abierto y flexible que posibilitó una “transformación del vivir rural” relacional y fluida, pero también jerárquica y desigual. Las acciones colectivas son procesos y estrategias que a la vez sirven para conformar y cuestionar la concentración del poder, la dominación y la jerarquización.

Finalmente se concluye que “las voces levantadas” de los *ts'umbaletik* no están totalmente controladas por los poderosos, sino que después de 1986 se vislumbran luchas de poder organizadas por ancianos, profesionistas, campesinos y jóvenes tseltales para cuestionar el poder del Estado que dio inicio el movimiento sociopolítico municipal de Oxchuc, orientado por “una visión tseltal de la vida rural” y enfocado a un desarrollo territorial, donde se reactivan las capacidades y principios de los *ts'umbaletik* para otro proceso de transformación del vivir rural que será un tema más que dará continuidad a este estudio.

4.10 Agradecimientos

Este trabajo es uno de los productos de la estancia de investigación en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, de enero a junio de 2016. Se agradece a los

doctores Jan Rus y Teresa Ramos por sus orientaciones y comentarios en el seminario “Reconfiguración de familias y comunidades en el campo desde los años 1970: reproducción social en el tiempo de crisis”, así como las discusiones en el grupo del seminario que permitieron la realización de este trabajo. Del mismo modo se agradece las observaciones de los doctores Tim Trench y Eduardo Bello.

También se agradece a los informantes clave de este trabajo, sin ellos no hubiera sido posible realizar la presente investigación. Cada uno de ellos pertenece a un *ts'umbal* y un territorio, están inscritos en una comunidad, profesan una creencia religiosa, tienen cargos importantes y oficios diferentes.

Alonso Sántiz, del *ts'umbal k'ujul*, vive en la localidad Temax de la comunidad Tzontealjá, es anciano, consejero y presbiteriano con 62 años de edad.

Elías Sántiz, del *ts'umbal akino*, vive en la comunidad El Mash, es padre de familia, presbiteriano y consejero del *ts'umbal* con 47 años de edad.

Francisco Gómez, del *ts'umbal akux*, vive a dos kilómetros de la cabecera municipal de Oxchuc, es productor de durazno, consejero y católico con 42 años de edad.

Isidro Gómez, del *ts'umbal expin*, vive en la comunidad Santo Domingo, es productor de café, presbiteriano y consejero del *ts'umbal*.

Jorge Gómez, del *ts'umbal akux*, hermano menor de Francisco Gómez, es padre de familia y católico.

Moisés Sántiz, del *ts'umbal k'ujul*, vive en Temax, Tzontealjá, padre de familia, productor de café y presbiteriano con 56 años de edad.

Salvador Gómez, del *ts'umbal k'ulub*, vive en la comunidad El Tzay, es padre de familia, productor de aguacate y café, presbiteriano, además es consejero indígena por parte de la CDI.

Tomás Gómez, de Temax, Tzontejalá, es profesor jubilado (es uno de los primeros profesores de la comunidad) y es católico.

Tomás Sántiz, del *ts'umbal k'ujul*, de Temax, Tzontejalá, es el *bankilal* (hermano mayor) del *ts'umbal*, pero no es consejero, es católico con 70 años de edad.

Vicente Méndez, del *ts'umbal ch'ixna*, vive en la comunidad Tsajaloc'och, es anciano, milpero, consejero, excatólico y presbiteriano con 80 años de edad.

4.11 Literatura citada

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1976), "Estructura y función de los centros coordinadores", *El indigenismo en acción, México*, pp. 27-40, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y Agustín Rumano (coords.). México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

Bautista Martínez, Roberto Alejandro (2002), "Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas", tesis de licenciatura en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991), "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", *Pensar nuestra cultura*, pp. 49-57. México: Alianza Editorial.

Bonnewitz, Patrice (2006), *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Bourdieu, Pierre (2002), *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Siglo XXI, Jungla Simbólica.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Burguete, Araceli (2001), *Taller. Gobiernos locales y ciudadanía*. Oxchuc, Chiapas: Universidad Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.

Cameras Myers, Mariel (2015), *Las siete alianzas: género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Castro, Ana (2012), "Familias rurales y sus procesos de transformación: estudio de casos en un escenario de ruralidad en tensión", *Psicoperspectivas*, 1: 180-203.

Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc (1986), "Acta de posesión material de la parcela comunal a favor de catorce comuneros de la comunidad Tzontejalá (*Ts'umbal K'ujul*) y de El Tzay (*Ts'umbal K'ulub*)", mecanuscrito, Archivo de Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc, Chiapas.

Comisariado de Bienes Comunales y Presidente Municipal de Oxchuc (1971), "Acta de deslinde de la Confirmación y Titulación de Bienes Comunales al Poblado Oxchuc, Chiapas", mecanuscrito, Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.

Corbeil, Laurent (2013), "El Instituto Nacional Indigenista en el municipio de Oxchuc, 1951-1971", *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, XI (1): 57-72.

Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización de Chiapas (1969), "Reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Santo Tomás, Oxchuc, Chiapas", mecanuscrito, Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1993), "El *k'awaltic*, las ordenanzas de Oxchuc del visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674", *Anuario 1992 del Instituto Chiapaneco de Cultura*: 187-205.

Estrada Saavedra, Marco (1997) "¿Es reformable la teoría de los actores colectivos?", *Revista Mexicana de Sociología*, 59 (3): 55-79.

Fenner, Justus y Dolores Palomo Infante (2008), "El archivo histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de Chiapas, memoria del laboratorio del indigenismo en México", *Desacatos* (26): 75-86.

Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas (1971), "Reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Santo Tomás, Oxchuc", *Periódico Oficial de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 17 de marzo, Tomo LXXXVIII (11). Publicación número 73-B, pp. 27-35. Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.

Gómez Ramírez, Martín (2006), "Nuestra vida cotidiana", *Oxchujk': Xlimoxna neel jme'tatik, Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*, pp. 375-411, Martín Gómez Ramírez (ed.), 3ª edición. México: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Gobierno del Estado de Chiapas.

Guzmán Arias, Isaac (2012), "Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas", tesis de maestría en Antropología

Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.

Long, Norman (2007), *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Long, Norman (2015), "Acercando las fronteras entre la antropología y la psicología para comprender las dinámicas de desarrollo rural", *Hacia una psicología rural latinoamericana*, pp. 77-96. Fernando Landini (coord.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

López Gómez, Alonso (1993), "Lucha social y política en torno al poder municipal en Oxchuc, Chiapas, 1982-1992", tesis de licenciatura en Economía. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Moguel Viveros, Reyna y Manuel Roberto Parra Vázquez (1998), "Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social", *Espacios disputados*, pp. 69-98, María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma Vander Haar (coords.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de la Frontera Sur.

Osorio Bautista, Serafín (2013), "Acción colectiva y conflicto de intereses: el caso de la comunidad campesina de Catac", *Anthropologica*, XXXI (31): 43-79.

Page Pliego, Jaime Tomás (2008), "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, (4): 1-56.

Peña, Guillermo de la (1986), "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", *Poder local, poder regional*, pp. 27-53, Jorge N. Padua y Alain Vanneph (comps.), México: El Colegio de México.

Pitarch Ramón, Pedro (2011), "Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena", *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII: 149-178. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.37.17>

Radcliffe-Brown, A. R. (1986), *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.

Ramos Pérez, Pablo, Manuel Roberto Parra-Vázquez, Javier Fortanelli Martínez y Miguel Aguilar Robledo (2016), "El linaje *k'ulub* cambia de estrategia. Diversificación productiva en la zona cafetalera de Oxchuc, Chiapas", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 13: 277-301.

Rus, Jan (2004), "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968," *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, pp. 251-277, J. P. Viqueira y M. H. Ruz (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rus, Jan (2012), "Cuando la crisis se volvió *status quo*: estrategias de sobrevivencia de las familias chamulas, 1974-1998", *El ocaso de las fincas*, pp. 55-110, Jan Rus (ed.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.

Rus, Jan y George A. Collier (2002), "Una generación de crisis en Los Altos de Chiapas: los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, pp. 157-199, S. L. Mattiace, R. A. Hernández y Jan Rus (coords.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.

Sántiz Gómez, Abraham (2015), "Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIII (2): 122-134.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2010), "Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas", *Geografía Agrícola*, (44): 71-90.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez (2012), "Innovación rural campesina y diversificación de cultivos de Oxchuc, Chiapas," *Temas Antropológicos*, 34 (1): 37-62.

Siverts, Henning (1976), "Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México", *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, pp. 131-151, Fredrik Barth (comp.). México: Fondo de Cultura Económica.

Villa Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Viqueira, Juan Pedro (2002), "La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos", *Encrucijadas Chiapanecas: economía, religión e identidades*, pp. 47-74, Juan Pedro Viqueira (coord.). México: Colegio de México, Tusquets.

Wallerstein, Immanuel (1995), "The End of What Modernity?", *Theory and Society*, XXIV (4): 71-88.

CAPÍTULO V

GRUPOS FAMILIARES DE OXCHUC QUE CAMBIARON DE VISIÓN DE VIDA: 1986-2017

Resumen: Se analiza los cambios de estrategias de vida rural de seis grupos familiares en respectivos *ts'umbaletik*, a partir de las acciones colectivas, la diversificación productiva, la pluriactividad económica y la migración laboral en el periodo 1986-2017 en Oxchuc. Por medio de la Teoría Fundamentada se construyeron categorías vivas para relacionar con los conceptos teóricos de sujeto social, estrategias de vida y cambios de vida rural. El resultado muestra que los grupos familiares son sujetos sociales activos que transforman sus estrategias de vida rural y resignifican la visión de *lekil kuxlejal* (vida buena) que se traduce en un cambio sociocultural heterogéneo en el marco del sistema económico actual.

Palabras claves: grupo familiar, *ts'umbal*, acción colectiva, estrategias de vida, visión tseltal.

5.1 Introducción

En este trabajo se analizan los cambios en las estrategias de vida de seis grupos familiares a partir de diversos ámbitos y cambios en la diversificación productiva orientada al mercado, la pluriactividad económica, la migración laboral, el crecimiento poblacional, el cambio intergeneracional y la urbanización. Todos estos procesos y acciones fueron importantes en Oxchuc a partir de 1986 y resignificaron la visión tseltal de la vida: la *lekil kuxlejal* (vida buena).

Tomamos al 1986 como año parteaguas ya que es cuando fue delimitado y reconocido la *smaken k'inal ts'umbal* (tierra ocupada por *ts'umbal*)¹³⁰ por parte del Comisariado de Bienes Comunales y miembros del Ayuntamiento municipal para disminuir las tensiones sociales generadas por las dificultades en el acceso a la tierra comunal. Asimismo los oxchuquenses¹³¹ lidiaban un conflicto interno entre los grupos denominados “democráticos” y “vanguardistas”¹³² que se originaron a partir de las luchas sindicales e ideologías políticas de los profesores bilingües.

Estas nuevas ideologías vinieron a contradecir los consejos de los ancianos y los elementos nucleares de la visión¹³³ de *lekil kuxlejal*. Las disputas por el poder municipal desvirtuaron la vida colectiva del *ts'umbal*, y muchos jóvenes profesionistas se convirtieron en “intermediarios del Estado”. Los ancianos argumentan que los jóvenes “se echaron a perder” porque se desviaron de los principios de *lekil kuxlejal*. Debido a esto, a finales de 2015 se generó un movimiento sociopolítico en el municipio y los líderes hablan de un “abrir de ojos y oídos” para despojarse de la política partidista y exigen respeto a la libre determinación del pueblo para elegir sus servidores.

La historia oral demuestra que a mediados de los años ochenta las familias de Oxchuc iniciaron una diversificación productiva orientada al mercado, ya que la apertura de carretera en las comunidades de Tzay, Tzontejalá y otras, facilitó la transportación de productos y de personas, hizo crecer la pluriactividad económica, la migración laboral y las relaciones con las ciudades.

¹³⁰ Un *ts'umbal* es un conjunto de grupos familiares que tienen un misma semilla u origen, con identidad colectiva y territorio delimitado para diferenciarse de otros grupos.

¹³¹ El gentilicio popular de Oxchuc es oxchuqueros, en términos académicos es oxchuquenses, también se conoce como los tseltales de Oxchuc, ya que el 99.7% de la población habla la lengua tseltal-maya.

¹³² Los democráticos gobernaron en el periodo 1983-1985, aunque perdieron poder en 1986-1987 ante los vanguardistas, pero recuperan el gobierno municipal en 1987-1988 por medio de una movilización social. A partir de 1989 los vanguardistas retomaron el poder político municipal hasta su debilitamiento en 2010 por otros partidos políticos.

¹³³ La visión es la capacidad de visualizar, imaginar y actuar con cambios para alcanzar ciertos resultados adecuados que el estado anterior.

Como muchas tierras en México los *ts'umbaletik* (plural del *ts'umbal*) enfrentan minifundización¹³⁴ asociada con el crecimiento demográfico de jóvenes varones y la forma de heredar la tierra. En el siguiente cuadro se muestra que desde 1980 se ha duplicado la población del municipio. Desde 2010, si se distribuyera por igual la tierra, le tocaría menos de una hectárea a cada persona, situación que limita la actividad productiva del *ts'umbal*.¹³⁵ Sin embargo, se aclara que en casi todos los *ts'umbaletik* solamente los hombres reciben herencia de tierra, hecho que ha moderado un poco la minifundización.

Cuadro 03. Densidad población del municipio de Oxchuc, 1980-2017

Años	Cantidad de población	Habitantes por Km²	Hectárea por habitantes
1980	24, 879	59.54	1.67
1990	34, 868	83.45	1.19
2000	37,887	90.67	1.10
2010	43,350	103.74	0.96
2015	46,516	111.32	0.89
2017	48,126	115.17	0.87

Nota: se consideró la extensión territorial de 417.852 Km²

Fuente: Elaboración propia, con datos censales de INEGI de 1980-2017.

En 2015 las carencias principales por viviendas fueron: 71% sin agua entubada, 35% con piso de tierra y 12% sin electricidad. En este mismo año Oxchuc tenía un “grado de rezago social alto”, de acuerdo con la medición de pobreza a nivel municipal el 93.5% de la población se encontraba en situación de pobreza, el 62.0% en pobreza extrema y más de la mitad de la población total tenía carencia por acceso a la alimentación.¹³⁶

¹³⁴ Los seis *ts'umbaletik* estudiados están ubicados en el núcleo agrario de Bienes Comunes Santo Tomás, que representa el 80.96% de la extensión territorial del municipio. La mayoría de la población cuenta con 3 hectáreas de tierra.

¹³⁵ En 2010 Oxchuc era uno de los 20 municipios más pobres de Chiapas, el quinto lugar en la pobreza alimentaria, el sexto en la pobreza de capacidades y noveno en la pobreza patrimonial a nivel estatal.

¹³⁶ Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), 2016, con datos de INEGI y CONEVAL 2010 y 2015, disponible en: http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2016/Chiapas_064.pdf.

En el mismo año 2015 el municipio tenía 116 comunidades y 147 localidades,¹³⁷ 145 de ellas eran rurales (con menos de 2,500 habitantes), 70 de ellas tenían “mayor grado de rezago social”, como Tsajaloc’och, El Tzay, Temax y Santo Domingo, lugares donde habitan los grupos familiares investigados.¹³⁸ En este mismo año la mitad de la población de Oxchuc tenía 17 años o menos y por cada 100 personas en edad productiva (15 a 64 años), había 93 en edad de dependencia (población menor de 15 años y mayores de 64 años).

Estos datos indican un crecimiento demográfico acelerado que repercutirá en la demanda de más recursos y servicios. En 2017 un investigador de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) indicó en una entrevista que Oxchuc es una zona endémica del tracoma, conocida como “enfermedad de la pobreza”. Los factores asociados al proceso de esta enfermedad son: falta de agua, higiene deficiente y pobreza extrema.¹³⁹

En estas difíciles condiciones de vida, este trabajo atiende la siguiente interrogante, ¿cómo han cambiado las estrategias de vida de los grupos familiares en sendos de los seis *ts’umbaletik* en el periodo de 1986-2017? Para responder, primero, se describe el *ts’umbal* y su territorio; segundo, se analizan los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares; tercero, se concluye que estos cambios resignificaron¹⁴⁰ la visión de *lekil kuxlejal* y se analiza como un cambio sociocultural generado por los sujetos sociales activos.

¹³⁷ Una localidad está más alejada del centro comunitario donde se ubica la escuela, la clínica, la tienda comunitaria y la agencia auxiliar municipal. La comunidad Tzontejalá tiene más de cinco localidades y se conocen como barrios. Una localidad puede estar conformada por varios *ts’umbaletik*, por ejemplo la localidad Temax de Tzontejalá aglutina los *ts’umbaletik* *K’ujul*, *K’ankujk’*, *Akux*, *Ch’ikoj* y *Muxan*.

¹³⁸ Solamente había 2 localidades urbanas que tenían más de 2,500 habitantes: cabecera municipal con 6,675 y Yochib con 3,722 habitantes. Las localidades que tenían menos de 500 habitantes representaban el 44%, y 23% de 500 a 1500 habitantes, estas dos representaban el 97% del total de las localidades.

¹³⁹ Información obtenida de: <https://www.lajornadamaya.mx/2017-04-28/Desmiente-investigador-que-se-haya-eliminado-el-tracoma-en-Oxchuc> (consultado el 15/03/2018).

¹⁴⁰ Resignificar es un acto que transforma la realidad y su definición, por lo tanto, la acción está en función de aquello que es comprendido y definido por el sujeto social en el transcurso del tiempo.

Por medio del Método Comparativo Constante (MCC) se relacionaron las categorías vivas¹⁴¹ y los conceptos teóricos como indica la Teoría Fundamentada (TF). El enfoque metodológico fue cualitativo, con un proceder inductivo, donde el diario de campo sirvió para registrar la información en lengua tseltal, identificar las categorías vivas y sistematizar la información. La observación directa y la entrevista dirigida sirvieron para construir la historia oral de 1986-2017; se entrevistaron ancianos, padres de familia, migrantes, profesores y estudiantes de los seis grupos familiares entre 2014 y 2018.¹⁴²

Los seis *ts'umbaletik* fueron elegidos sin muestreo estadístico, los criterios que se consideraron fueron: *ts'umbaletik* como ejemplos representativos de Oxchuc, un grupo familiar típico de cada *ts'umbal* (de ahí la expresión de seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*), familias alejadas y cercanas a la cabecera municipal o centro urbano, relación adecuada con las familias y características socioproductivas similares.

5.2 Grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*

El *ts'umbal* como categoría viva tiene un significado profundo, proviene del término *ts'un* (*sembrar*) y *ts'unub* (semilla); el término de *jts'umbal* (mi semilla) explica el significado del *ts'umbal* como la semilla de un grupo de personas relacionado con la naturaleza, el territorio y el cosmos que comparte una identidad para diferenciarse de los otros grupos. La expresión de *slum sk'inal ts'umbal* (territorio del *ts'umbal*) se refiere a un lugar vivo y vivido donde se construye la coexistencia de los grupos familiares, siendo esta la noción tseltal básica de la *kuxlejal* o vida (Sántiz, 2015).

¹⁴¹ Estas categorías se desprenden del vivir cotidiano de las familias, forman parte del conocimiento vivido y permanecen sensibles a la realidad estudiada (Raymond, 2005).

¹⁴² Hubo un riguroso control reflexivo de la subjetividad propia del investigador que actúa sobre las preconcepciones, los intereses personales y las intuiciones, los cuales no deben eliminarse sino controlarse, ya que la relación intersubjetiva permite apreciar los conocimientos sobre la vida cotidiana y captar la huella de los otros para situar las propias condiciones, visiones y saberes de los sujetos entrevistados.

Un grupo familiar se concibe como un sujeto vivo, activo y colectivo; vivo en el sentido de que tiene una semilla de vida vinculada a la naturaleza (tierra, montaña y seres) donde se restaura y se corrige la vida en sentido sistémico, espiral y dinámico. Cuando un grupo familiar no mantiene relación adecuada con el territorio del *ts'umbal* tiene problemas para su reproducción, los hijos se enferman y los cultivos no prosperan.

Un grupo doméstico conformado por padre, madre e hijos no actúa por sí mismo, sino toma decisiones a partir de los consejos de los ancianos. Un grupo familiar es un conjunto de grupos domésticos orientados por un anciano consejero del *ts'umbal*; es portador del comportamiento, identidad, experiencia y visión de vida de su *ts'umbal* ante la comunidad y el pueblo; puede ser reconocido como los rebeldes, los de carácter fuerte, los políticos y entre otros calificativos que reflejan identidad colectiva. Por estos elementos, un grupo familiar funge como un sujeto social activo y colectivo de cambios de estrategias de vida.

Los *ts'umbaletik* de Oxchuc se agrupan principalmente en cuatro apellidos: 42 pertenecen al apellido Sántiz, 40 al Gómez, 16 al López, 11 al Méndez, 1 al Díaz, 1 al Encinos y 1 al Rodríguez. En total suman 112 *ts'umbaletik* y cada uno se identifica con un apellido tseltal, una identidad colectiva y un territorio delimitado. El nombre de cada *ts'umbal* tiene un significado asociado a la naturaleza y universo (ver cuadro).

Cuadro 04. *Ts'umbaletik* de Oxchuc por apellidos y significados

No.	Sántiz	Gómez	López	Méndez
1	Akino (Aquino)	Akux (ajo)	Balte' (trozo)	Ch'ixna (casa de espina)
2	Banaj (tapanco)	Alon	Bel	Akilan (zacatal)
3	Barsen (pinto)	Chabin (cera)	Ch'ijk' (cuña)	On (aguacate)
4	Bobil (cortado)	Ch'ich'el at	Ch'ikoj (acuñado)	Tsemen (elefante)
5	Ch'elab (tronco)	Ch'ilub (flecha)	Core	Chichol (tomate)
6	Chitam (cerdo)	Chim bak (rodilla)	Junak (zacate)	Xuchib (hilandera)
7	Ch'ul it (recto)	Chul o ch'ul	K'anaj (casa)	Konkixtal (ir y venir)

	sagrado)	(sagrado)	vieja)	o ambulante)
8	Konte' (mi aguacate)	Expin (corona de espina)	Kárkuma	Waktak'in (seis centavos)
9	Ijch'in	Ichil ok (tomatillo)	Kukay (luciérnaga)	Mentes (tuza)
10	Jolbaj (cabeza de tuza)	Jol Wakax (cabeza de vaca)	Kulanto (cilantro)	T'ul (conejo)
11	K'aal (sol)	Jolchij (cabeza de venado)	Mucha	Lawux (clavo)
12	Kankuk	K'oj	Munus	
13	K'ank'ujk (camisa amarilla)	Konsal o Kontsal	T'iw o K'iw (llenado)	
14	Kituk	Kulel (punta de chayote)	Wakax (vaca)	
15	Kojt'om (tejón)	K'ulub (chapulín)	Xampil (zanja)	
16	K'ujul (encorvado)	Me'mut (gallina)	Yewan (su boca)	
17	K'ux (dolor)	Mena (madre de casa)		
18	Lek' (lamer)	Molo		
19	Yuba (yuca)	Molox		
20	Kon o Kom (corto)	Owa'		
21	Murino (suerte)	Mulex (morales)		
22	Muxan	Nich (flor)		
23	Pej (mecapal)	Nimael (punta de chilacayote)		
24	Poket (olla de boca grande)	Pelex		
25	Santisetik	Peres (pérez)		
26	Solel (cruzar)	Pul (retoño)		
27	Sopa	Sabin (comadreja)		
28	Soten (sonaja)	Sakjol (cabello o cabeza blanca)		
29	Tenteman (herrero)	Tonchan (huevo de serpiente)		
30	Wax (coyote)	Ts'ej (rata de monte)		
31	Werkis	Tsima (jícara)		
32	Wok	Wajch' (rama)		
33	Xetnaj (media casa)	Waskis (Vázquez)		
34	Yemuk (boca grande)	Wen		
35	Pale (padre o cura)	Wenex o wentex (calzoncillo)		
36	Nujk' ni (cuero de nariz)	Xun komex		
37	Ts'it (limpiar con el dedo)	Yol (medio o centro)		
38	Antun (pescadito)	Kurus (cruz)		
39	Xulik (carrizo)	Bet (deuda)		
40	Perino (Cabestro)	Luna (luna)		

	o correa de freno)			
41	Ch'ail (humo)			
42	Bok (verdura)			
	También existen un Ties (¿) de apellido Díaz, Entzín (¿) de Encinos, Pom (incienso) de Rodríguez.			

Fuente: Construcción propia con la información de campo.

Cabe recordar que cada *ts'umbal* tiene una profundidad sociocultural, pero no de una distribución homogénea del territorio y refleja una organización forjada a los alcances de los grupos familiares. Para una comprensión profunda de un grupo familiar dentro del *ts'umbal* se presenta el árbol genealógico del *ts'umbal K'ujul*.

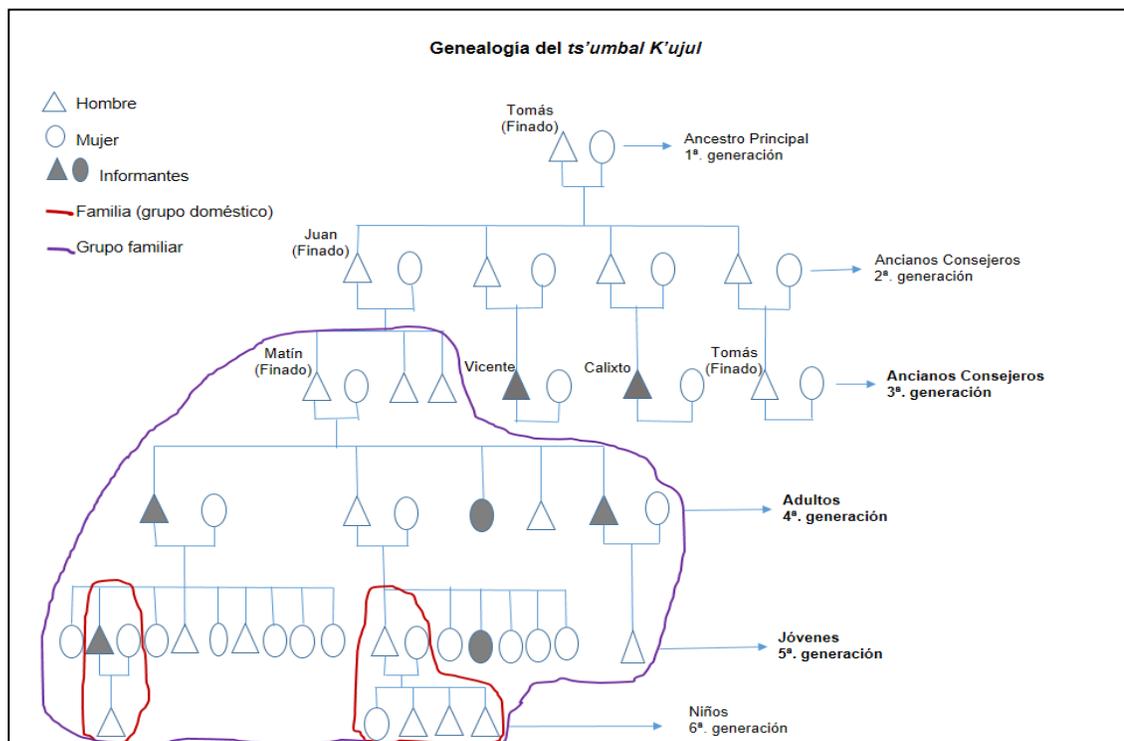


Figura 05. Estructura genealógica del *ts'umbal K'ujul*. (Elaboración propia con información de campo).

En el esquema anterior el Ancestro Principal es asignado primera generación, los Ancianos Consejeros finados como segunda generación y los Ancianos

Consejeros que tienen setenta años en 2018 son asignados tercera generación (algunos fueron informantes claves). Las tres generaciones de esta investigación comprenden los Ancianos Consejeros, los Adultos (como padres de familia y algunos consejeros) y los Jóvenes que varios ya tienen esposa e hijos (son grupos domésticos). Los Niños como sexta generación no fueron el objetivo directo de esta investigación.

Estos grupos domésticos de los jóvenes (en la Figura 1 están enmarcados de rojo), no se han desligado de sus padres, abuelos y bisabuelos que son los Consejeros, en conjunto establece la relación intergeneracional de los Jóvenes, Padres y Ancianos consejeros que se ha denominado “grupo familiar” del *ts’umbal* (en la Figura 1 está encerrado de morado), “grupos familiares en sendos *ts’umbaletik*” en plural. Para Robichaux (2007) esto es un grupo de patrilinea limitada.

Existen varios “grupos familiares” en un *ts’umbal* y están encabezados por uno o dos Ancianos Consejeros. Un *ts’umbal* puede ser un grupo agnaticio (Robichaux, 2007), sin embargo, lo que se analiza del *ts’umbal* son sus relaciones y acciones sociales como sujeto social que transforma estrategias de vida y resignifica la visión de *lekil kuxlejal*.

Para esto se presenta la ubicación de los seis *ts’umbaletik*. *K’ujul* (Encorvado), *Expin* (Corona de Espina) y *K’ulub* (Chapulín) se ubican en la microregión *k’ixin k’inal* (tierra templada) productora de café, los primeros dos aún no cuentan con servicio de carretera. El *ts’umbal Ch’ixna* (Casa de espina) está ubicado en la microregión *sikil k’inal* (tierra fría) productora de maíz y frijol. El *ts’umbal Akino* (Aquino) habita en la microregión más fría de Oxchuc, ubicado a unos 5 kilómetros de la cabecera municipal. El territorio del *ts’umbal Akux* (Ajo) colinda con la cabecera municipal y tiene acceso a más servicios urbanos.

Una de las acciones generadas por los *ts’umbaletik* que ha cambiado las estrategias de vida a los grupos familiares es la movilidad poblacional y territorial. Los seis *ts’umbaletik* investigados tienen grupos familiares ubicados en diferentes lugares de Oxchuc y reconocen un Ancestro Principal y un lugar

de origen ancestral. La historia oral da a conocer que el Ancestro Principal del *ts'umbal K'ulub* está enterrado en la comunidad Cruzton, antes de 1986 sus ancianos y grupos familiares se movieron a las comunidades de El Tzay, Gloria Tiakil, Tzontejalá y ejido Rosario, Ocosingo, donde se han establecido actualmente.

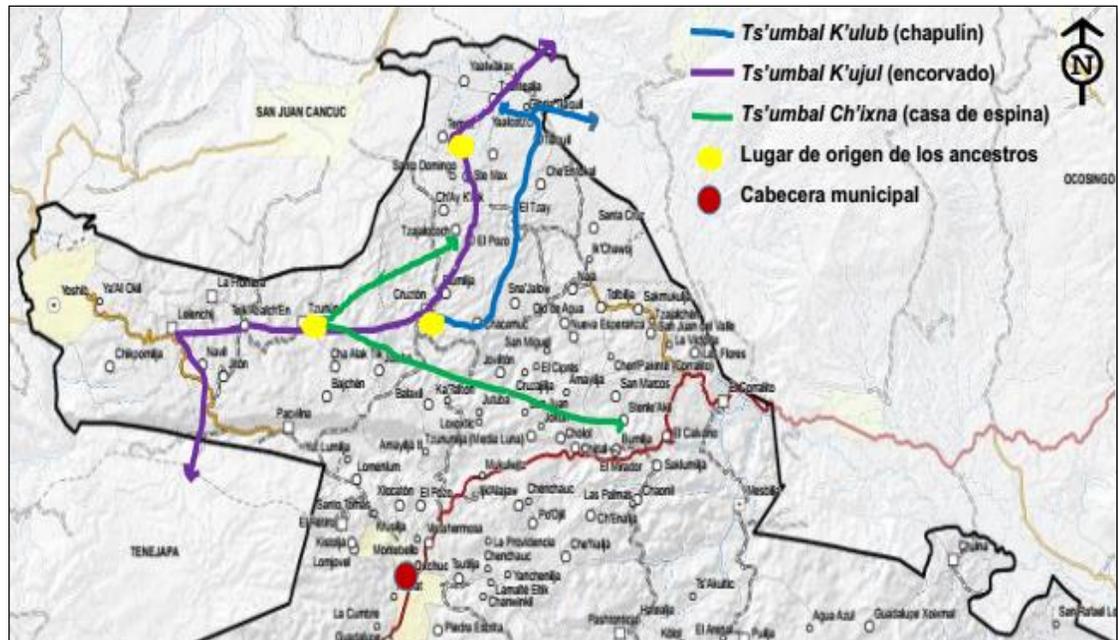


Figura 06. Movilidad territorial de los *ts'umbaletik* de Oxchuc.
(Elaboración propia a partir de datos de campo y mapa del Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas, 2011 e INEGI, 2010).

Los Consejeros del *ts'umbal K'ujul* coinciden en que su Ancestro Principal está enterrado en la localidad Temax, a partir de allí unos miembros se movieron hacia la microregión templada de Tzontejalá, hasta llegar al ejido San Juan del Río, Ocosingo, otros se movieron hacia las comunidades de Cruzton, Pacbilna, Lejemchij, Tejk'abalch'en y hasta Naranja Seca, Tenejapa. Los del *ts'umbal Ch'ixna* aseguran que su Ancestro Principal está enterrado en la comunidad Tzunun, pero varios grupos familiares se movieron a las comunidades Tsajaloc'och y Bumilja (ver Figura 2). Los otros tres *ts'umbaletik* creen que

donde viven actualmente allí estuvieron sus ancestros y también tuvieron movilidad.

Mientras más miembros varones tenía un *ts'umbal*, crecía poblacionalmente y había más grupos familiares que se movilizaban, en efecto había más fuerza de trabajo para ocupar más tierra. La movilidad interna en el municipio terminó en 1986 por la delimitación del territorio de cada *ts'umbal*, aunque continúa la movilidad poblacional hacia otros municipios y ciudades por la migración laboral que más adelante se analiza.

Esta movilidad del *ts'umbal* se explica con la metáfora de rizoma que es una conexión constante que se ramifica a sí misma y tiene un centro principal que se diluye en el transcurso del tiempo. En un rizoma hay lugares cambiantes e identidades móviles y diversas, sin embargo, cada ramificación de rizoma muestra resiliencia colectiva, es decir, la condición colectiva (del *ts'umbal*) para sobreponerse a situaciones masivas de adversidad y construir sobre ellas cambios de estrategias para superar las dificultades, aunque con muchas diferencias por la heterogeneidad sociocultural.

5.3 Territorio del *ts'umbal* en las estrategias de vida

Cada *ts'umbal* conformó su territorio y los grupos familiares construyeron estrategias de vida vinculados con el territorio y otros grupos que causaron la movilidad poblacional como un Consejero describe:

Había dos ancianos *ch'ixnaetik* que se fueron a vivir en la comunidad Bumilja donde nuestros abuelos habían ocupada otra tierra. El problema es que aquí [en Tsajaloc'och] se enfermaban mucho y morían sus hijos, ya que no tuvieron buena relación con la tierra y los cerros, por eso se cambiaron de lugar. La tierra de nuestros ancestros no se abandona, de ahí está arraigada la vida (07-07-2016).

Lo que se conoce como *smaken sk'inal chichmamtik* (la tierra ocupada por nuestros ancestros) son pedazos de tierra que se ocuparon antes de 1986. Con

el paso del tiempo los grupos familiares establecieron estrecha relación con la tierra y se convirtió en *slum sk'inal ts'umbal* (territorio de nuestro *ts'umbal*), pero por razones productivas se reorganizó este territorio como un Consejero del *ts'umbal* narra a continuación:

con mi familia teníamos tierra en *Yax ak*, pero mi abuelo no pudo ocupar con la milpa, pero sí pudieron otros compañeros. Había otra tierra en *K'ot ja* donde algunos compañeros *k'ulubetik* [chapulines] aún tienen tierra. Yo no pude ocupar la tierra con la milpa porque empecé a trabajar más en el cafetal. En *Sts'ajk' k'inal* (frontera) mi padre tenía otra tierra que dificultó cultivarla por la lejanía, algunos compañeros mantuvieron su tierra pero finalmente vendieron a los *moloetik* y *expinetik* [familias de otros *ts'umbaetik*] que viven cerca de allí (24-07-2016).

Por medio de la fuerza de trabajo de los ancianos se fortaleció la estrategia de vida centrada a la milpa, pero después de 1986 varios grupos familiares se enfocaron más al cafetal, comercio y vendieron las tierras alejadas de las casas. Un Consejero recuerda:

los abuelos ocuparon tierras por medio de *spul sk'ab* (parcela retoñada por cultivar con las manos) de los abuelos. Por eso las líneas que marcan las colindancias del territorio de cada *ts'umbal* no son rectas sino curvadas, ya que marcan las huellas de la *spul sk'ab* por eso se respeta mucho el trabajo de los abuelos, pero esto terminó en 1986 cuando sacamos croquis de nuestra tierra (24-07-2016).

La delimitación del territorio de cada *ts'umbal* disminuyó la tensión social entre *ts'umbaetik* y los Ancianos Consejeros tuvieron más tarea para vigilar sus respectivos territorios. En 1986 cada *ts'umbal* se organizó para gestionar su croquis territorial, determinado por el Comisariado de Bienes Comunales en coordinación con el Ayuntamiento Municipal como una forma de organización y distribución de la tierra comunal.

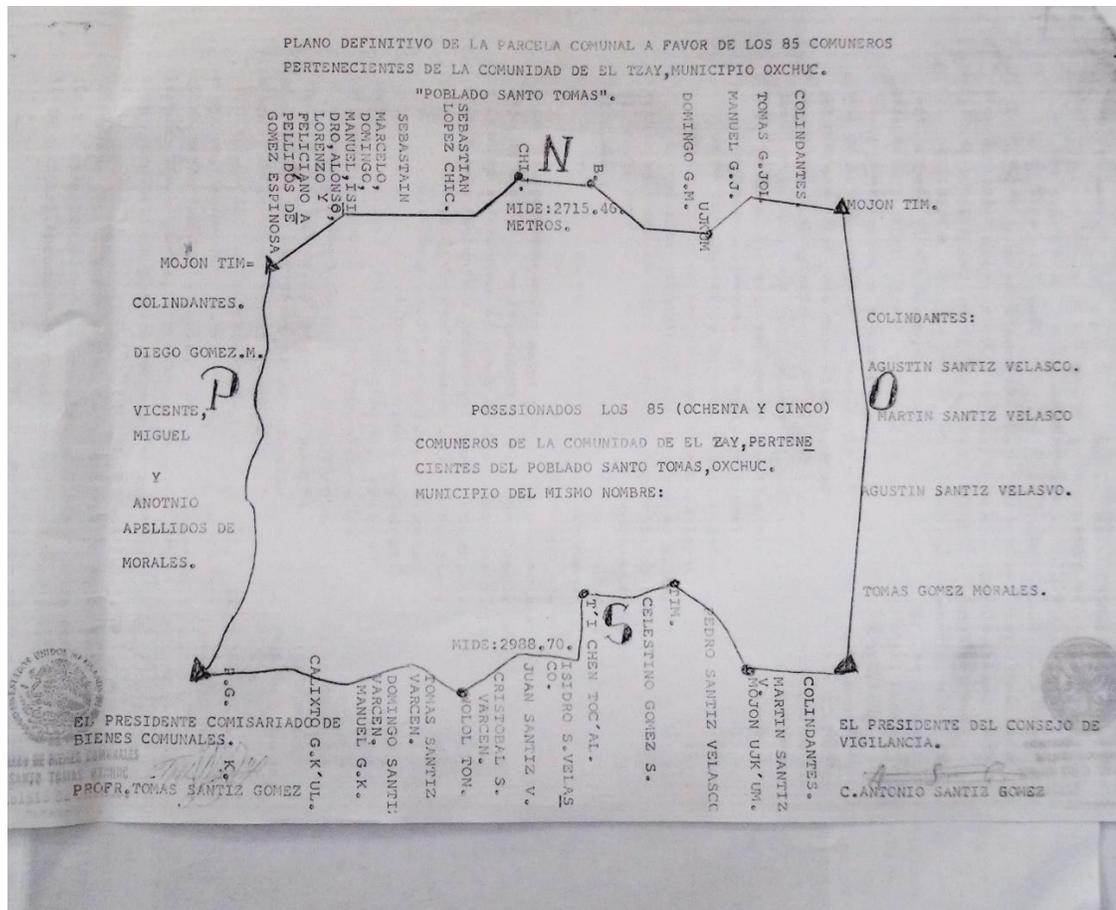


Figura 07. Croquis territorial del *ts'umbal K'ulub*. (Acta de posesión material de la parcela comunal de *ts'umbal K'ulub* de la comunidad El Tzay, Oxchuc, otorgada en 1986)

El territorio del *ts'umbal K'ulub* se reconoció por medio del “acta de posesión material de la parcela comunal” con 85 miembros o comuneros posesionados, sin contar jóvenes, niños y mujeres. Los de Bienes Comunales y junto con los consejeros y miembros adultos del *ts'umbal*, realizaron un recorrido alrededor del territorio y, en presencia de los representantes de los *ts'umbaletik* colindantes, ratificaron los mojones y los límites para tener legalmente la posesión de la parcela y el croquis de la misma que generalmente es resguardado por uno de los ancianos consejeros del *ts'umbal* (Sántiz, 2015).

La organización territorial por *ts'umbal* es otra acción importante de los grupos familiares que ha incidido en los cambios de estrategias de vida. Un consejero *K'ujul* narra:

nosotros sacamos un croquis de nuestro territorio, fue necesario distribuir la tierra por familia para que no haya pleitos entre nosotros. Para esto primeramente nos reunimos los principales y los hijos varones que ya estaban casados, juntamos dinero y maíz para alimento, después invitamos a las autoridades de Bienes Comunes. Cuando nos reunimos definimos la cantidad de tierra que nos toca por familia, diferenciamos ancianos, adultos casados y jóvenes con espíritus de entendimiento. Los de Bienes Comunes fungieron como testigos y los colindantes firmaron su visto bueno en el croquis (02-06-2008).

Por medio de las normas orales, los ancianos consejeros de cada *ts'umbal* se organizaron y distribuyeron la tierra entre sus miembros como se describe a continuación.

Los ancianos determinaron otorgar 2 hectáreas de tierra a los *mach'atik ayix xch'ulel* (jóvenes con espíritu de entendimiento). Cada uno de los jóvenes casados recibió 2 hectáreas, más otro pedazo para leña, poste y madera. Mientras cada anciano tuvo 3 hectáreas por el reconocimiento de su esfuerzo de trabajo. Los niños y las mujeres no recibieron tierra (02-06-2008).

De acuerdo con el “acta de posesión material de la parcela comunal” del *ts'umbal K'ujul*, en abril de 1986 había 14 comuneros adultos a quienes recibieron tierra. Los diez adultos que estaban casados cooperaron con mil pesos, los cuatro jóvenes aportaron quinientos pesos cada uno. En la siguiente figura aparecen los nombres de los posesionados, los colindantes, las referencias del mojón y las medidas del territorio.

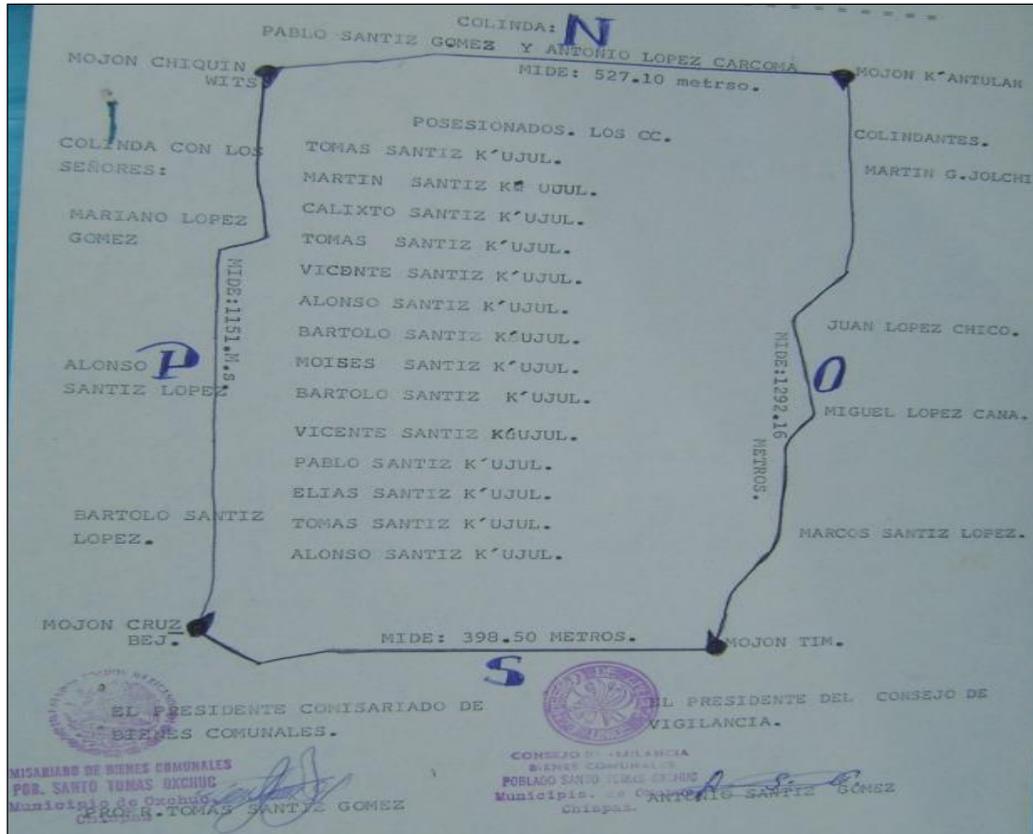
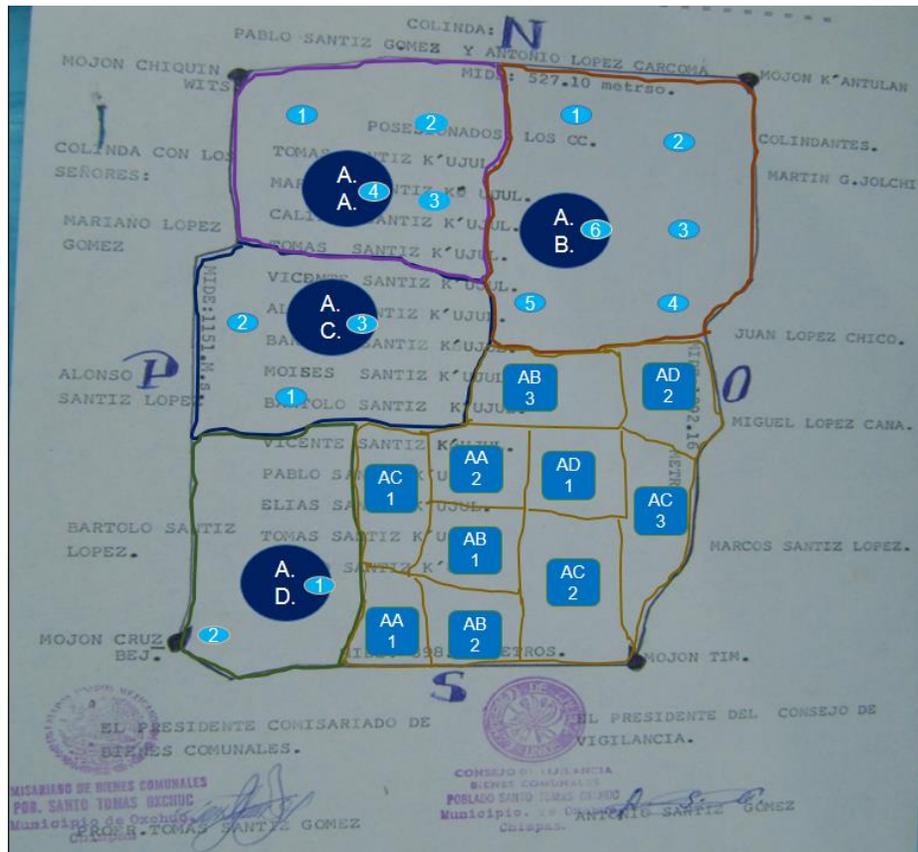


Figura 08. Croquis territorial del ts'umbal K'ujul
(Fotografía del documento resguardado por el anciano Tomás K'ujul).

Los jóvenes sin espíritu de entendimiento y niños no cooperaron y tampoco recibieron tierra, son quienes tienen poca tierra en la actualidad, ya que dependieron de la bondad de sus padres y de la cantidad de hermanos varones, actualmente muchos prefieren migrar en lugar de cultivar la poca tierra que tienen como única herencia.

Retomando el croquis anterior, se señala la ubicación de las casas de los cuatro Ancianos Consejeros del ts'umbal K'ujul y la cantidad de hijos varones de cada uno de ellos. El Anciano que tenía más hijos varones con espíritu de entendimiento en 1986, obtuvo más pedazos de tierra. En la Figura 5 se señalaron con cuadrillos de azul cielo. El Anciano Consejero con clave AA tienen hijos indicados con AA1, AA2 (no hubieron pedazos de tierra para hijos de AA3 y AA4, ya que representan hijos sin espíritu de entendimiento o niños).



Nota: La ubicación de los cuatro Ancianos Consejeros se señalan con AA, AB, AC y AD, esferas de azul marino. En el entorno de la esfera AA se encuentran cuatro óvalos de color celeste que representan los cuatro hijos varones del Consejero. En la esfera AB existen seis óvalos que representan seis hijos varones (es el Consejero que tiene más hijos); mientras en la esfera AC existen tres óvalos; y en la AD solamente hay dos óvalos.

Figura 09. Hijos de Ancianos Consejeros del *ts'umbal K'ujul*. (Elaboración propia con información de campo).

También se señalaron AB1, AB2 y AB3 que representan tres pedazos de tierra del Anciano Consejero representado con AB. Se sigue la misma lógica con AC1, AC2 y AC3, asimismo los hijos representados con AD1 y AD2 del Anciano Consejero AD que recibieron pedazos de tierra. En total fueron diez hijos varones de los cuatro Ancianos que fueron parte de los 14 comuneros poseionados en 1986 en el territorio del *ts'umbal K'ujul*.

Cada Anciano Consejero ha conformado un grupo familiar, mientras existen más varones hay más grupos domésticos que demandan tierra. El Anciano Consejero representado por AB de la figura anterior tiene seis hijos varones que

luchan para adueñarse de pedazos de tierra de los Ancianos representados por AD y AC, son tan importante los hijos varones para asegurar la herencia de tierra. Si un adulto no logra tener hijo varón suele ser redistribuido su tierra y entra en riesgo su reproducción social (Bourdieu, 2007).

Los más cobijados de los grupos familiares son los hijos unigénitos y ultimogénitos porque reciben por herencia la tierra de sus padres, pero al fallecer un padre, ellos se responsabilizan del cuidado de la familia, se encargan de la tierra y de los servicios de la comunidad, en efecto, varios ultimogénitos han dejado trabajo y casa en la ciudad.

La distribución territorial por *ts'umbal* se originó de las políticas operadas por las instituciones agrarias, económicas y culturales que son planeadas desde el gobierno (Sewell, 2005), pero son los sujetos sociales activos, como los *ts'umbaletik*, que resignifican tales políticas desde la visión de *lekil kuxlejal*.

5.4 Acciones colectivas que cambian estrategias de vida

El sujeto social principal de las estrategias de reproducción es la familia, “que actúa como una especie de sujeto colectivo y no como un simple agregado de individuos” (Bourdieu, 2002:17). En otras palabras son los grupos familiares que generan acciones colectivas para construir cambios de estrategias de vida,¹⁴³ notables en diferentes puntos del ciclo de vida del grupo familiar y dependen de los resultados de estrategias alcanzados anteriormente a estos puntos.

Las acciones de cambio se definen en el territorio del *ts'umbal*, el comisariado de Bienes Comunales dice: “la gente está organizada por linajes o clanes y toman acuerdos entre sus miembros para resolver los problemas sobre tierra” (09-02-2008). El *ts'umbal* como sujeto social resuelve diversos problemas en su territorio. Un anciano consejero aclara:

¹⁴³ Esta es “un conjunto de acciones y prácticas realizado por grupo familiar que se transforma en el transcurso del tiempo por las condiciones y disposiciones de capitales que establecen relaciones de poder diferenciadas y reproducen las prácticas sociales” (Bourdieu, 2011:38).

como *k'ujuletik* (los encorvados) entre todos nos apoyamos y no buscamos problemas con otros. Pero hay algunos que buscan problemas, modifican los mojones y los linderos del territorio. Para su arreglo los ancianos invitan a la persona para que deje de provocar pleitos, pero si no entra en razón, entonces acudimos con las autoridades de la comunidad, si es muy grave el problema vamos ante las autoridades de Bienes Comunales en el municipio (02-06-2008).

Una forma de resolver los problemas es por medio de *ya jtabeyba jkot'antik* (ajuste de nuestros corazones o reconciliación). El Comisariado de Bienes Comunales explica:

los problemas que tenemos en las comunidades se solucionan reconciliando a las personas. Tenemos más problemas sobre los mojones y límites de tierra de cada clan y familia. Normalmente aclaramos a nuestra gente que deben esperar 8 días para que se calmen los ánimos y buscar la reconciliación que es la más sana y menos costosa. En la reconciliación nosotros damos el visto bueno y queda resuelto el problema (09-02-2008).

Los Ancianos Consejeros son respetados por sus experiencias para solucionar problemas, son reconocidos por su comportamiento y servicio a la comunidad; es el *tak'uywanej* (consejero) o el *wolwanej* (unificador o líder) que enseña y guía a los adultos, jóvenes, niños y mujeres hacia la *lekil kuxlejal* (vida buena). Pero esta vida no es armónica, en el *ts'umbal K'ujul* una mujer estuvo casada con un varón del *ts'umbal Ch'ijk'* (Cuña) durante treinta años, como no tuvieron hijos varones, cuando murió su esposo fue desterrada. Dos varones solventaron los gastos para los alimentos y otras cosas que sirvieron para el entierro y ellos ocuparon el pedazo de tierra del difunto. La mujer regresó a su *ts'umbal* para pasar el resto de su vida en la casa de su hermano.

La mujer, al tener hijo varón, restaura el *ts'umbal* de su esposo. Los ancianos enseñan a las niñas que no pertenecen al territorio de su *ts'umbal*, ya que el *ts'umbal* proviene del varón. Las mujeres se encargan de reproducir la semilla de su esposo. En el *ts'umbal Expin* una mujer y con sus hijos pide herencia de

tierra a cambio del cuidado que dio a su padre cuando estuvo enfermo, ya que el tío de ella (hermano de su padre) no quiso encargarse. Sin embargo, la norma oral del *ts'umbal* no permite tener herencia de tierra a la mujer.

En el *ts'umbal* hay jerarquías y tensiones, pero se desvanecen cuando se toman acciones colectivas para la defensa del territorio. Appendini y Nuijten (2002), han dicho que las relaciones de poder local, como las del *ts'umbal*, están vinculadas a las configuraciones de poder más amplias que reproducen las obligaciones ideológicas y políticas a las cuales están relacionadas la sociedad rural. Collier (1976:251) decía que, “las características sociales y culturales distintivas de los grupos *familiares* exigen explicaciones, que tomen en cuenta las interacciones de los grupos con un panorama social más vasto”.

Lo anterior se refleja en las acciones colectivas de resistencia a los proyectos de urbanización que operan los intermediarios del gobierno. Estas acciones del *ts'umbal* generan rupturas a nivel comunitario y municipal como un líder del *ts'umbal Ch'ixna* dice:

cuando solicitamos la carretera de Tzunun a Tsajaloc'och [tramo de dos comunidades] en un principio los de la comunidad Tzunun no dieron permiso, no querían regalar un pedazo de su tierra, entonces nos organizarnos como los *ch'ixnaetik* (los de Casa de espina) y decidimos cerrar la carretera de Tzunun por donde atraviesa nuestro territorio. Abrimos zanja sobre la carretera para impedir el paso de los carros y argumentamos que cuando pasó la carretera en nuestro territorio nadie nos pidió permiso y no pedimos dinero por la tierra dañada porque sabemos que la carretera es para beneficio de todos. Entonces los habitantes de la comunidad Tzunun realizaron una reunión urgente, acordaron darnos permiso para la apertura de nuestra carretera. Solamente entregamos algunas rejas de refrescos para agradecer a la comunidad (10-01-2018).

La comunidad Tzunun aglutina varios *ts'umbaletik* y fue manejada por intereses políticos del municipio, por eso se opuso a la apertura de la carretera. Mientras la comunidad Tsajaloc'och fue fundada en 2011 por los consejeros y líderes del *ts'umbal Ch'ixna* (Casa de espina). Esta fue una acción colectiva de un *ts'umbal*

contra una comunidad manipulada por intereses políticos. Los proyectos de “desarrollo” y de urbanización del gobierno generan desconfianza como un anciano *K’ujul* explica:

Hubo una ocasión que un líder de la comunidad gestionó una olla de agua que sirve para captar y almacenar agua de lluvia. El proyecto ya estaba aprobado, pero faltaba el terreno y vieron que en nuestro territorio había uno. Entonces nos reunimos para platicar y tomar una decisión: acordamos no permitir esta construcción para que el gobierno no entre en nuestro territorio. Eso fue lo que dijimos en la asamblea del barrio. Los gestores del proyecto nos trataron de convencer, pero no aceptamos y la obra se canceló (23-07-2016).

No todos los proyectos del gobierno se interpretan para *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida). Varios miembros de los seis grupos familiares entrevistados saben que los programas de asistencia social del gobierno amenazan el territorio y estos consideran como estrategias de cambio discreto o sigiloso, aunque cada *ts’umbal* toma acciones colectivas para la defensa del territorio.

Mientras los grupos familiares miembros de cada *ts’umbal* diluyen sus diferencias, tensiones y conflictos internos por medio del principio de *ya tabeyba jkot’antik* (ajuste de nuestros corazones”) o reciprocidad. Todo desajuste es ajustado. Esto es un principio de *lekil kuxlejal*, pero no se aplica con los actores sociales externos o gobierno.

5.5 Cambios productivos del *ts’umbal*

Los grupos familiares en sendos *ts’umbaletik* transforman sus estrategias de vida por medio de la diversificación productiva, ya no solamente se han limitado en la producción para el autoconsumo sino que tienen cultivos orientados al mercado abierto como el de café, aguacate y hortaliza, comunes en los *ts’umbaletik K’ujul, Expin y K’ulub*.

La diversificación productiva depende directamente de la extensión de tierra con que cuenta cada grupo familiar y la dinámica comercial depende de los servicios como la carretera, luz eléctrica y escuela que modifican el volumen del capital y las relaciones socioeconómicas. Un padre de familia del *ts'umbal K'ulub* dice: “la tierra donde nos concentramos es en Tzay por el cultivo de café, el acceso a la carretera y la escuela, pues, era difícil acarrear los productos desde las parcelas y cafetales alejadas hasta en el centro de la comunidad [donde está la escuela]” (24-07-2016).

Los padres de familia que tienen 50 años de edad en 2017 recuerdan bien las actividades productivas que realizaban en su juventud en los años ochenta para apoyar a sus familias como la milpa y el cafetal asociadas con árboles frutales y orientadas para autoconsumo. Una anciana del *ts'umbal K'ujul* recuerda:

la gente no quería producir café porque no tenía buen precio. Con mi familia buscamos la forma de conseguir los alimentos, el jugo de caña servía como azúcar, los plátanos macizos se cocía y se mezclaba con la masa para hacer más tortillas. Mi padre resguardaba el cacahuate en ollas grandes que servía cuando se escaseaba el alimento (07-10-2015).

La crisis económica de los años ochenta impactó la estrategia de vida familiar que dependía de la milpa y del cultivo de café.¹⁴⁴ Los entrevistados expresaron que hubo *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) y *wokol kuxinel* (vivir sufrido), pero en 1994 se mejoró por el incremento del precio del café. Un padre de familia y migrante dice: “tengo cafetal que me da un poco de dinero para comprar maíz y frijol. Con mi familia trabajamos duro y casi sin descanso durante el año para producir nuestro alimento” (22-08-2016).

Bonfil (1990) ha señalado que las comunidades rurales se mueven en una lógica cíclica de producción y alimentación que recompensa las variaciones de

¹⁴⁴ Rus (2012), menciona que el mercado internacional del café se cayó considerablemente en 1989, sumiendo a una situación degradante a millones de campesinos por la política neoliberal que puso fin al Convenio Internacional del Café, acuerdo que mantenía la estabilidad del precio de café. Entre 1989-1991 estuvo tan bajo el precio de este grano que muchos sustituyeron el cafetal con la milpa.

calorías y nutrientes para el cuerpo durante el ciclo anual, sin embargo el mercado de los productos, como el de café, ha incitado a la acumulación de dinero y bienes, provocando cambios sigilosos en el alma (corazón y mente) y ha generado resignificación de *lekil kuxlejal*.

Incluso después del movimiento zapatista en 1994, la plantación de magueyes que servía para elaborar lazos y mecapales, fue sustituida completamente por la plantación de café. Este hecho significa tanto cambio productivo y cambio generacional, los abuelos trabajaron con magueyes y los adultos con cafetal. Entre 1995 y 1996 varias familias ahorraron dinero en el banco y algunas compraron carros por el ingreso monetario obtenido de la venta del café. Estas se convirtieron en familias pudientes, aunque pasaron a ser dependientes de AMSA¹⁴⁵ y del precio internacional del café.

No se pretende reducir la *lekil kuxlejal* a los cálculos de rentabilidad y de ganancias económicas, pero estos, sí son necesarios para transformar las estrategias de vida; las familias rurales enfrentan las incertidumbres, se equivocan, se corrigen y aprenden juntos. La *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida) por medio de la diversificación productiva integra autoconsumo, acceso al mercado e ingreso monetario.

A finales de los años noventa los grupos familiares del *ts'umbal K'ulub* se organizaron para producir café orgánico y trataron de acceder a los nichos del mercado de competencia, pero no tuvieron éxito. Por eso en 2008 iniciaron una diversificación productiva con árboles frutales y hortalizas, orientada al mercado local y regional. Un gestor de este proyecto dice:

aquí en la comunidad [El Tzay], en primer lugar está el cultivo de café, pero en 2008 empecé a sembrar aguacate, durazno, tomate en invernadero y hortaliza para no depender de un solo cultivo. Con mi familia ya cosechamos como 40 rejas de aguacate [Hass]. Tengo como un cuarto de hectárea de

¹⁴⁵ Significa Agroindustrias Unidas de México S.A. de C.V. Tras la desaparición del Instituto Mexicano de Café (INMECAFÉ) en 1989 (fundado en 1971 para el mejoramiento del cafetal), AMSA envió compradores o “coyotes” en las regiones cafetaleras.

aguacate y me genera dinero equivalente a una hectárea de café, más o menos como 25 mil pesos anual. Mi huerto de aguacate está asociado con el cultivo de repollo y tomate. Cuando las mujeres cobran su apoyo de Prospera en la comunidad sacamos a vender nuestros productos. Es mejor trabajar con las familias del mismo *ts'umbal*, porque hay personas que solamente buscan el dinero por medio de los programas del gobierno, así tuve la experiencia con el café (17-06-2015).

El grupo familiar del *ts'umbal K'ulub* de El Tzay ha sido un ejemplo en la diversificación productiva para cambiar su estrategia de vida y su organización por *ts'umbal* ha funcionado mejor que la organización de sociedad cooperativa para la producción agropecuaria conformada en 2011 (Ramos *et. al.*, 2016; Sántiz y Parra, 2017).¹⁴⁶ El líder dice:

yo decía que mi tierra era pura roca y piedra, pero veo que en un cuarto de hectárea de tierra se puede producir aguacate, café, maíz, frijol, repollo, tomate y otras verduras. He aprendido que se necesita cultivar primero la tierra antes de sembrar cualquier cosa para tener una buena cosecha. Construí terrazas de piedra y rellené de abono, después construí tanque de ferrocemento para el microriego. Trabajé duro con mis hijos y también invité a los compañeros del mismo *ts'umbal*. Muchos no avanzan porque no quieren trabajar, lo más fácil es pedir apoyo del gobierno, o sea dinero regalado. Gracias a las experiencias de trabajo que fui a ver en diferentes lugares cambió mi forma de pensar y de trabajar (17-06-2015).

El cambio productivo requiere de “volumen y estructura del capital que las familias tienen para transmitir” (Bourdieu, 2002:17) por generaciones y para la reproducción social. Es importante precisar que el capital es definido como “trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o incorporada [...] que posibilitan la apropiación de energía social en forma de

¹⁴⁶ Este grupo familiar inició un Proyecto de Diversificación Productiva con frutales de aguacate Hass y Durazno diamante en 2008, impulsado por el Ayuntamiento municipal de Oxchuc, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e instituciones educativas como El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Autónoma Chapingo e Instituto Tecnológico de Comitán, que en 2011 avanzó en la conformación de una organización de producción agropecuaria.

trabajo vivo o de trabajo cosificado” (Bourdieu, 2001: 131). El capital es necesario para el grupo familiar. El Consejero *Akux* dice:

de la familia somos cuatro varones, dos trabajamos en el campo, uno es profesor y el otro trabaja de militar en Querétaro. Cada uno nos tocó la misma cantidad de tierra, 4 hectáreas por varón [y conservan tierras en común para la leña y para el entierro]. También cada uno tenemos lotes de tierra que compramos con nuestro esfuerzo familiar para heredar más tierra a los hijos. Yo tengo 6 hijos, 4 varones y 2 niñas, con la tierra que tengo les tocarían menos de una hectárea cada uno. En el futuro habrá más problema por la tierra, es bueno comprar más tierra, hay personas que venden su tierra porque sus hijos ya tienen trabajo en la ciudad (01-07-2016).

Sin embargo, el capital no es todo, el habitus del *ts'umbal*¹⁴⁷ ha sido tan importante para el cambio de estrategias de vida familiar. El cambio de mentalidad de trabajo se puede interpretar como cambio de habitus y de agencia que activan a los sujetos sociales.¹⁴⁸ Los tseltales se auto identifican como los *at'el winiketik* (hombres trabajadores) para transformar, corregir y restaurar sus vidas y familias. Es una actitud que ha servido para enfrentar las presiones externas del mercado libre y globalización económica.

Sin embargo, la urbanización (carreteras y escuelas), el cultivo de café, el cambio productivo, el acceso al mercado, la importancia del dinero y la organización productiva han incidido fuertemente en la mentalidad de los grupos familiares o sujetos sociales, de tal manera que la visión de *lekil kuxlejal* se ha resignificado y refleja un cambio sociocultural heterogéneo y complejo.

¹⁴⁷ El habitus es la suma de conductas y rutinas que los agentes sociales disponen en acción para la reproducción social o la subjetividad socializada por medio de las acciones y prácticas sociales de los sujetos sociales que se revelan en una situación determinada (Bourdieu y Wacquant, 2005).

¹⁴⁸ “Los agentes sociales no son ‘partículas’ mecánicamente empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas. Son, más bien, detentores de capitales y [...] tienen una propensión a orientarse activamente...” (Bourdieu y Wacquant, 2005:165).

5.6 Pluriactividad de los grupos familiares

Otro cambio de estrategia de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik Akux, K'ulub, Akino y K'ujul*, ha sido la pluriactividad económica, es decir, la combinación entre actividades de comercios, servicios, oficios, manufacturas y trabajos asalariados para la permanencia de las familias en su territorio (Llambí, 2012). Desde los años ochenta, el cultivo de maíz en la región Altos de Chiapas siempre se ha complementado con otras actividades como la producción de artesanía casera, el trabajo asalariado y los empleos informales en la ciudad (Collier, 1976; Rus, 2012).

El crecimiento de la pluriactividad está asociado con la urbanización por medio de la apertura de carreteras, la pavimentación de calles, la construcción de escuelas, el establecimiento de canales de mercado y la migración laboral a las ciudades. Un profesor jubilado que vive en la cabecera municipal de Oxchuc recuerda que entre 1986-87 se vendían gallinas y huevos de rancho sobre las calles no pavimentadas; pero diez años después, en 1996 cuando era presidente municipal Sebastián López *Balte'* (*ts'umbal* Trozo) se pavimentaron las calles y se establecieron más abarrotes y puestos de venta.

En el año 2000 las carreteras de las comunidades de Tzontejalá, El Tzay y El Mash eran de terracerías y había pocos transportistas. A partir de 2001 varios profesores y comerciantes adquirieron camionetas para transportar personas y productos, incrementando el flujo de personas y productos hacia la cabecera municipal y otros centros urbanos como San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo y Tuxtla Gutiérrez. En 2014 la carretera que conduce a las comunidades de El Tzay y Tzontejalá estaba recién asfaltada o pavimentada y en ella transitaba varios automovilistas.

La pluriactividad económica requiere más volumen de capital, nuevos conocimientos, habilidades y dinámicas de trabajo como un anciano consejero del *ts'umbal Ch'ixna* expresa: “mi hijo que trabaja en Tuxtla compró una camioneta para viajar de la comunidad a la cabecera de Oxchuc, pero ninguno

de mis dos hijos que viven conmigo aprendió a manejar...y decidimos vender el carro” (27-11-2015).

En el grupo familiar del *ts’umbal K’ulub* se ha observado que sus miembros realizan varias actividades económicas, un hijo atiende la fotocopiadora, la papelería y la telefonía rural; mientras el papá se dedica en el cafetal, cultivo de frutales, algunas veces en el autotransporte y gestión de proyectos ante las dependencias del gobierno; otro hijo casado atiende el invernadero, la hortaliza y en ocasiones trabaja de albañilería; la mamá vende verduras y frutas en el mercado comunitario y se dedica al hogar.

La agencia de un grupo familiar facilita la pluriactividad, pero también requiere de cambio de habitus, por ejemplo la *bik’tal ot’anil* (envidia) ha estorbado el cambio de actividad económica como don Francisco narra:

yo empecé a trabajar en 2008, ahora tengo 1,250 plantas de durazno, como una hectárea de plantación. Con mi esposa y mis hijos vendemos durazno en almíbar en el mercado de Oxchuc, mientras yo trabajo en la parcela, mi esposa vende durazno, frijol, verdura y productos de ferretería. Mis hijos me ayudan a trabajar salen de la escuela. Pero los vecinos no hablan bien de nosotros, *ay sbik’tal yot’anik* (tienen envidia), pero mi corazón no tiene envidia, estoy dispuesto a enseñar a trabajar a las personas que me envidan, pero tampoco quieren (17-06-2015).

La pluriactividad económica también está relacionada con la migración laboral que incrementa el volumen de capital y genera cambio de habitus. A principios de los años noventa muchos jóvenes (hombres y mujeres) emigraron a las ciudades y varios regresaron a establecer negocios en el territorio del *ts’umbal*, buscaron lugares adecuados como la orilla de la carretera, el centro de la comunidad, los caminos más transitados y compraron lotes de tierra en la cabecera municipal. Un padre de familia del *ts’umbal Akino* recuerda:

Desde niño fui a Villahermosa y después a la ciudad de México, allí aprendí albañilería que es mi oficio actual, ya no me dedico a la milpa que es lo que siempre quiso mi papá. Compré un lote de tierra en la cabecera municipal

donde vivo ahora con mi familia. También mis cuatro hijos trabajan en la ciudad de México, tampoco quieren trabajar de la milpa. Pero ya acordé con mi hijo menor que tiene que regresar para cuidarme y encargarse de la tierra que tenemos en la comunidad, aunque él trabaje de mototaxi (12-05-2016).

Asimismo el cambio intergeneracional de abuelos, padres e hijos o jóvenes (tres generaciones) incrementa la pluriactividad como estrategia de vida rural. La generación de abuelos (nacidos en 1930 y 1940) son los que se dedican más a la milpa, mientras la generación de padres de familia (nacidos en 1950 y 1960) y junto con la de jóvenes, se dedican más a la pluriactividad económica, migración laboral y educación escolarizada. En esta relación intergeneracional de grupos familiares existen negociaciones y acuerdos sobre cambio de normas y principios de vida colectiva del *ts'umbal*.

Existen jóvenes migrantes que sueñan con pluriactividad redituable y urbanización impresionante como los del *ts'umbal K'ujul* que dicen: “cuando seamos muchos los jóvenes yo pienso que este lugar se va cambiar, estas veredas pueden convertirse como las calles de la ciudad, entonces existirán otros tipos de trabajos a parte de la milpa y el cafetal, tendremos más dinero y nuestros hijos verán mayor cambio” (22-07-2016). El *ts'umbal* puede ser un agente de pluriactividad económica para la futura generación, pero también puede ser desarticulado por esta misma fuerza o inercia del cambio, ya que esto implica resignificación de la visión de *lekil kuxlejaj*.

Collier (1976:32) hace más de cuarenta años, decía que la forma de vida rural no es como algo atrofiado o residual sino como una forma de respuesta activa y dinámica que los grupos familiares dan a la posición periférica que ocupan en un sistema cambiante y más amplio. Sin embargo el *ts'umbal* puede ser absorbido por este mismo sistema y dinámica de la pluriactividad, urbanización y migración.

La pluriactividad económica ha significado *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida) y *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida), ya que para

los grupos familiares que tienen poca tierra ha sido importante para el cambio de sus estrategias de vida. En este sentido, las dinámicas económicas del contexto regional son filtrados en los *ts'umbaletik* y han generado tensiones, relaciones de poder y cambios discretos en la *lekil kuxlejal*.

5.7 Migración laboral que construye estrategias de vida

El análisis de la migración laboral se enfocó en cuatro *ts'umbaletik*: *Expin*, *Akino*, *K'ujul* y *K'ulub*, donde a mediados de los años ochenta muchos jóvenes (hombres y mujeres) emigraron a las ciudades de San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa y Ciudad de México para buscar empleos reenumerados, alimentación, vestimenta y nuevas experiencias de vida. Estos jóvenes tomaron decisiones en el seno familiar y *ts'umbal*, ya que emigrar implica abandono temporal o definitivo de los padres, familiares y tierra.

Los jóvenes rurales no solamente emigran a la ciudad porque ya no proyectan su futuro en el campo por la estigmatización y menosprecio del trabajo en el campo o porque se motivan por la misma reproducción de la dinámica migratoria (Aquino-Moreschi, 2012). La historia oral muestra que los jóvenes de Oxchuc emigraron pensando en la *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) por medio del aprendizaje de nuevos oficios, construcción del patrimonio (casa) e inversión productiva sin desvincularse del grupo familiar como una joven del *ts'umbal K'ujul* relata:

he decidido no regresar con mis padres, tengo que esforzarme para trabajar aquí en la ciudad [de San Cristóbal], ya no estoy acostumbrada del trabajo duro en el campo, pero voy a seguir apoyando a mis padres con un poco de dinero para que compren sus alimentos (13-07-2015).

Los jóvenes migrantes expresan que no pueden continuar con la misma visión de vida de los ancianos y de sus padres, quieren cambiar la mentalidad de trabajo, aprender nuevos oficios y ahorrar dinero para una inversión productiva,

pero sin despegarse totalmente del grupo familiar y *ts'umbal* como un migrante narra:

el *xut* o ultimogénito de Juan *Expin* regresó a cuidar su mamá, cafetal y tierra, después de que falleció su papá, su casa en Tuxtla dejó rentada. Lo mismo pasó con Esteban, el *xut* de Manuel *Expin*, regresó para mantener su papá y mamá porque ya están muy enfermos y ya no pueden trabajar en la milpa y cumplir los cargos comunitarios. Así va pasar también con Martín *Expin*, ya es una pareja anciana y su ultimogénito vive en Tuxtla (29-07-2016).

La *lekil kuxlejal* se construye en el seno familiar, una de sus prácticas es el cuidado de los padres ancianos por medio de la presencia física y aportación monetaria. Un adulto del *ts'umbal Expin* dice: “por el cuidado que me dio mi mamá, ahora me corresponde cuidar a ella. Soy su único hijo, por eso yo no fui a trabajar a la ciudad. Los padres ancianos requieren de mucha paciencia y comprensión” (18-03-2017).

Sin embargo, los unigénitos y ultimogénitos han negociado con sus padres que es importante conocer la ciudad, tener dinero, aprender español y oficio nuevo, pero vuelven al *ts'umbal* para cuidar a sus padres ancianos y la tierra. Un joven ultimogénito del *ts'umbal Akino* le dijo a su padre: “antes de que seas más viejo, cuando ya no puedas trabajar para buscar tu alimento, es mejor que me vaya a la ciudad de México y después voy a regresar para cuidarte y mantenerte”. Su padre opina: “si mi hijo no le doy permiso, me va reclamar después, es mejor que conozca la ciudad y que experimenta lo difícil que es el trabajo en la ciudad” (05-03-2016). Esto es un elemento nuevo de la *lekil kuxlejal*.

La migración laboral para la construcción de vida implica negociación intergeneracional y construcción del patrimonio. Un joven migrante del *ts'umbal Expin* dice: “lo que quiero es construir lo que va ser mío y para mi familia, en la ciudad solo se trabaja duro para el patrón y no alcanza para construir lo nuestro [habla de construir casas, negocios y cafetal] (04-07-2016), que coincide con la opinión de un consejero del *ts'umbal K'ulub*:

si un joven va a la ciudad por gusto, para vestirse bien y comer cosas enlatadas y refrigeradas, tener celular y hablar en español, él no piensa sobre cómo va vivir en el futuro, *mayuk snopjibal yu'un* (no tiene entendimiento) por eso sigue en la misma situación y no puede apoyar a su familia. Pero otros sí tienen entendimiento, ahorran su dinero para establecer un negocio, aprenden un nuevo oficio y saben cuidar lo que tienen, *ya spas xkuxlejal sok sfamilia* (construyen su vida con su familia). Hay dos consejos que he dado a mis hijos: aprender un nuevo oficio y ahorrar el dinero para invertir aquí en la comunidad. Si se cumple estos consejos, un joven puede construir su vida con su esposa y sus hijos (24-07-2016).

De lo contrario, ser migrante es como ser nadie en la vida. Esto es el dicho de un joven migrante: “es peor irse a la ciudad cuando se regresa de cero a la comunidad” (17-08-2016). En el *ts'umbal* se desarrolla la fuerza física y se forja la experiencia laboral que facilitan el trabajo de un migrante, pero también la migración laboral fortalece las estrategias de vida de los grupos familiares, cambia la mentalidad, introduce nuevos elementos en la vida colectiva del *ts'umbal* y resignifica la visión *tseltal* de vida buena.

El proceso de resignificación de *lekil kuxlejal* pasa por la *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida), la *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida) y la *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) que evidencia tanto cambios subjetivos y objetivos, donde los sujetos sociales se activan, accionan colectivamente y establecen nuevos elementos y principios de *lekil kuxlejal*.

5.8 Discusiones

Los seis grupos familiares en respectivos *ts'umbaletik* analizados, enfrentan inconsistencias y contradicciones en los procesos de cambios de estrategias de vida. Cada grupo familiar ha construido sus estrategias de vida colectiva en el periodo 1986-2017, en medio de las presiones del sistema económico actual, ha prosperado por medio de la diversificación productiva, la pluriactividad

económica y la migración laboral donde muchos elementos del *ts'umbal* se han reajustado.

Estos cambios de estrategias de vida indican una sociedad tseltal heterogénea y diferenciada que ha resignificado su visión de *lekil kuxlejal* o vida buena. Este proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* se diferencia de la nueva ruralidad y del enfoque de Desarrollo Territorial Rural (DTR)¹⁴⁹ donde no se reconocen los cambios de estrategias de vida contruidos desde la visión étnica y los sujetos sociales colectivos generadores de cambios, sino solamente “estimulan los rendimientos crecientes de las inversiones, propician el aumento de la productividad y la competitividad” (Vázquez Barquero, 2009:20), ya que se enfocan en la obtención de riqueza material que se hace a costa de otras vidas.

Tampoco la resignificación de *lekil kuxlejal* se enfoca a lo idílico, ya que implican tensiones, acciones colectivas, disputas de tierra, cambios de estrategias de vida que crean nuevos elementos del núcleo cultural (Bonfil, 1991) de los tseltales de Oxchuc. Nada es autónomo y permanente en este proceso. De acuerdo con Sewell (2005:390) la cultura es una dimensión de la vida social, como un sistema de símbolos que posee una débil coherencia, puesta continuamente en riesgo a través de la práctica social y productiva, y por lo tanto, sujeto a transformaciones constantes. La resignificación de la visión de *lekil kuxlejal* refleja un cambio de realidad y una transformación sociocultural heterogénea y compleja.

Este cambio sociocultural es provocado por las acciones y proyectos del gobierno que son cada vez más sutiles, discretos, sigiloso y psicológicos; es decir, los grupos familiares resignifican su visión de *lekil kuxlejal* por medio de acceso al mercado de productos, cambio de mentalidad de trabajo, urbanización de los territorios, estrecha relación entre campo y ciudad por la

¹⁴⁹ El enfoque DTR es un “proceso de transformación productiva e institucional de un espacio rural determinado, cuyo fin es reducir la pobreza rural” (Schejtman y Berdegú, 2004:30), además, omite que los territorios están sometidos a un conjunto de decisiones macroeconómicas que limitan su desenvolvimiento (Ramírez, 2006).

migración laboral y educación escolarizada de los jóvenes, que establecen nuevos principios y elementos de vida colectiva en el *ts'umbal*.

Aunque los tseltales de Oxchuc manifiestan en la lucha o movimiento sociopolítico que ya “abrieron sus ojos y oídos” y que ya “llegaron hasta en sus corazones los problemas”; rechazan el sistema de gobierno basado en partidos políticos y luchan por la libre determinación de los pueblos originarios; sin embargo, muchos no pueden despojarse de las relaciones paternalistas con el gobierno, la mayoría de los grupos familiares investigados obtienen recursos monetarios por medio de los programas asistenciales; además se ha incrementado el flujo de migración laboral que se debe a la falta de fuente de trabajo reenumerado.

El cambio de visión tseltal de *lekil kuxlejal* está relacionado con el cambio de la realidad productiva, laboral, política, educativa y cultural. Una parte los sujetos sociales, los grupos familiares, construyen su realidad por medio de cambios de estrategias de vida, pero esta misma realidad es influida por ellos, cambiando mentalidades y resignificando la visión de *lekil kuxlejal*. Por lo tanto, estos sujetos sociales activos, también son sujetos influidos, complejizados, presionados, hibridados y resignificados que ya no están seguros si existe *lekil kuxlejal* (vida buena) o *tulan kuxlejal* (vida dificultosa).

5.9 Conclusiones

La categoría de análisis *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida) se refiere a los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares que han implicado cambios de pensamiento, mentalidad, relación, decisión, acción y trabajo en el seno de cada *ts'umbal* y que han resignificado la visión de *lekil kuxlejal*. En otros términos, esta transformación ha generado tensiones, acciones colectivas, cambio de mentalidad y de capacidad de trabajo de los sujetos sociales.

Los cambios de estrategias de vida de los seis grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* muestran contradicciones, ya que como sujetos sociales han luchado dentro del sistema económico y político actual. Sin embargo, la sociedad étnica, como los tseltales de Oxchuc, tiene una visión distinta sobre el cambio, vida, desarrollo, naturaleza y territorio, por lo tanto, el análisis de cambio sociocultural de esta sociedad no es adecuado enmarcar dentro de la racionalidad instrumental de la vida. La transformación de la vida colectiva es cíclica restaurativa y correctiva, basada en la visión tselta de *lekil kuxlejal*.

La resignificación de la visión de *lekil kuxlejal* interpretamos como un cambio sociocultural que responde a las políticas del gobierno a nivel municipal, estatal, nacional y global. Los sujetos sociales activos filtran y reconfiguran los cambios, de acuerdo a sus capacidades, capital, habitus y agencia. Sin embargo, son los cambios discretos, sigilosos y psicológicos que cambian más la mentalidad y la visión de estos sujetos sociales. Esta resignificación implica tanto cambio en la percepción del sujeto y transformación en la realidad.

Finalmente los cambios de estrategias de vida de los seis grupos familiares enfrentan dificultades, muestran una sociedad tselta “desafiada” que ha sabido sobrevivir durante varias décadas. Los cambios de elementos culturales y principios de vida colectiva del *ts'umbal* han permitido la sobrevivencia del *ts'umbal* y la “jugada” con la dinámica de vida urbanizada, abierta y globalizada que cada vez más ejerce mayor fuerza para resignificar la visión tselta de la vida.

5.10 Literatura citada

Appendini, K. y Nuijten, M. (2002). El papel de las instituciones en contextos locales. Revista de la CEPAL, no. 76, 71-88. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10802/1/076071088_es.pdf

Aquino-Moreschi, A. (2012). *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México: Casa Chata/CIESAS.

Bonfil B., G. (1990). *México Profundo*. México: Editorial Grijalbo.

Bonfil B., G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.

Bourdieu, P. (2001). *El Poder, derecho y clases sociales*, 2nd ed. Bilbao, España: DESCLÉE DE BROUWER, S.A., pp. 131-164.

Bourdieu, P. (2002). *Estrategias de reproducción y modos de dominación*. Colección Pedagógica Universitaria, No. 37-38, 1-21. Recuperado de:

Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Cervantes T., E. (2016). Estructuración social de grupos de parentesco en el área tseltal cafetalera [Tesis doctoral inédita]. El Colegio de la Frontera Sur, Unidad San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Collier, G. A. (1976). *Planos de interacción del mundo tzotzil*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.

Ixtacuy L., O., Estrada L., E. I.J. y Parra V., M. R. (2006). Organización social en la apropiación del territorio: Santa Marta, Chenalhó, Chiapas. *Relaciones* 106, Vol. XXVII, 183-219. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/137/13710607.pdf>

Llambí, L. (2012). Procesos de transformación de los territorios rurales latinoamericanos: los retos de la interdisciplinariedad. *Eutopía*, Número 3, 117-134.

Ramírez M., C. A. (2006). Crítica al enfoque del desarrollo territorial rural. *ALASRU. Nueva época. Análisis latinoamericano del medio rural*. No. 3, 46-79.

Ramos P., P. P., Parra V. M. R., Fortanelli M., J. Aguilar R., M. (2016). El linaje *k'ulub* cambia de estrategia. Diversificación productiva en la zona cafetalera de Oxchuc, Chiapas. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 13 (2), 277-301. Recuperado de: <https://www.colpos.mx/asyd/volumen13/numero2/asd-14-064.pdf>

Raymond, E. (2005). La teorización anclada (Grounded Theory) como método de investigación en ciencias sociales: en la encrucijada de los paradigmas. *Cinta de Moebio*, núm. 23. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10102307>

Robichaux, D. (2007). Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina. Una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar. En Robichaux, D. (Comp.), *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*, (pp. 27-76). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Rus, J. (2012). *El ocaso de las fincas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.

Sántiz G., A. (2015). Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIII (2), 122-134. Recuperado de: <http://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/397/409>

Sántiz G., A. y Parra V., M. R. (2017). La visión tseltal de la vida en el desarrollo alternativo de Oxchuc, Chiapas. En García Antonino (Coord.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas*, (pp. 217-350). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Autónoma Chapingo.

Sewell W. (2005). Los conceptos de cultura. En Giménez Montiel, Gilberto (Ed.), *Teoría y análisis de la cultura*, (pp. 369-368). México: CONACULTA.

Schejtman, A. y Berdegú, J. (2004). Desarrollo territorial rural. Debate y temas rurales No.1, *RIMISP, Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, No. 1*, 1-54. Recuperado de: https://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/1363093392schejtman_y_berdegue2004_desarrollo_territorial_rural_5_rimisp_CARdumen.pdf

Vázquez-Barquero, A. (2009). Una salida territorial a la crisis. Lecciones de la experiencia Latinoamericana. *Revista Eure*, Vol. XXXV, N° 105, 5-22. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/eure/v35n105/art01.pdf>

CAPÍTULO VI

LA VISIÓN TSELTAL DE LA VIDA EN EL DESARROLLO ALTERNATIVO DE OXCHUC, CHIAPAS

Resumen: En este trabajo se describe la visión tseltal enfocada en las transformaciones de la vida y se contrasta con la visión de un posible desarrollo alternativo generado desde un cuasi experimento de política pública que fue impulsado mediante un programa municipal de diversificación productiva y organización de productores en Oxchuc, Chiapas, el cual fue documentado por medio de la etnografía e Investigación Acción Participativa de 2008 a 2016, para construir conocimientos situados con los actores sociales.

Palabras claves: *lelkil kuxlejal* (vida plena), proyectos de cambio, políticas públicas, cuasi-experimento.

6.1 Introducción

La pregunta orientadora de la investigación es, ¿cómo la visión tseltal de la vida en Oxchuc se ha transformado y es influida por las políticas públicas municipales aplicadas de 2008 a 2016, consistentes en proyectos de diversificación productiva orientados al desarrollo local alternativo? El desarrollo se considera como un proceso que se construye en las culturas y con los actores locales por medio de sus decisiones, participaciones y proyectos de cambio, pero también el desarrollo interviene como ideología del occidente y aspira al crecimiento económico (Rist, 2002). El desarrollo como proceso e ideología transforma las visiones de vida de las sociedades.

Desde la teoría constructivista y postdesarrollista se asume que el proceso del cambio social y el conocimiento son construidos y situados en el contexto que es dinámico. Para la comprensión de la realidad investigada y la construcción

de las categorías tseltales se aplicaron el método cualitativo etnográfico y la Investigación Acción Participativa mediante las entrevistas a profundidad, talleres participativos, reuniones constantes con los milperos, líderes de organización, ancianos y jóvenes migrantes. El diario de campo se empleó para registrar y sistematizar la información haciendo uso del Método Comparativo Constante sustentado en la Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*).

6.2 La transformación de la visión tseltal de la vida

Se asume que el desarrollo en su sentido general se construye en las culturas de los diversos grupos sociales, donde las políticas públicas permiten esta construcción mediante proyectos de cambio productivo que se sitúan en las visiones culturales de la vida. En Oxchuc, Chiapas, el *lekil kuxinel* (vivir bien) es una categoría que hace referencia a la historia de vida de una persona y su familia, que vivió sabia e íntegramente, no sufrió hambre porque hizo un trabajo inteligente y esforzado, siempre mostró respeto, buscó buenas relaciones con la comunidad y enseñó buenos principios de vida familiar (Sántiz, 2009); pero también representa vivir con respeto, unidad, en armonía y en paz (social), significa la satisfacción de las necesidades básicas de la familia (economía), por medio de trabajo esforzado para cultivar la tierra (producción de alimentos), capacidad para solucionar los problemas familiares y del linaje (liderazgo), sin consumo de alcohol y maltrato a la mujer (salud y género), con responsabilidad familiar y cumplimiento a los cargos comunitarios (política), demostración de conducta respetuosa ante la sociedad, la naturaleza y con Dios (espiritual y religiosa). Un milpero y consejero de 56 años argumenta:

bueno, *lekil kuxinel* para nosotros los viejos es tener una casa de *ch'ujte'* (madera) con techo de lámina y piso de cemento, una cama con dos o tres *tsots* (cobijas) para no sentir frío en la noche, tener un zapato de piel para viajar, dos pares de zapatos de hule para trabajar en la milpa, un huarache para bañar en el *pus* (temascal), dos o tres *lijk' jk'utik* (mudanzas de ropa), suficiente maíz y frijol para la alimentación familiar durante el año, un tanque

de agua y un poco de dinero. Si tenemos estas cosas sentimos bien, vivimos bien y contentos...¹⁵⁰

Esta visión tseltal de la vida pasada y presente que no está centrada solamente en tener bienes materiales sino integra aspectos familiares, productivos, físicos, monetarios, comunitarios y de salud; es una “visión sistémica”, es decir, es una forma de ver y pensar la vida en el pasado y en el presente en su conjunto donde son necesarios la disponibilidad de los recursos y las capacidades locales como la tierra cultivable, agua, maíz y frijol disponible para la alimentación familiar, organización y relaciones comunitarias, conocimientos locales, entre otros. El problema es que estos recursos y capacidades se han deteriorado y son cada vez más escasos por varios factores:

a) El acceso limitado a la tierra que dificulta la práctica tradicional de la milpa, y por lo tanto, la producción de alimentos básicos para que la familia tseltal viva bien.

b) Las políticas asistenciales del gobierno obligan a las familias a ocuparse más en cumplir con las obligaciones adquiridas al recibir los “apoyos del gobierno” que de sus actividades productivas, por lo que contradicen la postura tseltal de ser *bats’il at’el winiketik* (hombres verdaderamente trabajadores).

c) La división comunitaria por políticas partidistas que promueven la manipulación y el control social mediante el desarrollo de una racionalidad monetaria y la utilización de la precaria situación en la que se encuentran las familias tseltales.

d) Las nuevas ideologías religiosas que han modificado la relación del hombre y la mujer con la naturaleza; la noción de la madre tierra se ha cambiado a un padre Dios celestial que da vida abundante y bendición completa.

¹⁵⁰ Diario de campo, 09-05-2008.

e) Las nuevas tecnologías cambian las representaciones sociales, por ejemplo el tener carro, celulares y computadora convierte a una persona o familia en *k'ulej* (rico, adinerado o pudiente), y crea otra imagen del agricultor.

f) La introducción de nuevos productos alimentarios en la comunidad repercute en el cambio de hábitos, significados y prácticas culturales. El maíz se ha cambiado por la “maseca” que se compra en la tienda comunitaria, incluso hay quienes piensan que consumir sopas instantáneas o bebidas gaseosas (coca cola) les convierten en personas más prósperas.

Además en el *lekil kuxinel* pasado había elementos que no estaban tan bien. Por ejemplo, antes de 1942 cuando no había llegado el presbiterianismo a Oxchuc eran temidos los *labiletik* y *tsilaywanejetik* (naguales y dadores de enfermedad) y no permitían a los jóvenes dar a conocer sus ideas; solamente los ancianos eran respetados (Siverts, 1976, Villa Rojas, 1990 y Guzmán, 2012). El siguiente testimonio de un anciano y consejero de 76 años ilustra esta historia:

Actualmente ya estamos libres, antes sufríamos mucho, *te nameye ay bayal xiwel* (antes había mucho temor), el diablo que estaba en el corazón de los ancianos nos hizo sufrir mucho. Nuestros abuelos tenían mucho temor, se metían en sus casas antes de entrar la noche, hubo personas que aseguraban bien sus puertas. Cada día había llanto y tristeza en la familia por la muerte. Veían resucitada una persona muerta y más le daban miedo, pero solamente era la sombra manejada por el diablo. *Ta orato kolemotikix, ayotikix ta libre yu'un te xiwele sok te lajele* (ahora ya estamos libres del temor y de la muerte), ya estamos más seguros, tenemos confianza en la vida, nuestra fe está en la Biblia y en un Dios que todo lo puede.¹⁵¹

En este mismo sentido un líder de la organización productiva de Oxchuc, profesor jubilado, horticultor y técnico productivo de 64 años decía en la plática con otros productores:

¹⁵¹ Diario de campo, 01-11-2015.

Se cambió la vida cuando se empezó a creer en la biblia, es que antes no sabíamos trabajar, había mucha envidia, los *ts'ilaywanejtik* (dadores de enfermedad) no permitían los cambios en el trabajo, pero vimos lo que dice en proverbios 6:6 [de la Biblia] que ya basta de estar cruzados de brazos, que los 'flojos' y 'haraganes' deben ver cómo trabajan las hormigas que juntan sus alimentos en el tiempo de calor para prepararse cuando llegue el tiempo de lluvia.¹⁵²

Siverts (1976) y Villa Rojas (1990) desde 1930 manifestaron que los tseltales de Oxchuc estaban atemorizados por el *ts'ilaywanej* (dador de enfermedad) que daba poder dominante a los ancianos ya que la mínima desviación o cambio de las prácticas comunes en el comercio, trabajo agrícola, relaciones con la familia, se consideraba impropia y castigada. Incluso las inversiones muy modestas como el blanqueado de las casas, el vestirse con pantalón y camisa, la forma diferente de sembrar el maíz y frijol fueron vistos con gran escepticismo y hasta causaban homicidios. Los jóvenes son los que buscaron cambiar esta situación. Un consejero y exautoridad de la comunidad de 54 años comenta:

muchos jóvenes dicen que los ancianos y ancianas ya están podridos sus cerebros y ya no saben dirigirse en la vida. Así que ya no hay respeto para ellos, porque también ya no tienen poderes y naguales, por eso ya no son temidos como antes. Pero los ancianos contestan: "está bien, que hagan lo que quieren los jóvenes, vamos a ver hasta dónde van a llegar con sus pensamientos y conocimientos, tienen estudio y saben más cosas, pero no lo tienen asegurado sus vidas. Sus formas de actuar en la comunidad es puro *ixtael* (altanería), *ya sts'ok korailtik yu'un teme ya tuybatike* (se corta nuestra vida si vivimos sin respeto a los demás). *Teme ya tsajtaybatike ya me xmamlubotik yu'un, jich me la snaik kuxinel te meelmamale* (si vivimos con respeto y mucho cuidado permite envejecernos bien, así aprendieron a vivir largos días los ancianos y ancianas).¹⁵³

¹⁵² Diario de campo, julio de 2011.

¹⁵³ Diario de campo, 07-10-2015.

Existen elementos constructivos de *lekil kuxinel* como el respeto a los demás, el tener cuidado en la vida y el ser humilde en la comunidad, pero se rechazan la dominación de los ancianos hacia los jóvenes y la resistencia total a los cambios de ideas y prácticas productivas. Por lo tanto, en la década de 1950 los jóvenes de Oxchuc, junto con el presbiterianismo, aceptaron e impulsaron la educación formal o escolarizada como señales de independencia, liberación a la vida atemorizada, aunque a la vez se volvieron más dependientes y al servicio del Estado (Guzmán, 2012), pero permitieron la formación de nuevas capacidades y conocimientos como el hablar en español, saber escribir y leer, que posteriormente posibilitaron la formación profesional y la emigración de los jóvenes a las ciudades (Gómez, 2014; Sántiz, 2015).

Así que la visión sistémica de *lekil kuxinel* se ha transformado no solamente por los recursos y capacidades deterioradas sino por la búsqueda de una vida libre de temor y abierta al cambio que es impulsada principalmente por los jóvenes y también donde se entrecruzan diversos elementos. Un milpero y cafetalero de 65 años entrevistado en su casa nos dice:

sucedió que un tal joven de *ts'umbal* Molo que fue a trabajar en Tuxtla [capital de Chiapas], hasta se fue a trabajar en Estados Unidos y regresó casado con una mujer *kaxlan* (mestiza), pero trajo dinero y acordó con su papá comprar tierra de un señor del *ts'umbal K'ujul* [linaje K'ujul] y acordaron con él pagar una buena cantidad de dinero, pero acordaron en medio de la parcela o debajo de los árboles, es decir, lo hicieron sin conocimiento a los consejeros del *ts'umbal* y a las autoridades de la comunidad. Pasó poco tiempo cuando los jóvenes del *ts'umbal K'ujul* se enteraron del terreno vendido y dijeron que ninguna otra persona que no sea del *ts'umbal K'ujul* puede entrar y comprar la tierra porque fueron heredados de sus abuelos. Este problema no se ha podido arreglar con las autoridades de la comunidad porque no había ningún testigo de la compra de tierra y no se respetaron los

consejeros principales del *ts'umbal*. Así que el joven que compró la tierra dio por perdido su dinero y regresó a trabajar en Tuxtla.¹⁵⁴

El relato anterior permite comprender que existen estructuras o instituciones locales que se deben respetar como el *ts'umbal* (linaje) y la autoridad comunitaria, pero también permite ver que la vida comunitaria está relacionada con la ciudad, migración y dinero, además siempre ha estado y está en constante cambio, lucha y conflicto. Esta realidad se categoriza en tsetal como *tulan kuxinel* (vida dura), una expresión de la vida sentida en la familia cuando se escasea la alimentación, principalmente el maíz y el frijol, padecimiento de alguna enfermedad grave de un integrante de la familia y resolución de algún problema familiar o comunitario que requiere dinero para su arreglo. Un joven agricultor de 25 años entrevistado en su casa, expresa de esta manera el *tulan kuxinel*.

Si no trabajamos duro en el campo no hay comida, aunque ya no sale buena la producción de maíz y frijol seguimos trabajando en la milpa, porque es peor si no hacemos la milpa. No podemos alimentarnos y mantener la familia con el puro dinero, no nos alcanza, *ja tulan xan teme la stsakotik chamele* (es más duro cuando nos pega alguna enfermedad) o cuando uno tiene problema familiar porque se necesita dinero para arreglar. Lo que hacemos es prestar dinero con el vecino o con un conocido, pero para pagar la deuda tenemos que ir a trabajar en la ciudad, en Tuxtla. *Tulan te kuxinele, ay bayal jwokolotik* (la vida es dura, sufrimos mucho).¹⁵⁵

El *tulan kuxinel* expresa la importancia de la producción de alimentos básicos y oportunidades de trabajo reenumerado en la comunidad. Un consejero y milpero de 60 años aclara esta situación:

sucedió un caso de un joven que llegó muerto en la comunidad [Tzontejá], él estaba trabajando en Sonora, también estaba ahí su hermano, mientras su papá estaba más lejos, en Baja California. Habían salido todos los

¹⁵⁴ Diario de campo, 25-12-2015.

¹⁵⁵ Diario de campo, 02-11-2015.

hombres de la familia y solo habían quedado las mujeres en la casa que prestaban dinero para comprar maíz, frijol y azúcar mientras los hombres estaban trabajando en el norte... Cuando los hombres regresaban a sus casas pagaban la deuda. Pero la comunidad no lo ve bien, dice que al irse todos los hombres de la familia al norte es por flojera porque van por el dinero, es por *xch'ajilik yu'un at'el ta lum k'inal* (por sus flojeras de trabajar en el campo). No es bien visto por la comunidad si salen todos los hombres a trabajar a la ciudad mientras tienen un poco de tierra para producir sus alimentos.¹⁵⁶

En el hogar y la comunidad se entrecruzan resistencias, tensiones, conflictos y adaptaciones sociales. Tal parece que la búsqueda de la vida libre y abierta de los jóvenes se ha convertido en una vida dura y compleja.

Un joven milpero y cafetalero de 24 años de edad que había ido a trabajar a la ciudad comenta:

hay algunos que ya no quieren trabajar duro en el campo, sólo quieren ir a pasear en la ciudad y a buscar trabajo fácil para ganar dinero, hay algunos que hasta dejan vendido sus tierras, pero cuando vuelven otra vez a la comunidad no tienen algo, estas personas se echan a perder, quieren vivir libres pero sin trabajar, es una forma de vivir que para mí no es bueno. En la comunidad no existe patrón cuando trabajamos, no es como en la ciudad, si uno quiere trabajar y descansar depende de nuestras decisiones, si yo tomo tiempo libre, si estoy cansado y no quiero ir a trabajar no hay quien me obliga a trabajar. *Chikan bit'il ya jk'antik pastik te jkuxlejaltike* (está uno libre para construir su vida). *Te kuxlejal le'toe tulan* (aquí es dura la vida), pero si trabajamos tenemos alimento. Lo veo difícil también la vida en la ciudad porque ahí no se puede ahorrar el dinero, se gasta solamente en la comida, renta del cuarto y en la compra del zapato y pantalón, ahí se va todo el dinero y ya no queda para el ahorro.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Diario de campo, 31-10- 2015.

¹⁵⁷ Diario de campo 31-10-2015.

El *tulan kuxinel* (vida dura) se asocia con la dificultad de ganar y ahorrar el dinero y las condiciones denigrantes de trabajo en la ciudad, mientras en el *ts'umbal* se relaciona con la baja producción de alimentos y la falta de empleo remunerado para el autosustento familiar; pero se aprecian también las decisiones autónomas de trabajo y la libertad de construir o hacer la vida comunitaria (o vida colectiva del *ts'umbal*).

En este sentido lo que se busca es el *lekil kuxlejal* (vida buena o vida plena)¹⁵⁸ como categoría que explica la visión tseltal presente y futura. La categoría *lekil kuxlejal* significa un estado de vida deseable en el futuro, ya que existe también la categoría de *bol kuxlejal* (vida perturbada o vacía) como el estado de vida no deseable.

El término *lekil* significa: deseable, plena, agradable, completa y buena. Como visión tseltal de la vida el *lekil kuxlejal* tiene como principio el *ich'el ta muk'* (el respeto o tomar la grandeza de cada uno) para buscar el *jun kot'antik* (un solo corazón), el *ya tabeyba jkot'antik* (ajuste de nuestros corazones) para tener el *tseel jkot'antik* o *binax jkot'antik* (la alegría de nuestros corazones). Además se construye con el *ayuk xch'ulel* (tener espíritu o conciencia despierta) de una persona para buscar el *lekilal-utsilal* (bien-ser-estar-tener), es decir, la vida completa (López Intzin, 2011).

Antoni Paoli (2003) en su investigación con los tseltales de Chilón encontró que la visión de *lekil kuxlejal* no es una utopía o un sueño sino existe en las prácticas de vida cotidiana pero está degradada, por eso es importante recuperar el *lamal k'inal* (paz o tranquilidad), el *junax kot'antik* (estar en un solo corazón), el *bujts'an k'inal ta jpisiltik* (el estar en paz con todos nosotros) y el *ich'el ta muk'* (el respeto o tomar la grandeza de cada uno). En este mismo sentido Jaime Schlittler (2012) que estudió también los tseltales de Chilón aclara que el *lekil kuxlejal* se construye día a día en la familia y comunidad para

¹⁵⁸ El *lekil kuxlejal* también significa vida completa, justa, plena, madura y abarca la dimensión social, cultural y espiritual, incluso incluye una relación completa con un único Dios.

atraer y generar otras vidas, y no es incompatible con el desarrollo (capitalista) que ha progresado a costa de otras vidas.

El *lekil kuxlejal* es una visión tseltal de la vida deseada que se construye mediante la confianza, unidad, respeto, tranquilidad, trabajo productivo, lucha, libertad en la toma de decisiones y con acciones de cambio. Un milpero y consejero de 56 años expresa la *lekil kuxlejal* de esta manera:

actualmente se está cambiando la vida, los más jóvenes ya no se conforman y quieren vivir diferente, quieren tener casa bien hecha de cemento, agua entubada, quieren ganar dinero quincenalmente, tener carros, comer carne, ya no quieren trabajar en el campo y vivir como nosotros, creen en el Dios del cielo y no en los cerros y cuevas, *ya sk'an slektes te xkuxlejalikej* (quieren reconstruir o arreglar sus vidas).¹⁵⁹

En esta visión se incrementa el nivel de satisfactores y existe una conexión rural-urbana, además requiere de un proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida). Un productor de hortalizas y líder de organización productiva de 67 años que vive en la cabecera municipal de Oxchuc dice:

en 1964 se abrió la carretera de Oxchuc a Jovel [San Cristóbal de Las Casas] pero no había carro para viajar, de 1968 a 1970 pasó el tractor para abrir la carretera de Oxchuc a Ocosingo, en 1980 no había luz eléctrica en mi casa, en 1983 me acuerdo que se fue tres días el agua entubada porque ya no alcanzaba el manantial *Yaxnichil*, se empieza a pavimentar las calles de Oxchuc hasta 1996 con el presidente Sebastián *Balte'* [*ts'umbal* Trozo]. Antes de estos años no había muchas cosas en Oxchuc caminábamos descalzos y en lodazal, nuestras casas eran de paja y palos, retiradas hasta en la montaña y comunidad que no contaban con carreteras y era muy difícil salir de ahí por las veredas, por eso tuvimos que buscar el cómo para salir de esta situación de la vida de nuestros padres y abuelos, nos preocupamos para construir algo nuevo, pero ahora los jóvenes, por ejemplo los hijos de

¹⁵⁹ Diario de campo, 09-05-2008.

profesores que viven en la cabecera municipal de Oxchuc, ya tienen todo construido y ya no se preocupan por hacer algo nuevo, pues tienen casa y comida, solo juegan en los celulares y se conectan a internet diariamente, piden dinero a sus padres según para estudiar, además quieren trabajo fácil pero bien pagado, ya no quieren sudarse y trabajar bajo el sol, ya no se preocupan en construir algo nuevo como hicimos antes. Esto es el cambio de vida que yo veo y quién sabe el cómo va ser en el futuro.¹⁶⁰

En el proceso de *slektesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida) se necesitan las decisiones y acciones de cambio, además la formación de capacidades individuales y colectivas para construir esos proyectos de cambio. El *tulan kuxinel* (vida dura) permite un proceso de lucha expresado en *slektesel jkuxlejaltik* para tomar la orientación y la construcción de *lekil kuxlejal*. En esto versan las consignas de lucha política y social de Oxchuc¹⁶¹ que demanda un cambio de vida social y política y dicen: solo el pueblo puede lograr el cambio; el pueblo consciente no se rinde, ni se vende; el pueblo manda y el gobierno obedece; el poder no está en el gobierno, el poder está en el pueblo.¹⁶²

Es cierto que en el “mandar obedeciendo” no son las autoridades comunitarias las que mandan sino quienes obedecen y sirven al pueblo. La asamblea comunitaria, junto con el consejo de ancianos, es donde se toman las decisiones más importantes de la vida *tseltal*, pero a nivel municipal ha perdido sentido esta política, la máxima autoridad es el presidente municipal y es quien toma las decisiones y manipula a las comunidades, además impulsa las prácticas políticas convencionales como se ilustra en la siguiente opinión de un consejero y exautoridad de la comunidad de 62 años de edad.

Cada inicio del año, en enero o febrero, hacemos una reunión donde toda la gente de la comunidad para acordar qué tipo de apoyo vamos a pedir al

¹⁶⁰ Diario de campo 01-11-2015.

¹⁶¹ En los últimos cinco meses (de octubre de 2015 a febrero de 2016) en la fase de trabajo de campo en Oxchuc se ha visto que los *tseltales* se encuentran en la lucha social contra el caciquismo e imposiciones del gobierno.

¹⁶² Diario de campo, 13-01-2016.

presidente municipal. Ayer tuvimos esta reunión y la gente acordó pedir 50 hojas de lámina para cada cooperante, sabemos que las láminas se revenden, en nuestra comunidad llegan personas que compran las láminas, la gente lo revenden por necesidad y para que tengan un poco de dinero para comprar el maíz, el frijol, el azúcar y tomar un refresco con la familia, *janax teme k'ax yaiya te gentee* (lo importante es que disfrute algo la gente).¹⁶³

Conviene reconocer algunos principios comunitarios como la pertenencia, la interrelación y la cultura común (Krause, 2001), los cuales pueden orientar las acciones colectivas y los proyectos de cambio, pero se rema a contracorriente de las prácticas políticas convencionales del gobierno. Los jóvenes, ancianos y mujeres de Oxchuc que están en la lucha social y política contra la imposición del gobierno; en las fogatas para la vigilia de la noche en las calles de la cabecera municipal reflexionan así:

pero, ¿qué estamos haciendo aquí, para qué vigilamos la carretera en las noches y sufriendo frío y lluvia? Aunque entren otras personas a gobernar en el municipio, aunque sean elegidas por usos y costumbres, ¿cómo nos va beneficiar a nosotros? Pensándolo bien, nosotros seguiremos igual haciendo la milpa, trabajando duro bajo el sol, viendo la forma de cómo conseguir dinero para tener comida a diario, ir a Sonora para cortar tomates, mientras las personas que van a entrar a trabajar en el ayuntamiento van a gozar y ganar dinero.¹⁶⁴

Las prácticas y estrategias políticas convencionales del gobierno distorsionan el proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* y la construcción de *lekil kuxlejaj* de los tseltales de Oxchuc, donde se relacionan elementos de *lekil kuxinel* (vivir bien), *tulan kuxinel* (vida dura) y *lekil kuxlejaj* (vida plena) (ver tabla 1).

¹⁶³ Diario de campo, 22-02-2016.

¹⁶⁴ Diario de campo, 07-01-2016.

Cuadro 05. Criterios de la transformación de la visión tseltal de la vida

<i>Lekil kuxinel</i>	<i>Tulan kuxinel</i>	<i>Lekil kuxlejal</i>
Armonía familiar	Luchar por la unidad familiar	Unidad familiar para el trabajo
Más de 5 ha de tierra por familia	Tierra menos de 1 ha por familia	Aumento de pluriactividad
Maíz y frijol suficiente para todo el año	Aumento de la compra de maíz, frijol y “maseca”	Maíz y frijol comprado o producido con técnica mejorada
Tener hijos varones para el trabajo en la milpa	Emigran más jóvenes a la ciudad y venden su fuerza de trabajo	Familias con menos hijos viven mejor, no alcanza el dinero
Conocimientos y experiencias heredadas de padres a hijos	Introducción de nuevos conocimientos y técnicas en la milpa	Jóvenes profesionistas, empresarios y migrantes
Los hombres cumplen con los cargos comunitarios	Los jóvenes y las mujeres participan en los cargos comunitarios	Responsabilidad individualizada y centrada en la libertad
Respeto a la naturaleza y a la tierra	Venta de tierra y conexión a un Dios del cielo que bendice	Mercantilización y privatización de los recursos naturales
No consumo de alcohol y violencia familiar	La familia lucha contra la delincuencia y drogadicción	Hombres y mujeres son iguales y están más educados
Disponibilidad de agua en pozos y manantiales	Con el gobierno se demanda tinacos (rotoplás) para el suministro de agua	Se demanda agua entubada y potable
Toma de decisiones colectivamente y familiar	Cada familia toma decisiones para buscar alimento y dinero	Se busca un acuerdo entre los miembros de la familia

Fuente: construcción propia con base a la información de campo, 2011-2015.

6.3 Desarrollo local alternativo y postdesarrollo

El desarrollo local nace como un remedio de la crisis del desarrollo económico de los países europeos desde 1970 y en Latinoamérica desde 1990 intentó dar salida al subdesarrollo¹⁶⁵ enfocándose a la generación de empleos, competitividad, inversiones e innovaciones en el territorio donde los actores

¹⁶⁵ De 1945 a 1975 se considera como los treinta años de desarrollo basado en el crecimiento económico de los países europeos, pero hacia fines de 1970 esta lógica de desarrollo entró en crisis y comenzó a plantearse el desarrollo local como un discurso generalizado y enfocado en la iniciativa local (Arocena, 2002). En 1979, un primer ministro francés lanzó la consigna: que cada uno cree su empleo (Cárdenas, 2002).

locales supuestamente eran los protagonistas principales (Vázquez-Barquero, 2009 y Alburquerque, 2004). Después se empezó a cuestionar ¿qué era lo local? No se refiere solo a un nivel de espacio geográfico o una aglomeración de industrias y actividades productivas sino un lugar donde viven las personas, conviven las familias y se entrecruzan las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas, ligado a lo global y a los recursos y capacidades externos (Sotelo, 2008; Manzanal, 2003 y Rodríguez, 1996).

En este sentido el “desarrollo” es construido diferenciadamente desde cada territorio y es entendido como un proceso de construcción de capacidades individuales y colectivas de las sociedades con culturas heterogéneas para generar proyectos y organizaciones productivas que permiten nuevas formas de realidades; no se limita a lo económico sino integra dimensiones sociales, culturales, históricas, institucionales, estructurales, políticas, demográficas, productivas, geográficas, ambientales y acciones colectivas de los sujetos sociales activos (Sotelo, 2008; Cárdenas, 2002; Arocena, 2002; Enríquez, 2006; Rodríguez, 1996 y Manzanal 2003). En síntesis, es el proceso de construcción de capacidades para generar proyectos de cambio con un enfoque integral y desde cada territorio vivido y desplegado de las relaciones dinámicas y globales, compatible con el proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* en tselal.

Para este proceso es importante las políticas públicas como relaciones de poder que se dan entre el gobierno y la sociedad (enunciados y diseños de planes y programas del gobierno) y políticas (acciones o prácticas ejecutadas en un ciclo de proyecto productivo) construidas desde abajo para cambiar situaciones que afectan a las sociedades y visibles en los hechos reales (Cuéllar y Martínez, 2001; Aguilar y Lima, 2009).

Son muy escasas las políticas o los proyectos construidos con base en las necesidades más sentidas de la sociedad y con la participación de los sujetos vivos y desde los territorios; generalmente las políticas gubernamentales (ni siquiera son políticas públicas) están construidas por intereses económicos y financieros internacionales que son impuestas a las comunidades (Parra, 2012).

Por eso los proyectos de cambio generan conflictos, contradicciones y tensiones que los hacen muy lentos. Por ejemplo, el clientelismo y el asistencialismo político obstaculizan la construcción de iniciativas locales (Manzanal, 2003; Sántiz y Parra, 2010). No es fácil que los gobiernos locales estén en disposición de realizar cuasi-experimentos de políticas con el fin de llevar a la práctica la construcción de procesos de cambio social.

[...] Puede decirse que toda política se asemeja a un cuasi-experimento en tanto que su puesta en marcha: (i) constituye una apuesta de la validez del diagnóstico, es decir, de las hipótesis sobre las causas a determinantes del estado de cosas que se desea remediar; y sobre todo, (ii) acerca de las condiciones de la prueba. O sea, de la implementación de las medidas propuestas con el fin de cambiar dicho estado de cosas (Cuéllar y Martínez, 2001: 165).

Una política pública (enunciada y diseñada en los planes de desarrollo) es como una hipótesis a comprobar, y las políticas (acciones o proyectos) son como cuasi-experimentos porque enfrentan la influencia de las presiones del entorno como el conflicto social y la práctica política convencional del gobierno, además influyen las tendencias globales como la crisis económica, el desastre natural y los convenios o tratados internacionales (Cuéllar y Martínez, 2001). Para esto es importante la gobernanza para que la sociedad y el gobierno con el esfuerzo de trabajo integrado logren trazar el proceso de cambio (Sántiz y Parra, 2010), donde se integren diversos actores sociales.

En la acción colectiva se fomentan la participación y organización de los actores locales (Boisier, 2005), para enfrentar las incertidumbres y riesgos por resolver y jugar con el sistema de poder de los actores sociales ligados a otras estructuras (Crozier y Friedberg, 1990), que permiten nuevos aprendizajes sociales, creaciones colectivas y nuevas formas de jugar el juego social, donde existe cooperación, tensión, reajuste, diálogo, negociación y conflicto para la movilización de los recursos.

Además con la acción colectiva se busca la descentralización¹⁶⁶ de decisiones y acciones del gobierno para que sea la articulación de las instituciones y los actores sociales (familias, linajes, comunidades, organizaciones productivas, gobierno local, centros de investigaciones, entre otros) los que generen la construcción de procesos de cambio social (Manzanal, 2003; Nardi y Pereira, 2006), pues, en la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (2001) se manifiesta que la descentralización de la gestión pública es un criterio para la puesta en práctica de los programas de desarrollo rural sustentable en México.

Esta descentralización no es la intervención institucional para el desarrollo que tiene raíz en el colonialismo europeo y que se fortaleció después de la Segunda Guerra Mundial con la intervención militar, política, tecnológica y económica, disfrazada actualmente como políticas nacionales e internacionales para la reducción de pobreza (Koponen, 2004), por ejemplo el programa Prospera, ante Oportunidades, que promueven un control político para entretener a la gente y desactivar acciones colectivas y movimientos sociales (Cárdenas, 2002).

Al entender el “desarrollo alternativo” como un proceso de construcción que requiere de políticas públicas, acción colectiva, descentralización y relacionado con la categoría tseltal de *slektesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida), nuestro análisis va más allá de la teoría de *postdesarrollo*, una corriente teórica que ha permitido el análisis del desarrollo como conjunto de discursos y prácticas basado en el pluriverso de culturas, contextos, actores y visiones. “El núcleo de la noción es [...] la necesidad de descentrar el desarrollo como un descriptor social, el cuestionamiento de las prácticas de conocimiento del desarrollo, y la crítica inmanente del postdesarrollo a las ideas de crecimiento, progreso y modernidad” (Escobar, 2012:38). Esta corriente también

¹⁶⁶ Entendemos la descentralización como un proceso ordenado y progresivo de transferencias, de competencias, responsabilidades y recursos desde el nivel central de gobierno hacia los gobiernos locales y las sociedades: municipios, regiones, comunidades y organizaciones. Implica una redistribución del poder político y una ampliación de toma de decisiones con los actores locales, para que el poder y los recursos se distribuyen, además las decisiones y las acciones públicas se ejecutan en el nivel que permite una relación más coordinada y constructiva desde las bases sociales para una nueva gobernanza (Sántiz y Parra, 2010; Enríquez, 2006)

sustenta el Buen Vivir¹⁶⁷ como alternativa al desarrollo, como una ideología y horizonte que se vislumbra de lejos (Gudynas, 2014) y no como desarrollo alternativo (el desarrollo local, territorial, sustentable, entre otros). Por eso el desarrollo y el buen vivir politizado en Bolivia y Ecuador (Gutiérrez y Salazar, 2013) son dos cosas diferentes: el desarrollo como ideología occidental y el Buen vivir como utopía o filosofía de la vida de naturaleza holística, y la vinculación de estas dos ha generado mucha discusión en su discurso, política y práctica que no es el objetivo de este trabajo.¹⁶⁸

6.4 Los proyectos de cambio productivo y visión tseltal

En el ciclo de proyectos de diversificación productiva como cuasi-experimentos de las políticas públicas ha sido crucial varios elementos de la visión tseltal de la vida en transformación: *lekil kuxinel* (vivir bien), *tulan kuxinel* (vida dura) y *lekil kuxlejal* (vida plena). Como antecedente, desde 2008 en Oxchuc se inició un ciclo completo de diagnóstico, planeación, operación, monitoreo y evaluación de los Proyectos de Diversificación Productiva de aguacate Hass y durazno diamante con 18 comunidades en tres microregiones y 641 productores de Oxchuc (Sántiz y Parra, 2010), que a partir de 2011 entró en la fase de organización y autogestión con funcionamiento hasta febrero de 2016.

Como parte del diagnóstico participativo se llevaron a cabo reuniones de trabajo con los representantes de las comunidades que sirvieron para aclarar que los proyectos productivos no son regalos y apoyos totales del gobierno a las comunidades sino que requieren de participaciones, colaboraciones,

¹⁶⁷ El Buen vivir, *sumak kawsay* en quechua y *suma qamaña* en aymara, es una utopía y filosofía de la vida que tiene como elementos la armonía, la reciprocidad, la complementariedad, la relacionalidad con la naturaleza (Escobar, 2011), como discurso teórico y político tiene mucho sentido pero en la práctica tiene mucha crítica, por ejemplo en Ecuador y Bolivia el Buen vivir se ha disfrazado en prácticas neoextractivistas (Gutiérrez y Salazar, 2013).

¹⁶⁸ El desarrollo como Buen Vivir busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura en nuevas formas de características más sociales, solidarias y relacionales donde se introduce temas de justicia social, diferencias culturales, género, control de recursos naturales, soberanía alimentaria, derechos humanos, posicionando la interculturalidad como principio rector (Escobar, 2012).

aprendizajes y responsabilidades colaborativas entre comunidades, autoridades locales y facilitadores del proceso de proyectos (El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Autónoma Chapingo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e Instituto Tecnológico de Comitán), sin embargo, no fue fácil, se generaron contradicciones con las prácticas políticas convencionales o asistencialistas y partidistas del gobierno. La pregunta reflexiva que se hacía con los representantes comunitarios era, ¿qué actividades productivas podemos iniciar o qué podemos sembrar y producir aparte del maíz, frijol y café? Las respuestas fueron: construcción de tanques de agua, dotación de las mallas gallineras, mejoramiento de viviendas, pavimentación de carreteras, entre otras. Los proyectos de cambio productivo se topan con las prácticas políticas convencionales del gobierno que están impuestas y arraigadas en las comunidades.

Las ideas de proyectos de frutales de durazno y aguacate surgieron de algunos representantes comunitarios, por los estudios agroecológicos que se impulsaron finalmente. Sin embargo varios productores opusieron resistencia y decían: “*la pastikix kiltik, ma sk’an te one sok te turisnae* (nosotros ya hemos experimentado, no se adapta en nuestra comunidad el aguacate y el durazno). Otros argumentaban: “ya sembré durazno y dio algunas frutas, pero salieron muy chiquitas y agrias, por lo tanto el durazno no es bueno en mi comunidad”. Por su parte los productores de café para ellos no hay otra actividad más buena que trabajar en el cafetal. Mientras los milperos comentaban que la milpa es el único trabajo bueno que ha servido para vivir y lo que pedirían al gobierno municipal es el apoyo monetario por lo que es difícil de conseguir en la comunidad.

Estos productores ya se acostumbraron a buscar soluciones inmediatas con la transferencia monetaria (dinero) de las políticas asistenciales del gobierno que solamente tergiversan la visión tseltal de la vida. Por lo tanto, los proyectos de cambio requieren de una mentalidad productiva, creativa y organizativa con nuevos aprendizajes y capacidades sociales. Los que decidieron entrar en los

proyectos de cambio manifestaron que era necesario el *slektesel jkuxlejaltik* o el arreglo de nuestra vida. En la opinión de un representante comunitario y apicultor de 55 años:

creo que no lo valoramos los proyectos [productivos] porque solamente queremos que alguien nos regale dinero sin que nos cueste, pero no sirve pensar así, el verdadero apoyo para mí es que me enseñen a trabajar, porque si aprendo a trabajar, nadie me va quitar y va ser para mis hijos; quiero aprender a trabajar para que me de ropa, zapato, comida y dinero para mucho tiempo, para mejorar o arreglar un poco la vida y no quiero tener cien o doscientos pesos para gastar en un ratito.¹⁶⁹

Para despertar el ánimo y el interés en los proyectos de cambio productivo se realizaron intercambios de experiencias de campesino a campesino en la región, ya que para aprender a trabajar con otra visión se necesita tiempo, dedicación y mucha paciencia, además es importante reflexionar bien para no caer en las salidas falsas que impone el gobierno.¹⁷⁰ Hasta los integrantes del gobierno local (Ayuntamiento Municipal) fueron a visitar estas experiencias para cambiar las prácticas políticas convencionales y añejas. En el intercambio de experiencias de producción de aguacate en Teopisca, Chiapas, un integrante del Ayuntamiento Municipal, al observar los árboles de aguacate y llenos de fruta con voz más preocupada dijo:

bi pastikixa jiche, yu'unanix ma na'tik at'el ta lek sok a te jlumaltike, ya sk'an nopel sok yantesel te at'ele (qué nos pasa entonces, de seguro no sabemos trabajar bien con nuestro pueblo, se necesita aprender y cambiar el trabajo). [Él volvió a explicar] nosotros también podemos hacerlo, el problema es que nuestro pueblo no conoce cómo trabajar bien, pero si se le enseña y se concientiza va a aprender a trabajar, van a cambiar su forma de trabajar. ¿Cómo pudieron aprender a trabajar con el café?, al principio [los

¹⁶⁹ Diario de campo, 13-09-2008.

¹⁷⁰ Esto es la conclusión del productor de aguacate (don Melesio) de Teopisca, Chiapas, según su experiencia en el manejo integrado de aguacate, visitado en sus plantaciones el 16 de abril de 2008 con los miembros del Ayuntamiento Municipal de Oxchuc y representantes de las comunidades.

productores] no veían cómo pueden beneficiarse, pero como vieron que es bueno, se expandió rápidamente la actividad, todo mundo empezó a sembrar café en Oxchuc, porque antes solamente se dedicaban a la pura milpa.¹⁷¹

En las plantaciones de durazno diamante de la ranchería El Duraznal, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, ante el colorido y la fragancia de los duraznos, otro miembro del Ayuntamiento Municipal de Oxchuc dijo con voz interrogativa: “*chabixa wila at’el toe* (mira cómo es este trabajo)”, y continuó: “la tierra más difícil de cultivar es la mentalidad para cambiar de trabajo”.

El proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida) necesita de la categoría de *syantesel at’el* (cambio de trabajo) para referirse al cambio de capacidad, mentalidad y técnica, pero como dicen en tseltal: *ya sk’an xwijk’ sitik, teme yakotik ta waychajele ay jwokoltik yu’un* (es necesario despertarse o abrir nuestros ojos, si seguimos soñando con los ojos cerrados seguiremos sufriendo). Este proceso de despertar no es fácil, por ejemplo en la evaluación de proyectos de durazno y aguacate a finales de 2009 se consideraba como pérdida de tiempo las reuniones y capacitaciones.¹⁷² Un representante de la comunidad y cafetalero de 52 años de edad dijo:

¿por qué hay muchas reuniones, talleres y capacitaciones?, para nosotros es pérdida de tiempo, tenemos muchos trabajos en la milpa y gastamos por el pasaje de salir desde nuestras comunidades. Lo que queremos es la fecha para la entrega de las plantas y queremos que llegue hasta nuestras comunidades, y si tenemos que aportar algo en efectivo [se refiere al dinero] para el flete de las plantas no aceptamos el proyecto, no es la primeramente

¹⁷¹ Diario de campo, 16-04-2008.

¹⁷² Entre 2008 y 2009 se trabajaron con 28 comunidades, 827 productores beneficiados y 207 hectáreas de plantaciones de durazno y aguacate, pero en diciembre de 2010 solamente quedaban 11 comunidades, 164 productores y 41 hectáreas de plantaciones. En enero de 2012 solamente eran 8 grupos y 78 productores de aguacate y durazno, que se registraron como sociedades cooperativas ante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, se denominaron *Productores Ejemplo de Oxchuc* que siguen con actividades hasta febrero de 2016.

vez que estamos recibiendo estos apoyos, conocemos nosotros porque ya hemos trabajado con proyectos de café.¹⁷³

Muchos milperos y cafetaleros tseltales insisten en los apoyos económicos del gobierno para buscar soluciones inmediatas y se olvidan de construir el verdadero *slektesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida), donde es importante el trabajo colectivo, los nuevos aprendizajes y los cambios técnicos, de lo contrario se cuestiona, ¿dónde quedó aquello de que los tseltales son los *bats'il at'el winiketik* (verdaderos hombres trabajadores)? Tal parece que los principios de *lekil kuxinel* (vivir bien) basados en el trabajo familiar y comunitario ya se han tergiversado.

Muchos productores decían: *¿yunix bal ay ch'in tojoltik ts'ina teme at'ejotik leke?* (¿será que recibimos remuneración si trabajamos bien en el proyecto?) Esto indicaba que ya estaban acostumbrados en el *kuxul koltayel* (apoyo total). Políticamente se dice que la solución es: *sujel ta at'el ya sk'an te lumaltike* (presión de trabajo quiere nuestro pueblo), porque si uno quiere abrazar a la gente para que hagan bien las cosas no está bien, ya que se malacostumbra y se enoja cuando no se le da algo.¹⁷⁴ Esta idea es incongruente con la realidad y es una postura autoritaria, ya que el problema no está en el pueblo sino en las prácticas políticas del gobierno dirigidas a remediar la pobreza material (con dinero) y no mediante la formación de capacidades y construcción de proyectos de cambio para la *lekil kuxlejaj* (vida buena).

Cabe aclarar también que existen prácticas comunitarias o campesinas que limitan el proyecto de cambio productivo, por ejemplo, algunos productores decían que no se podía terminar de sembrar las plantas de aguacate y durazno porque era tiempo de la limpia de milpa. Consideraban bastante riesgoso el empezar a practicar nuevas actividades productivas porque al dedicarles tiempo significaba un riesgo para las actividades del sustento familiar como la milpa.

¹⁷³ Diario de campo, 12-08-2009.

¹⁷⁴ Diario de campo, 21-10-2008.

Otro elemento que fue bastante mencionado con los productores fue el *la'ot'anil* (envidia) que nace de *che'bal ot'aretik* (los desanimadores) de los proyectos, quienes sostienen la resistencia al cambio y el principio de “todo parejo” o del *kuxul koltayel* (apoyo total) a la comunidad.

Los productores que mostraron más interés en los proyectos decían: ¿quién va a venir a hacer el cambio? Si trabajamos bien va ser para nosotros, no es para el gobierno y los técnicos. A estos productores se les denominó los *mach'atik lek ya x-at'ej* (los que trabajan bien).

6.5 Organización productiva y formación de capacidades

A finales de 2012 existían 8 grupos de trabajo con 78 productores (23 mujeres y 55 hombres) considerados como los *mach'atik lek at'ej* (los que trabajaron bien) en los Proyectos de Diversificación Productiva que entraron en la fase organizativa y formación de capacidades.¹⁷⁵ Después de una serie de capacitaciones e intercambio de experiencias los 8 representantes (uno de cada grupo) se dieron el cargo de *bijteswanejetik yu'un lekil turisna sok on* (instructores de campo para el buen durazno y aguacate), mientras los 78 productores y productoras se convirtieron como *Productores Ejemplos de Oxchuc*.

Esta fase de actividades fue encabezada por los tres representantes generales (presidente, secretario y tesorero) de las ocho sociedades cooperativas de productores agropecuarios, nombrados en la asamblea general de los socios.

¹⁷⁵ En esta fase sobresalieron tres acciones importantes: la formación de 8 sociedades cooperativas con permisos y registros ante la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) y Registro Federal de Contribuyentes (RFC) en el Sistema de Administración Tributaria (SAT); la creación de un Fondo de Ahorro con la cooperación de cada uno de los socios y gestión de proyectos para la ampliación de las plantaciones de aguacate y durazno con el Ayuntamiento Municipal y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); y finalmente la formación de recursos humanos (8 instructores) por medio de cursos y capacitaciones impartidas por el Instituto Tecnológico de Comitán y ECOSUR y con un intercambio de experiencias en Oaxaca.

También cada grupo de trabajo eligió sus tres directivas de sociedad cooperativa. En total eran 24 directivas.

Los representantes generales realizaron un recorrido a las comunidades y parcelas para evaluar individual y colectivamente el trabajo. Los criterios de evaluación consensados por las directivas fueron:

- Manejo técnico adecuado y mantenimiento de las parcelas.
- Expectativa de los productores para la producción y el interés en el proyecto.
- Organización de los integrantes del grupo con sus representantes (conflicto).
- Liderazgo, interés y conocimiento vinculado al mercado sobre frutales.
- Producción alcanzada y cantidad de plantas de durazno y aguacate sembrados.

En abril de 2011 desde cada grupo reflexionaron sobre la importancia de la organización, misma que se expresó en tseltal de esta manera: *junax ya tsobatik, junax ya tsobtik te biluktike, ay mach'a wentainbilik yu'un* (juntos vamos a unirnos, juntos reunimos nuestros productos, estamos representados o vigilados por alguien). Respecto a la importancia de la organización o de estar organizados, se dijo: “es para que nosotros aprendemos juntos a trabajar, para levantarnos y mejorar nuestros trabajos en el cafetal, aguacate, durazno y así arreglar nuestras vidas con nuestros hijos, vamos aprendiendo juntos.”¹⁷⁶

Mientras que sobre la idea de la sociedad cooperativa se comentó: “es para aprender juntos a trabajar y mejorarnos como grupo, lograr lo que hemos propuesto alcanzar”. La sociedad cooperativa se expresó en tseltal como sigue: *ta banti ya tsobtik kat'eltik, snopjibal sok tak'intik; yu'un ya koltaybatik ta at'el, ta comon o pajal ya x-at'ejotik* (lugar para juntar trabajos, ideas y dinero, para que nos apoyamos en el trabajo, es trabajo común y ayuda mutua).

¹⁷⁶ Diario de campo, 11-04-2011.

Los productores concluyeron que la organización por sociedad cooperativa es buena para mejorar la vida familiar en el futuro, tener suficiente alimentación e ingresos monetarios y adquirir bienes materiales,¹⁷⁷ pero al mismo tiempo dudaban y cuestionaban varias dificultades que podrían enfrentar. Por ejemplo, decían:

el estar organizado como sociedad trae muchos problemas, hay algunos que no entienden y cumplen el trabajo en la sociedad, otros malinterpretan la razón [o el objetivo], pero hay algunos que sí les gusta. No avanzamos por la envidia que hay entre nosotros. Así es nuestra cultura como campesinos de Oxchuc. Pero los que logran aprender a trabajar en sociedad cooperativa es para su bien y su futuro, y los que no logran aprender a trabajar no se van a mejorar en el futuro.¹⁷⁸

Los productores que tenían la experiencia en alguna sociedad cooperativa del café y del autotransporte argumentaban que siempre se necesita aportación de dinero y tiempo para las reuniones y que también existe corrupción por parte de los líderes que se vinculan con el gobierno. A pesar de estas dudas los representantes y miembros de los ocho grupos decidieron gestionar el registro y la figura de sociedad cooperativa de productores agropecuarios de Oxchuc.

Después, los nombres de la denominación social de cada sociedad cooperativa fueron pensados y expresados en tseltal por los productores; consideraron la historia, el paisaje, el cerro, la piedra, las parcelas, el agua o manantial, los árboles, entre otros, que tienen representaciones culturales importantes para la comunidad y el *ts'umbal*. A continuación los nombres de las ocho sociedades

¹⁷⁷ Rob Peters (2013) desde su experiencia de desarrollo rural de la Unión Europea explica que las cooperativas se basan en los principios de la ayuda mutua, la responsabilidad, la democracia, la igualdad, la equidad y la solidaridad, además sus miembros, es decir, los cooperativistas creen y trabajan mediante los valores éticos de la honestidad, la apertura, la responsabilidad social y la atención a los demás. No se centra en el bienestar individual sino en las comunidades y pueden convertirse en una fuerza positiva para el cambio social y el desarrollo local en los espacios rurales. En este sentido la Alianza Cooperativa Internacional define la cooperativa como una asociación autónoma de personas unidas voluntariamente para satisfacer sus necesidades y aspiraciones de tipo económico, social y cultural mediante una empresa de propiedad conjunta y democráticamente controlada.

¹⁷⁸ Diario de campo, 11-04-2011.

cooperativas: *Jol wits* (punta del cerro o cumbre), *Mukenal* (lugar de tumbas o cementerio), *Chuminteal* (lugar de troncos en la parcela), *Elawal K'inai* (buena vista o lugar de horizonte), *Oniltik* (lugar de árboles de aguacate antiguo), *Cruz Akilja* (agua de pasto y cruz), *Jalalilja* (manantial de agua con carrizo), y uno se nombró *Casa ecológica dos arbolitos*, la idea vino del intercambio de experiencias de trabajo en San Juan Tabaá, Oaxaca, además se estableció un Fondo de Ahorro para las ocho sociedades cooperativas (con un reglamento interno firmado el 30 de agosto de 2011).

Después de casi cuatro años del inicio de proyectos de diversificación (2008-2011), el 29 de noviembre de 2011 se llevó a cabo el protocolo de las ocho sociedades cooperativas de productores de durazno y aguacate de Oxchuc en las instalaciones de ECOSUR. El 17 de enero de 2012 se hizo la siembra de cargos de los ocho promotores de campo denominados en tseltal *Bijteswanejetik yu'un lekil on sok lekil turisna* (instructores de campo para el buen durazno y aguacate) con reconocimientos otorgados por el Ayuntamiento Municipal de Oxchuc, ECOSUR e Instituto Tecnológico de Comitán,¹⁷⁹ quienes se encargarían de la enseñanza técnica y organizativa en sus cooperativas y de otros grupos de productores de Oxchuc beneficiados de proyectos de aguacate y durazno en el periodo 2011-2012 por el Ayuntamiento Municipal de Oxchuc y CDI. Como ya se comentó, los 78 productores organizados por sociedades cooperativas se convirtieron en *Productores Ejemplo de Oxchuc*.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Los ocho instructores de campo para el buen durazno y aguacate fueron capacitados por técnicos del Instituto Tecnológico de Comitán, en coordinación con ECOSUR sobre temas de: a) importancia de la fruticultura y la calidad presentación de la fruta en el mercado, b) podas de formación, producción y mantenimiento de las plantas de aguacate y durazno, c) diseño de huertos y sitios para la parcela, d) manejo de suelo: malezas, nutrición, abonos y terrazas, e) plagas y enfermedades: prevención y control y remedios orgánicos y, f) aspectos de cosecha orientado al mercado.

¹⁸⁰ Hasta finales de 2012 había ocho sociedades cooperativas de productores agropecuarios registrados en la SHCP-SAT, ocho *bijteswanejetik* (promotores o instructores de campo), 78 productores (23 mujeres y 55 hombres) de aguacate Hass y durazno diamante, ocho parcelas demostrativas con tres en proceso de producción para el mercado local y regional, un Reglamento y Fondo de ahorro para la formación de recursos financieros.

Lo que interesa recuperar de este proceso organizativo y de formación de capacidades son las visiones transformadas de los instructores y productores.

Un *Bijteswanej* de 47 años de edad manifiesta:

hace años que me regalaron 250 plantas de aguacate y lo sembré por cada dos metros como se siembra el café, estas plantas no lo sembré todo, algunos les regalé a mis vecinos. Hasta que ECOSUR me llevó a una visita de plantaciones de aguacate en Teopisca, me di cuenta que yo estaba mal. He organizado muchas personas en mi comunidad y en otras comunidades, pero lo que buscan son los apoyos directos [con dinero] del gobierno, cuando no hay estos apoyos te dejan solo, cuando se trata de trabajar no lo hacen y no les gusta, por eso he acordado con mi familia y conocidos de mi *ts'umbal* para trabajar realmente con aguacate, durazno y hortaliza.¹⁸¹

La *lekil kuxlejal* (vida plena) mediante el proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida) requiere de cambio de ideas, mentalidades, trabajos y aprendizajes nuevos. Dice un productor de aguacate:

los que ya quedamos organizados [los 78 productores] somos quiénes hemos entendido el sentido del trabajo. Yo pensaba antes que mi tierra era mala porque es pura piedra, roca y cerro, ahora como estoy haciendo terrazas y echando abono ya se mejoró bastante, veo que tengo suficiente tierra [productiva] para producir muchas cosas; aparte de aguacate, café y milpa, estoy produciendo repollos, tomates, duraznos y verduras. Ahora veo más buena mi tierra, no es necesario tener mucha cantidad de tierra, lo que falta es el conocimiento, idea e interés en el trabajo. Hasta mis hijos ya trabajan mejor, como ya vieron un poco de ganancia quieren mejorar más el trabajo. Por eso ya decidí trabajar solamente con los que realmente quieren trabajar. Porque hay mucha gente que solamente quieren buscar el apoyo del gobierno, el dinero, pero no quieren trabajar su tierra, no ven el futuro de sus hijos.¹⁸²

¹⁸¹ Diario de campo, 22-02-2011.

¹⁸² Diario de campo, 10-09-2012.

Otro productor de durazno y hortaliza manifiesta que siempre hay dificultades pero siempre trae ventajas el estar organizado, por ejemplo permite el acceso al mercado regional y las relaciones con otros actores sociales.

En la organización no todos quieren trabajar, hasta ahora me doy cuenta que hay personas que integré en la sociedad cooperativa que no quieren trabajar realmente. Uno ya se volvió relojero, reparan relojes aquí en la cabecera de Oxchuc, otro ya es enganchador para los que van a trabajar en el norte, a Tijuana, para cortar tomate. Hay otro que no quiere trabajar con los frutales, siempre dice que está ocupado por sus cargos de la comunidad y siempre busca pretexto. Entonces, prácticamente somos una familia que estamos echando ganas. Estamos trabajando con hortaliza, durazno, aguacate, hasta con la producción de miel, conejos y pollos. Estoy tratando de probar cuál sería la mejor actividad, a veces pierdo y gano, pero voy aprendiendo a trabajar. El permiso que tenemos ante la hacienda [se refería al Registro Federal de Contribuyentes] ya me sirvió, porque con este documento ya me dieron permiso para vender mis verduras en el mercado de Ocosingo, los representantes del mercado no me quería dar el permiso, pero les mostré mis documentos y me creyeron que soy realmente el productor y no revendedor, hasta invité en mi parcela para que vean que yo soy productor directo.¹⁸³

Aunque es lento el cambio productivo por los obstáculos que se enfrentan, siempre hay ejemplos buenos que se deben seguir. Un productor de durazno y hortaliza que busca la *lekil kuxlejal* (vida plena) dice:

en mi organización no todos quieren trabajar, cuando hay apoyos de plantas y herramientas se animan, pero cuando no hay apoyo no quieren trabajar. Como estoy ampliando mi plantación de durazno, además estoy produciendo repollos, la gente piensa mal de mí, me envidian. Pero también hay personas que razonan bien, me animan para seguir el trabajo, dicen que soy el ejemplo para ellos y que vienen atrás de mí. Aunque vamos lento con

¹⁸³ Diario de campo, 05-11-2012.

mi grupo, yo voy a seguir adelante. El ejemplo es una anciana que tiene noventa años, cuida bien sus plantas y produce durazno. Yo con mi familia hemos decidido trabajar y esperamos ver buenos resultados.¹⁸⁴

6.6 Discusiones

La *lekil kuxlejal* (vida plena) tseltal de Oxchuc se construye con la formación de capacidades y proyectos de cambio productivo y organizativo; es realizable y cuasi-experimentable como políticas públicas donde el trabajo reenumerado, el cambio de ideas y prácticas, la organización social y las relaciones con otros actores sociales (instituciones, mercado, productores) son necesarios, pues, no es solo una utopía, filosofía y horizonte de vida que se queda en el discurso académico y político tal como plantean Escobar (2012) y Gudynas (2014). La vida buena va más allá de la práctica cotidiana, búsqueda de respeto, paz y tranquilidad de corazón que suelen verse como principios de la vida pasada para ver el horizonte (Paoli, 2003, López Intzin, 2011; Schlittler, 2012). Es una vida deseada y dinámica que se construye en el proceso de *sleksesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida) como se ha cuasi experimentado en Oxchuc.

La otra discusión se enfoca en las políticas del gobierno (prácticas de políticas asistencialistas y partidistas) que han tergiversado la visión tseltal de *lekil kuxlejal* (vida plena), ya que fomentan una vida basada en lo material y en la racionalidad monetaria que limita la libertad para el desarrollo alternativo (Romero, 2005) o la construcción de la vida. El desarrollo local que plantean Alburquerque (2004), Boisier (2005) y Vázquez-Barquero (2009) genera cambio de vidas pero a costa de otras vidas. La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en su artículo 3 dice que: “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su desarrollo económico, social y cultural” (OIT,

¹⁸⁴ Diario de campo, 07-11-2012.

2012); sin embargo, las políticas del gobierno sólo generan relaciones del poder desigual y una falsa realidad en las familias y *ts'umbaletik* de los tseltales que “echan a perder” los proyectos de cambio productivo y organizativo orientados a la *lekil kuxlejal*. El gobierno no debería considerar como obstáculos y objetos de “desarrollo” a los pueblos y grupos étnicos como los tseltales de Oxchuc.

6.7 Conclusión

Es evidente que la visión tseltal de la vida se ha transformado de *lekil kuxinel* (vivir bien), *tulan kuxinel* (vida dura) y *lekil kuxlejal* (vida plena), no son fases separadas sino que aportan elementos para una vida dinámica y sistémica en las familias y comunidades de los tseltales de Oxchuc, además permiten los conflictos, tensiones, acuerdos, resistencias, adaptaciones y cambios constantes que intervienen en los procesos de proyectos de cambio productivo y organizativo.

Sin embargo, las prácticas políticas convencionales del gobierno que fomentan el apoyo inmediato para el control social son las que han tergiversado o desorientado la visión tseltal de *lekil kuxlejal* (vida plena), además obstaculizan el proceso de cambio productivo y organizativo que se cuasi experimenta como política pública. Esto explica el proceso lento de *sleksesel jkuxlejaltik* (reconstrucción o arreglo de nuestra vida) que se realizó en Oxchuc, ya que requiere de cambio de mentalidades, capacidades y de nuevos aprendizajes productivos y organizativos para la construcción de un verdadero *lekilal-utsilal* (bien-ser-estar-tener) de la vida.

6.8 Literatura citada

Aguilar, Astorga y Lima Facio, 2009, “¿Qué son y para qué sirven las Políticas Públicas?”, en: *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, septiembre 2009, disponible en www.eumed.net/rev/cccss/05/aalf.htm. Consultada: 22 de enero, 2016.

Albuquerque, Francisco, 2004, "Desarrollo Económico Local y Descentralización en América Latina", en *CEPAL* No. 82, Santiago, Chile, pp. 157-170.

Arocena, José, 2002, *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*, Taurus, Universidad Católica, Segunda edición, Uruguay, pp. 15-32.

Boisier, Sergio, 2005, "¿Hay espacio para el desarrollo local en la globalización?", en *CEPAL* No. 86, Santiago, Chile, pp. 47-62.

Cárdenas, Nersa, 2002, "El desarrollo local. Su conceptualización y procesos", en *Provincia* No. 8, Universidad de Zulia, Venezuela, pp. 53-76.

Carpio Martín, José, 2000, "Desarrollo local para un nuevo desarrollo rural", en: *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* No. 20, Madrid, España, pp. 85-100.

Crozier, Michel y Erhard Friedberg, 1990, "El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva", en http://www.uqroo.mx/publica10/diplomado/modulo3/crozier_friedberg.pdf
Consultada: 24 enero, 2016.

Cuéllar Saavedra, Oscar y Víctor. H. Martínez Escamilla, 2001, "Las políticas públicas como cuasi experimentos. Notas sobre el análisis de las políticas públicas", en *Regiones y Desarrollo Sustentable*, vol. 1, núm. 1, Colegio de Tlaxcala, México, pp. 159-183.

Enríquez, Alberto, 2006, Desarrollo local y descentralización del estado, retos y perspectivas en Centroamérica. Una agenda de discusión, en: *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, número 001, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 1-28.

Escobar, Arturo, 2012, "Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso", en *Revista de Antropología Social* No. 21, pp. 23-62.

Gómez López, Marco Antonio, 2014, *Ser joven estudiante en Oxchuc. Los estudiantes tzeltales de la universidad intercultural de Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS, Unidad Pacífico Sur, Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

Gudynas, Eduardo, 2014, "El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa", en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.) *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, UNAM-CEIICH, México, pp. 61-96.

Gutiérrez Aguilar Raquel y Huscar Salazar Lohman, 2013, “El accidentado camino del Buen vivir: horizontes indígenas-originario-campesinos en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales”, en *Revista ALASRU, Análisis Latinoamericano del medio rural*, Nueva Época No. 7, México, pp. 75-99.

Guzmán Arias, Isaac, 2012, *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS, Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Koponen, Juhani, 2004, “Development intervention and development studies”, in: Tiina Kontinen (ed.) *Development intervention. Actor and activity perspectives*. University of Helsinki. Center for Activity Theory and Developmental Work Research and Institute for Development Studies, pp. 5-13.

Krause Jacob, Mariane, 2001, “Hacia una redefinición del concepto de comunidad: cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta”, en *Revista de Psicología*, vol. X, núm. 2, Universidad de Chile, Chile, pp. 49-60.

Ley de Desarrollo Rural Sustentable (LDRS), Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 7 de diciembre de 2001, en: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/tcfed/36.htm?s=> Consultada: 07 de marzo, 2016.

López Intzin, Juan, 2011, “*Ich’el ta muk’*: la trama en la construcción mutua y equitativa del *lekil kuxlejal* (vida plena-digna)”, en: *Seminario Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios*, CRIM-UNAM, disponible en: <http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/Lopez.pdf>. Consultada: 05 marzo, 2016).

Manzanal, Mabel, 2003, “Instituciones, territorio y desarrollo local-rural (consideraciones teórico metodológicas)”, en Rodolfo Bertonecello y Ana Fani Alessandri Carlos (compiladores), *Procesos territoriales en Argentina y Brasil*. Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina, pp. 165-182.

Nardi, María Andrea y Sandra Graciela Pereira, 2006, “Proximidad territorial y desarrollo local-rural: las ferias francas de la Provincia de Misiones-Noreste Argentino”, en INTERAÇÕES, *Revista Internacional de Desenvolvimento Local*. Vol. 8, N. 13, Brasil, pp. 51-61.

Organización Internacional del Trabajo (OIT), 2012, *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas. Perú, Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 105 p.

Paoli Bollo, Antonio, 2003, *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal; Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tseltales*, UAM, México DF.

Parra Vázquez, Manuel Roberto, 2012, “Políticas públicas para el desarrollo territorial: ¿por qué fallan en México?”, en Elba Pérez Villalba y Julio Baca del Moral (editores), *Análisis de Políticas Públicas para el Desarrollo Agrícola y Rural*. Universidad Autónoma Chapingo. Dirección de Centros Regionales Universitarios - Centro de Investigaciones Económicas Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y la Agricultura Mundial, pp. 129-146.

Peters, Rob, 2013, “Agricultura familiar”, en *Revista Rural de la UE*, No. 17. Invierno de 2013, Red Europea de Desarrollo Rural, Bruselas, pp. 32-36.

Rist, Gilbert, 2002, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los libros de la Catarata, Madrid, España, pp. 13-18 y 273-284.

Rodríguez, Gutiérrez, Fermín, 1996, “El desarrollo local, una aplicación geográfica. Exploración teórica e indagación sobre su práctica”, en *Ería* No. 39-40, Universidad de Oviedo, España, pp. 57-73.

Romero Cevallos, Raúl, 2005, *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto*. Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD), Lima, Perú, pp. 28-33.

Sántiz Gómez, Abraham, 2015, “Ts’umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas”, en *Revista LiminaR*. Estudios Sociales y Humanísticos, vol. XIII, núm. 2, Chiapas, México, pp. 122-134.

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez, 2010, “Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas”, en *Revista Geografía Agrícola*, núm. 44, Texcoco, México, pp. 71-90.

Sántiz, Gómez Abraham, 2009, *Desarrollo local en el contexto de la planeación municipal de Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Schlittler Álvarez, Jaime, 2012, *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*, Tesis de maestría, CIESAS, Occidente-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.

Siverts, Henning, 1976, “Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México”, en Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (traducción de Sergio Lugo Rendón), FCE, México, pp. 131-151.

Vázquez-Barquero, Antonio, 2009, “Una salida territorial a la crisis. Lecciones de la experiencia Latinoamericana”, en *Revista Eure*, Vol. XXXV, N° 105, España, pp. 5-22.

Villa Rojas, Alfonso, 1990, *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

CAPÍTULO VII

DISCUSIONES GENERALES: CAMBIOS DE VIDA TSELTAL DE OXCHUC

7.1 Introducción

En este último capítulo se discuten siete categorías vivas, relacionadas con igual número de conceptos teóricos documentados para presentar los puntos o argumentos finos de cada relación. Las discusiones no están totalmente agotadas, el propósito es generalizar el conocimiento sobre los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares y poner a discusión la visión tseltal de la vida, centrada en los sujetos sociales y el *ts'umbal* como categoría eje, asimismo se presentan los aportes principales de la investigación.

Se discute la ideología de desarrollo basado en la racionalidad instrumental y se coloca a discusión el desarrollo alternativo desde la visión tseltal de la vida: la *lekil kuxlejal*, un desarrollo visualizado desde la perspectiva sociocultural y endógena. Los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares no consisten solamente de cambios de la vida cotidiana, del vivir rural, sino que son procesos que resignifican la visión tseltal de la vida y requieren de las capacidades y acciones de los *ts'umbaletik* como sujetos sociales activos.

Las teorías de acción social, sujeto social y estrategias de vida de Pierre Bourdieu fueron básicas para esta discusión, sin embargo, no se tomaron tal como están definidas para explicar la realidad social de Oxchuc, sino que se relacionaron con las categorías vivas del conocimiento tseltal. Este se denominó análisis relacional donde se identificaron los puntos finos para mostrar un conocimiento constructivo centrado en los sujetos sociales y en la visión tseltal de *lekil kuxlejal* donde se desprendieron los aportes importantes de la investigación.

7.2 *Ts'umbal* como sujeto vivo, activo y colectivo

El *ts'umbal* es una categoría eje de análisis y un sujeto vivo, activo y colectivo que construye y transforma las estrategias de vida de los grupos familiares *tseltales* de Oxchuc. Los cambios son construidos por los sujetos sociales y no solamente dependen de la capacidad individual sino también de las acciones colectivas. Desde la perspectiva del individuo, Touraine (2003:184) dice que “la vida social es un espacio abierto a las influencias y los conflictos que vienen de los tres lados del triángulo compuesto por el interés, el poder y la libertad”, pero pierde de vista los sujetos, estructuras y acciones colectivas que neutralizan, reinterpretan y resignifican las influencias y tensiones sociales, como los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*.

Estos sujetos pueden ser tergiversados y desorientados de sus visiones particulares de la vida por las corrientes del pensamiento económico, político y cultural, sin embargo pueden recapacitarse y adquieren resiliencia social ante las situaciones adversas de la vida. Los consejeros de Oxchuc hablan de la importancia de “abrir el corazón, los ojos y los oídos” para no ser engañados por los partidos políticos e intermediarios del gobierno. Los sujetos activos necesitan de la agencia social que es la habilidad para conocer y hacer para la transformación de las condiciones (estructuras) de la vida colectiva.

Los sujetos sociales activos hacen cuerpo lo social, “corporiza las estructuras a través de los habitus, los cuales no solo producen formas de diferenciación, sino que también participan en la generación de las prácticas sociales (Botero, 2011: 63), esto quiere decir que no solamente se reproducen lo que corporizan los sujetos activos, aunque son forjados desde alguna estructura social, tienen las capacidades para transformar las condiciones sociales adversas y generan acciones colectivas para el cambio sociocultural.

Estos sujetos “no reproducen su posición subordinada en el sistema social” (Calderón, 2017:86), tampoco son entes fáciles de ser arrastrados por las corrientes del pensamiento sino que resignifican a las estructuras, están en la posibilidad tanto de mantenerlas como de transformarlas, de subvertir las

normas, como de apropiarse de las mismas, juegan con las posibilidades que da la estructura. Esto es “la capacidad creadora, innovadora y transformadora de la agencia y del cambio social” (Botero, 2011: 63). Un *ts’umbal* como sujeto social puede tomar la decisión de continuar o cambiar sus estrategias y condiciones de vida, de esta manera resignifica la visión de la vida tseltal.

En este sentido, Bourdieu estaba convencido en la capacidad de los sujetos sociales activos o agentes sociales para subvertir el orden social establecido de su tiempo (Hobsbawm, 2016). Por esto los grupos familiares y *ts’umbaletik*, como sujetos sociales activos, pueden transformar sus estrategias de vida y resignificar la visión tseltal de la vida.

El *ts’umbal* activo necesita de la agencia social para los cambios de habilidad, capacidad, capital y habitus. Los *ts’umbaletik* construyen acciones colectivas para los cambios de estrategias de vida, pero cuidan que no sea a costa de otras vidas como sucede desde la racionalidad instrumental de la vida, tampoco son acciones orientadas para la acumulación de la riqueza material. El *ts’umbal* como sujeto vivo y activo corrige y construye otras vidas, como la raíz de la vida tseltal debe retoñar, generar, construir, corregir y transformar otras vidas. Los cambios de estrategias de vida se interpretan como cambios de vida tseltal donde se activan, corrigen y transforman otras vidas. El cambio sociocultural tseltal es un cambio correctivo, constructivo y restaurativo.

Esta dinámica de la vida de los *ts’umbaletik* no es ajena a la dinámica global y economía capitalista, pero en lugar de pensar en las contradicciones, diferencias y luchas con el sistema económico actual, se ha enfocado en analizar las relaciones, tensiones, hibridaciones y resignificaciones que se manifiestan en los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares.

7.3 Territorio activo del *ts’umbal*

La categoría *slum sk’inal ts’umbal* (territorio del *ts’umbal*) ha permitido comprender que el territorio se activa por los sujetos sociales que interiorizan en

sus vidas la naturaleza y la noción de que todas las cosas tienen vida y espíritus que a la vez influyen en la vida de estos sujetos. En este sentido, *slum sk'inal* no se refiere solamente al territorio físico y natural sino que es como un ser vivo que genera vida a otros seres, se puede decir que natural y espiritualmente está vivo y activo.

Los cambios de estrategias de vida, desde la perspectiva de *slum sk'inal ts'umbal*, no se generan o se construyen a costa de la naturaleza, porque causarían un autodaño al mismo territorio vivo y activo que emerge otras vidas. Si se daña el generador de la vida se peligran muchas vidas. Por eso los proyectos orientados para el desarrollo económico capitalista que se hacen a costa de otras vidas, no coinciden con los cambios de vida construidos desde los *ts'umbaletik*, a lo mejor esta es la razón por los cuales los “desarrollistas” encuentran muchos obstáculos en los territorios tseltales. Los proyectos de cambio ajenos a la visión tselta de la vida pueden motivar acciones colectivas, ya que amenazan al *slum sk'inal ts'umbal* que es la raíz de la vida tselta.

En este sentido, la expresión *spasel jkuxlejaltik ta slum sk'inal ts'umbal* (construcción de nuestra vida en el territorio del *ts'umbal*) se traduce como acción colectiva de los *ts'umbaletik* para resistir, cuestionar y reinterpretar los proyectos de modernización, homogeneización y desarrollo territorial basados en la racionalidad instrumental de la vida. Aunque en los procesos de cambios de estrategias de vida tselta se entrelazan distintos elementos, racionalidades y conocimientos, pero pasan por el sistema de conocimiento de *lekil kuxlejal*.

En la construcción de la vida tselta en y con el territorio del *ts'umbal* se resignifica la *lekil kuxlejal*, asimismo las acciones colectivas o *jach'em k'opetik* serían constructivas y no son sinónimos de rebeldía. Lo que los actores políticos interpretan como agitaciones sociales, desde la perspectiva de los consejeros de los *ts'umbaletik* son luchas colectivas para la construcción, corrección y transformación de la vida tselta.

Cuando la racionalidad instrumental amenaza la identidad sociocultural, la dignidad y la visión de la vida étnica pueden generar acciones colectivas de

resistencia y de cambios sociales (Calderón, 2017), por ejemplo, la construcción de autopista de San Cristóbal a Palenque ha tenido mucha resistencia social en el territorio tseltal de Chiapas. Asimismo la imposición de los gobiernos municipales por parte de los partidos políticos ha generado movimientos sociopolíticos violentos en el último sexenio. Las acciones colectivas forman un núcleo de tensión entre reproducción y cambios sociales (Touraine, 2003). La reproducción de las acciones que amenaza la visión tseltal de la vida puede llegar a un límite y generar un movimiento social. En este sentido la *spasel jkuxlejaltik* en y con el territorio del *ts'umbal* puede ser una “acción colectiva pacífica” donde se entrelazan y convergen las contradicciones, las tensiones y las situaciones adversas de la vida.

El territorio del *ts'umbal* se coloca a discusión que es un sujeto social vivo, activo y colectivo, ya que no es dominado fácilmente por las fuerzas económicas globales, y es un sujeto que retoña y corrige vida. De acuerdo con Bourdieu en la acción social se relacionan estructura y agencia para crear y recrear acciones, prácticas sociales, relaciones de poder y movimientos sociales (Botero, 2011). El territorio del *ts'umbal* crea y recrea acciones y cambios sociales para resignificar la *lekil kuxlejajal*.

7.4 Cambios de estrategias de vida por campos sociales

La categoría *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida) se refiere al cambio de relaciones y acciones sociales por los grupos familiares que cuentan con agencia, capital, habitus y relaciones de poder que se modifican en el transcurso del tiempo. Para Bourdieu (1997) el cambio social es relacional, ya que es generado por medio de movimientos entre campos (económico, educativo, religioso, político y entre otros), donde los sujetos sociales son quienes mueven estos campos y relaciones. Sin embargo, un *ts'umbal* participa en varios campos para construir sus estrategias de vida.

Un campo es una construcción social e histórica; “es un artefacto artificial y arbitrario, diferenciable de otros campos porque tienen reglas, espacios y tiempos específicos. Más allá de esta diferenciación, para que un campo sea efectivamente autónomo deberá atravesar un largo y lento proceso” (Bourdieu, 2007:108). Cuando un campo tiene una historia determinada y relaciones de poder establecidas, cada sujeto social que ingrese al campo toma una posición. Un *ts’umbal* no se abre para aceptar otras personas ajenas o externas, sin embargo, existen grupos familiares que participan más en algún campo social, por ejemplo, en el comercio de café, gobierno municipal y migración laboral.

Un campo social tiene propiedades específicas como la diferenciación, autonomía, monopolización, organización y relaciones de poder (Wacquant, 2018); no es una estructura estable, sino que sufre una estructuración en relación e interacción con otros campos. Por la manifestación de unos campos de fuerza o campos de lucha, los sujetos sociales pueden ser afectados o beneficiados por estos cambios relacionales, “gracias a los sujetos sociales que se activan de acuerdo a su posición de capital y habitus” (Botero, 2011: 62).

El capital como trabajo acumulado se estructura diferenciadamente en cada campo social y el volumen se modifica en el transcurso del tiempo; pero genera mayor efecto cuando se activa en sistema los capitales económico, social y físico para su reproducción o transformación (Bourdieu, 1997). Un grupo familiar cambia sus estrategias de vida mientras moviliza varios tipos de capitales e interacciona con varios campos sociales.

Pero también los cambios de estrategias de vida implica cambio de habitus, entendido como cambio de sistemas de disposiciones duraderas de comportamiento, manera de sentir y de pensar, pero transferibles y por lo tanto modificables en el transcurso del tiempo (Mauger, 2013). El sujeto social produce y es producido por un medio que está adaptado a él (Bourdieu, 2007), y puede mantener el poder o una posición social y la persistencia a una visión de vida que hacen más lento el cambio del sistema de comportamiento social.

Juntamente con el capital y el habitus, la agencia social o la capacidad de decidir y de hacer las cosas genera cambios sociales y establece relaciones con más campos. Un grupo familiar que participa en diferentes campos o actividades productivas y económicas como la diversificación productiva, pluriactividad económica, migración laboral, educación escolarizada, comercio de café, necesita de nuevas capacidades y cambios de mentalidad.

Esta participación en varios campos también varía por el cambio intergeneracional entre abuelos, padres de familia y jóvenes (tres generaciones). Las decisiones y capacidades del cambio varían según la edad y el nivel alcanzado en la formación (Mauger, 2013). Los cambios de habitus son más rápidos en los jóvenes y más lentos en los más viejos (Botero, 2011). Los jóvenes están más abiertos a los cambios de decisiones, mentalidades y acciones, por eso pueden ser sujetos activos de cambio, pero fácilmente engañados por las nuevas ideas de la modernidad y desarrollo económico, tal como sucedió en Oxchuc por el presbiterianismo, educación escolarizada y política del gobierno municipal.

El presbiterianismo que introdujo una visión de la vida distinta fue aceptado e impulsado principalmente por jóvenes tseltales. Algo similar pasó con la educación escolarizada introducida por el INI, los jóvenes que sabían leer, escribir y hablar en español aceptaron ser promotores del cambio y de la política de integración nacional, actualmente son conocidos como profesores bilingües que se vincularon con el campo de la política municipal.

Los campos religioso, educativo y político resignificaron la visión tselta de la vida en los años cincuenta y sesenta; en los años ochenta y noventa impactó más el campo político y económico (comercio de café). Esto quiere decir que los cambios de estrategias de vida por relaciones de campos sociales se modifican en el transcurso del tiempo (historia) y la generación joven es la más flexible o abierta a estos cambios, pero también la más vulnerable.

La capacidad de participar en los distintos campos sociales influye en la vida de los sujetos sociales. “El pasado sobrevive en lo actual y tiende a perpetuarse en

el porvenir, actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios” (Bourdieu, 2007: 88); sin embargo los sujetos sociales “estructuran la percepción de este mundo y la acción en este mundo” (Bourdieu, 1997:146). Por lo tanto, los cambios sociales se caracterizan por contradicciones, tensiones y relaciones de poder desigual (Hobsbawm, 2016).

Los cambios sociales entre campos, “algunas veces dan solo retoques y pequeños cambios, otras veces, llevan a cabo transformaciones rotundas, que permiten el cambio social de forma radical, y que llevan a nuevas formas de sociedad y procesos históricos de ruptura” (Botero, 2011:66). Generalmente los cambios radicales pueden ocasionar *jach'em k'opetik* o acciones colectivas violentas que reestructuran la posición y resignifican la visión de los sujetos sociales. En Oxchuc desde 2015 existe un movimiento sociopolítico que rechaza el sistema político partidista y demanda el sistema normativo de elecciones internas conocido como “por usos y costumbres”.

7.5 Construcción de vida como cambio sociocultural

La categoría *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) se refiere a la construcción de patrimonios de los grupos familiares que requieren cambios de capacidades, mentalidades, capitales, relaciones de poder y acciones sociales que en conjunto posibilita el cambio sociocultural,¹⁸⁵ ya que la cultura es producida, transmitida y transformada por los sujetos sociales activos en el transcurso del tiempo.

La cultura nunca es inamovible. En la práctica cultural siempre existen dinámicas y cambios, aunque también hay prácticas y comportamientos que se cambian muy lento o que permanecen más tiempo. En el proceso de cambio

¹⁸⁵ En la concepción estructural la cultura son las formas simbólicas, es decir, acciones significativas, objetos y expresiones de varios tipos, en los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas (Giménez, 1994), en otras palabras, son aquellas que los humanos reciben por tradición externa como son las costumbres, creencias, instituciones, entre otros, que forman un conjunto de sistemas simbólicos que la sociedad humana produce, transmite y transforma históricamente (Lévi-Strauss 1961, citado por Gómez, 2010).

cultural aparecen tres elementos: la diferencia entre lo anterior y lo posterior, un intervalo de tiempo y un hecho producido concretamente dentro del mismo sistema (Montes, 2012), en el cual existe pérdida o modificación de unos referentes como valores, actitudes, normas, técnicas, conocimientos y mentalidades, ya que el cambio es intrínseco a la cultura (Salazar, 1991).

La sociedad participa y acciona al entrar en contacto con el sistema socioeconómico global y a partir de ahí emerge una continua transformación (Montes, 2012). Comprender el cambio social significa captar la íntima relacionalidad de lo social que caracteriza una sociedad emergente cuya lógica es relacional y dinámica (Donati, 1993; Sandoval y Garro, 2012). El cambio sociocultural es procesual y se parte de un contexto de sujetos en relación, tiene dinámica relacional donde emergen nuevas formas sociales (Donati, 1993). Estos argumentos explican que el cambio sociocultural es generado por las relaciones y acciones de los sujetos sociales.

La categoría *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida) no explica solamente cambios de sistemas de parentesco, estructura social, tecnologías, mitos y ritos, sino que abarca cambio de capacidades para tomar las decisiones y acciones sociales sobre los recursos culturales y ponerlos en juego para mejorar la situación social (Bonfil, 1995). La construcción de la vida colectiva no depende solamente de los recursos o elementos de la cultura propia de un grupo étnico, sino que implican relaciones de poder¹⁸⁶ que es un modo de acción que actúa sobre las acciones de otros sujetos, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras (Foucault, 1988), que dinamizan las estructuras organizativas y culturales de acuerdo a sus recursos, potenciales y libertades (Crozier y Friedberg, 1990).

En este sentido Trench (2008: 31) dice: “la cultura es algo fluido y disputado, y su definición es un proceso caracterizado por pugnas y el acceso diferencial al poder. En estas pugnas inciden diversos actores; el Estado, grupos subalternos,

¹⁸⁶ Estas relaciones se manejan mediante discursos ocultos que se dan en espacios y con sujetos determinados que se convierten en prácticas y estrategias con situaciones de tensión y conflicto (Scott, 2000).

instituciones transnacionales e incluso la antropología misma”. El cambio sociocultural se caracteriza por la tensión social, disputa de recursos, relaciones de poder y acciones colectivas. La *spasel jkuxlejaltik* tiene un sentido práctico, constructivo y correctivo, de igual forma el cambio sociocultural. Pero en todo proceso de cambio siempre resulta algo importante, nuevo, bueno e incómodo. Las construcciones de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts’umbaetik* son como focos de cambio que en conjunto puede dar como resultado el cambio sociocultural *tseital* de Oxchuc.

7.6 *Tulan kuxinel* con resiliencia colectiva

La categoría de *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) se refiere a una situación de vida que se necesita superar, para esto es importante la *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida) que es como una acción colectiva proyectada para cambiar la situación adversa de la vida *tseital*. Por motivo de *tulan kuxinel* los sujetos sociales colectivos (grupos familiares), generan cambios de estrategias de vida como luchas y construcciones para superar esa situación de la vida, se construye la *lekil kuxlejal*. Estos sujetos no establecen sus estrategias de vida totalmente a la incertidumbre del mercado, sino que sacan provecho de las virtudes de la economía campesina y de la resiliencia colectiva del *ts’umbal* para convertir las adversidades en oportunidades. El *ts’umbal* forman o forjan sujetos con resiliencia social donde son básicos los elementos siguientes:

Cambios por medio de la libertad. Para enfrentar cualquier crisis se necesitan capacidad, voluntad, dignidad, libertad y poder de los sujetos sociales. Sin tales elementos no hay agencia social y acción colectiva. El ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros necesita de la libertad y de sujetos libres (Foucault, 1988). Conforme los *tseitales* de Oxchuc tuvieron más capacidad, libertad, dignidad y relaciones de poder, transformaron sus estrategias de vida y resignificaron la visión de *lekil kuxlejal*, aunque para algunos ancianos esta fue una desviación de la visión *tseital* de la vida, pero para muchos posibilitaron la corrección de la vida *tseital*.

Cambios por medio de la imaginación y creatividad. Los sujetos sociales se activan por medio de la imaginación y creatividad, que varían de acuerdo a las circunstancias o conjunto de cosas que están en sus contextos. Cuando las circunstancias se modifican, estimulan cambios creativos y positivos en los sujetos sociales (Cristiano, 2011). Las circunstancias estables a las que se enfrentan a los sujetos esquematizan a la psique, pero en las circunstancias cambiantes, la imaginación y la creatividad, erosionan los límites de comportamientos establecidos y estimulan los cambios de estrategias y de mentalidades. Desde esta perspectiva, los tseltales de Oxchuc han sido forjados por la situación colonial y crisis económica en que han vivido, pero ha mostrado ser una sociedad con resiliencia colectiva.

Cambios de la vida cotidiana. Las relaciones y acciones sociales cotidianas son reflejos de las construcciones histórica y cultural donde los sujetos sociales han sido forjado sus comportamientos, mentalidades y visiones de vida. Entonces, la vida cotidiana puede ser explicada como un conjunto de prácticas constructores de cambios por medio de las interacciones e interrelaciones en el transcurso del tiempo (Berger y Luckmann, 1968). Por eso los sujetos sociales activos pueden transformar sus realidades cotidianas, no solamente son productos pasivos de la historia. La vida cotidiana es la demostración de las relaciones y acciones creativas de los sujetos sociales.

En este orden de ideas, se puede decir que lo rural expresa o irradia la interacción cotidiana de los sujetos sociales que están vinculados por elementos locales, modernos, urbanos y étnicos que generan la heterogeneidad y diferenciación social. Estos vínculos con varios espacios, campos y sujetos sociales permiten la resiliencia social colectiva. Los cambios de la vida cotidiana varios han calificado como resultado de la aculturación, política del gobierno, colonización interna de los pueblos, pero también pueden ser cambios constructivos, correctivos y restaurativos de la vida.

Cambios a partir de adversidades. Para superar el *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) se requiere de la *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida), es decir, de

la capacidad de resiliencia de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*. Para esto se necesitan fortaleza, confianza, reciprocidad, unidad, estructura social cohesionada, honestidad del gobierno, identidad cultural, autoestima colectiva y humor social de la colectividad (Revilla, *et. al.*, 2016; Uriarte, 2013), los cuales varios son forjados desde cada *ts'umbal*.

La resiliencia colectiva como concepto teórico está relacionada con el concepto de acción social de Bourdieu que funciona por medio de capitales, habitus y agencia. Un *ts'umbal* tiene resiliencia colectiva cuando los grupos familiares son capaces de enfrentar el *tulan kuxinel* por medio de sus recursos, capitales, sistemas de comportamiento y estrategias. Al enfrentar las cosas difíciles los sujetos sociales salen activados, fortalecidos, transformados y experimentados (Uriarte, 2013). Esto quiere decir que los que no enfrentan o no tienen con qué enfrentar las situaciones adversas, se vuelven sujetos sociales inactivos y vulnerables por otros sujetos de mayor poder.

La resiliencia colectiva dan como resultado las acciones colectivas que cuestionan y transforman el *tulan kuxinel*. Los esfuerzos de las generaciones anteriores proporcionan recursos y fortalezas a las familias de la generación actual, por esto los peores enemigos son las propias actitudes, comportamientos y mentalidades de los sujetos que bloquean la resiliencia colectiva, las acciones colectivas y el esfuerzo para resignificar la *lekil kuxlejaj*.

7.7 Sistema de conocimiento tseltal para el desarrollo alternativo

La categoría base de análisis que es *ts'umbal* articula varias categorías al sistema de conocimiento tseltal de Oxchuc y tiene potencial para discutir la concepción dicotómico, por ejemplo, sujeto y objeto, hombre y naturaleza, pobre y rico, y cuestionar la racionalidad instrumental de la ciencia eurocéntrica. La categoría *k'otix ta jkot'antik*, que se traduce literalmente como “ya llegó en nuestro corazón”, se refiere a la interiorización del conocimiento tseltal con el corazón y conectado con el cerebro.

La ciencia eurocéntrica se estructuró a partir de la ciencia física en el siglo XIX y se enfocó en la objetividad y racionalidad instrumental (Morín, 2001), pero en el transcurso de la historia la realidad social no se pudo encajonar en un solo marco epistemológico y empezó a tener auge el enfoque constructivista (Mardones y Ursúa, 1982), donde el conocimiento de las realidades es construido socialmente por los sujetos sociales desde los contextos socioculturales diferenciados. Por lo tanto, “sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada” (Bourdieu, 1997:12).

A partir de la indagación empírica se puede teorizar una realidad social (Wacquant, 2018); las luchas sociales colectivas pueden conservar o transformar las realidades y conocimientos construidos históricamente (Hobsbawm, 2016). Entonces el sistema de conocimiento tseltal fundamentada en la visión de *lekil kuxlejal* es construido por los sujetos sociales activos donde las expresiones de *k'otix ta jkot'antik*, *wik'ix jsitik*, *jamix jchikintik* (ya llegó a nuestro corazón, ya se abrió nuestros ojos y oídos) expresan un despertar del conocimiento y entendimiento tseltal. Después de que los sujetos tseltales se pervirtieron y fueron arrastrados por diversas corrientes del pensamiento, se recapacitaron y resignificaron con el corazón la *lekil kuxlejal*.

Este sistema de conocimiento tseltal requiere de un marco epistémico amplio y flexible donde se integran los conocimientos, historias, realidades, categorías y teorías (García, 2000). Se puede pensar en el Marco Epistémico Constructivista (MEC) donde los sujetos sociales asimilan la vida, el conocimiento y la cultura que las realidades proveen, ya que los sujetos sociales no están privados de su libertad, autonomía y dignidad, tampoco están moldeados total y definitivamente por las fuerzas del sistema económico actual y por el paradigma reduccionista de la ciencia eurocéntrica (Boudon, 1980).

Este sistema de conocimiento tseltal de Oxchuc puede fundamentar el desarrollo alternativo aunado a la resignificación de *lekil kuxlejal* de los *ts'umbaletik*. La mayoría de los consejeros de Oxchuc hablan de la necesidad

de “abrir el corazón, los ojos y los oídos” para una comprensión más clara y profunda de la realidad, ya que la racionalidad instrumental ha tergiversado la vida familiar y social, pues ha justificado el aumento de la corrupción, la destrucción de los recursos, la violencia social, la competencia desleal, la desigualdad socioeconómica, la injusticia y la imposición de poderes. Por todo esto los tseltales con entendimiento gritan: *jk'otokix ta kot'antik, wik'ukix sitik, jamukix chikintik!* (ver traducción anterior).

El sistema de conocimiento tseltal puede integrar lo racional, emocional y espiritual. Amartya Sen (2009) nos invita a no perder de vista que los seres humanos también son seres emocionales, pero tampoco los sujetos sociales pueden ser arrastrados por sus pasiones sino que es importante entrelazar la razón, la emoción y lo espiritual. La realidad social es compleja, consiste en el tejido de eventos, acciones, interacciones, determinaciones, azares y emociones que constituyen nuestro mundo fenoménico (Morín, 2001). Incluso la Biblia nos invita a una vida Espiritual, ya que el corazón del ser humano no puede ser llenado totalmente por la riqueza material, la razón y la ciencia humana. Además los recursos son finitos, pero las necesidades humanas son infinitas e insaciables, porque el amor al dinero es raíz de toda clase de males.

Desde el sistema de conocimiento tseltal la pobreza es comprendida de otra forma, se categoriza *wokolil* o *jwokoltik* (nuestras dificultades o sufrimientos) o *me'baotik* (somos tristeza). La pobreza no solamente significa carencia material o falta de capacidad como se define en la ciencia económica, sino abarca el estado de ánimo, sentimiento, emoción, relación familiar y la vida espiritual.

Asimismo cuando se analiza relacionamente el concepto de desarrollo y las categorías de *syantesel jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida), *spasel jkuxlejaltik* (construcción de nuestra vida), *sleksesel jkuxlejaltik* (corrección de nuestra vida) y la *lekil kuxlejal* (vida buena); el desarrollo como concepto, en tseltal no tiene sentido lineal y progresivo sino que es sistémico o integral, puede ser representado metafóricamente como un espiral ascendente, que se levanta y toma fuerza por los elementos que van integrando y expulsando.

Otra forma de comprender este sistema de conocimiento tseltal es por medio de la articulación de las categorías de *lekil kuxinel* (vivir bien) referente al tiempo pasado, *tulan kuxinel* (vivir dificultoso) como situación de vida presente y *lekil kuxlejal* (vida buena) que se construye en el presente y con perspectiva en el futuro. El sistema de conocimiento tseltal de Oxchuc construido desde los *ts'umbaletik* y centrado en la visión de *lekil kuxlejal* no es compatible con la racionalidad instrumental de la ciencia occidental, tampoco es lineal y progresivo como el desarrollo económico capitalista.

7.8 Cambios de vida tseltal y su generalización

La categoría viva *yanajix jkuxlejaltik* (transformación de nuestra vida) se refiere al cambio de estrategias de vida basado en el sistema de conocimiento tseltal. Lo que se expresa en tseltal *spisil k'atbujix* (todo cambió) significa cambios por influencias externas, por ejemplo el cambio de alimentación por medio de productos industrializados y el cambio de comunicación por medio de tecnologías de información. Los cambios que no emergen desde los *ts'umbaletik* debilitan la *lekil kuxlejal*, sin embargo, muchos cambios externos han sido apropiados como nuevos indicadores de *lekil kuxlejal*, por ejemplo el servicio de energía eléctrica, las carreteras, el agua entubado, las láminas para el techado de casas y los alimentos enlatados introducidos por medio de programas del gobierno. Esta transformación de la vida colectiva expresa o evidencia una resignificación de *lekil kuxlejal* o cambio sociocultural benéfico.

Lo que se ha denominado resignificación de la visión de *lekil kuxlejal* es una forma de vida recreada y heterogénea, con elementos tseltales y no tseltales. Este cambio de vida étnica puede ser generalizado y comparado con el cambio de vida de otros grupos étnicos latinoamericanos. Por ejemplo, los grupos étnicos de Perú que consideran viva a la montaña y se relacionan con ella, pero esta visión andina no solamente es una expresión de las subjetividades de la comunidad étnica, sino también es el espejo de una vivencia colectiva e histórica y que se ha resignificado por las nuevas creencias y políticas del

gobierno que han apropiado la comunidad (Cecconi, 2017). La visión de vida étnica está conformada por elementos subjetivos, mitológicos, históricos y reales, es una construcción sociohistórica que se refleja en la vida cotidiana.

Generalmente los grupos étnicos latinoamericanos tienen visiones y cosmovisiones diferenciadas sobre la vida, ya que influyen las distintas historias, políticas, contextos y cambios socioculturales. No se puede negar la diferenciación social y la transformación heterogénea de la vida como se han demostrado desde los *ts'umbaletik* de Oxchuc. Esto quiere decir que la *lekil kuxlejal* se construye de elementos étnicos, dinámicos y globales, incluso hay elementos étnicos que se eliminan o se sustituyen por otros elementos nuevos, por ejemplo el nagualismo en Oxchuc fue eliminado y sustituido por el presbiterianismo (cambio de creencia).

Los cambios diferenciados de las estrategias de vida también se explican por el crecimiento poblacional, el cambio intergeneracional, la diversificación productiva, la migración laboral, la educación escolarizada, la urbanización, donde los sujetos elaboran los mecanismos de interrelación y cooperación entre las generaciones y modifican la organización social para ajustar la dinámica de la vida rural como ha sucedido en las comunidades del sur de Veracruz, México (Léonard *et. al.*, 2004). Estos cambios sociales son comunes en los países latinoamericanos y se han expresado como nueva ruralidad, desarrollo territorial y desarrollo local.

Otra forma de generalizar los cambios de estrategias de vida de los tseltales de Oxchuc es a partir del significado de los cambios socioculturales, sin perder de vista la centralidad de los sujetos sociales. Al respecto Sewell, (2005) ha concluido que el concepto de cultura es tanto sistema de símbolos y significados y práctica social, es decir, la cultura vincula la entidad lógica, coherente, compartida, uniforme y estática, pero también la acción intencional, el poder, la lucha, la contradicción y el cambio social.

Los cambios de estrategias de vida forjan cambios socioculturales, ya que implican cambios en la dimensión semiótica de la práctica social en general

(Sewell, 2005), así como los cambios de prácticas productivas, económicas, políticas y religiosas. La cultura desde la dimensión axiológica es un conjunto de acciones sociales y relaciones históricas que generan cambios socioculturales y desarrollos alternativos.

El mundo social normalmente se caracteriza por tener culturas contradictorias, débilmente integradas, frecuentemente cuestionadas, mutables o sujetas a constantes cambios y altamente permeables. Las culturas no son entidades coherentes, sino que son diferenciadas y heterogéneas. Estas configuraciones y consistentes particulares de las culturas diferenciadas forman un mundo de sentido de vida (Sewell, 2005). Las acciones colectivas de los tseltales de Oxchuc han resignificado la visión de *lekil kuxlejal*, como un mundo de vida resignificada y transformada.

Los mundos de vida de los grupos étnicos no están libres de influencias y presiones del sistema económico y político englobante, es difícil generar acciones colectivas, cambios de estrategias de vida, visiones de vida y desarrollos alternativos totalmente autónomo de este sistema económico actual, ya que la cultura étnica, como la cultura tselta, es el resultado de una mezcla de las acciones dadas desde la dominación colonial, dinámica moderna y globalizada, pero esto no quiere decir que todos los sujetos sociales y pueblos están subordinados y arrastrados por las fuerzas y corrientes de este sistema, sino que existen acciones colectivas, estrategias diferenciadas, resignificaciones de la vida, resiliencias colectivas, sistemas de conocimiento étnico y cambios heterogéneos que pueden fundamentar a los desarrollos alternativos.

7.9 Visión tselta sobre el desarrollo regional

La categoría de *wik'ix jsitik* (ya se abrió nuestros ojos), explica la visión tselta sobre la vida. La apertura de ojos ayuda a entender los cambios de la vida, ya que la racionalidad instrumental fomentada por las políticas del gobierno, las

artimañas de los actores políticos y de los desarrollistas con visión occidental. El desarrollo regional basado en el crecimiento económico, productivo y material se diferencia de la visión de *lekil kuxlejal*.

El desarrollo regional se configura por ciertas características económicas, productivas, fisiográficas, climáticas, culturales y políticas más o menos homogénea o uniforme en un territorio físico. En esta configuración generalmente participan “actores” sociales externos, supeditados por el Estado y convencidos por las dinámicas económicas. Por eso se ha hablado de regiones de refugio o regiones culturales. Los sujetos activos constructores de cambios no se refugian en las regiones económicas sino que participan en ellas para construir sus cambios de estrategias de vida colectiva.

Una fortaleza de la región desde la visión tseltal puede ser la aglomeración de las fuerzas para cuestionar y aprovechar las dinámicas de desarrollo económico que se hacen a costa de otras vidas. Por ejemplo, la apertura de autopista San Cristóbal-Palenque en Chiapas ha levantado mucha resistencia social en la región tseltal debido a que amenaza la *lekil kuxlejal* y el territorio vivo y activo de varios municipios tseltales. Esta resistencia supuestamente ante el desarrollo significa lucha por la vida, es una forma de participación étnica ante la imposición del único desarrollo progresivo y próspero que destruye vidas.

Es posible hablar de la región tseltal, donde los grupos familiares comparten acciones de ayuda mutua e identidad colectiva (Wallerstein, 2005). La visión de *lekil kuxlejal* puede ser un elemento básico de la región tseltal de Chiapas. El *ts'umbal* puede ser otra categoría y elemento importante, así como el conocimiento sistémico de los tseltales de Oxchuc. Sería importante configurar regiones de *lekil kuxlejal* a partir de estos elementos o fundamentos.

El desarrollo rural regional no debe ser resultante de la dinámica económica capitalista. Es importante pensar y plantear un desarrollo regional alternativo, construido por los sujetos sociales vivos, activos y colectivos desde la visión de la vida étnica. El desarrollo rural regional no debe ser homogeneizador, sino articulador de los cambios, acciones y conocimientos.

Dentro de una región existen “campos sociales” tensionados o enfrentados, por lo tanto, en la configuración de una región existen diferenciaciones sociales y cambios de estrategias de vida. Por ejemplo, en la lucha por la libre determinación y autonomía del pueblo tseltal ha tomado un carácter regional que abarcan los municipios de Oxchuc, Chilon, Sitalá y Tumbalá que luchan por la imposición del sistema de partidos políticos y la manipulación social del gobierno.

El desarrollo regional centrado en la racionalidad instrumental ha sido una estrategia económica para sostener el sistema capitalista. Por eso se deben plantear desarrollos regionales alternativos y centrados en los sujetos sociales activos, visiones de vida étnica y sistemas de conocimientos diferenciados.

7.10 Literatura citada

Berger, Peter y Luckmann Thomas, (1968, decimoctavo reimpresión de 2003), La construcción social de la realidad. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 233 pp.

Bonfil Batalla, Guillermo (1995), “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla. Tomo 2. INAH/INI, pp. 464-480.

Botero Jaramillo, Natalia (2011), ¿Somos creadores de nuestra historia? El problema teórico de la agencia, la estructura y el cambio social en la historia, En: Goliardos XV, Revista Estudiantil de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 53-67.

Boudon, Raymond (1980), Efectos perversos y orden social, Premia Editora, México.

Bourdieu, Pierre (1997), Razones prácticas sobre la teoría de la acción, Anagrama, Barcelona España (traducido por Thomas Kauf, editado e francés en 1994). 225 pp.

Bourdieu, Pierre (2002), Estrategias de reproducción y modos de dominación, en: Colección Pedagógica Universitaria, No. 37-38, pp. 1-21.

Bourdieu, Pierre (2007), El sentido Práctico. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI (traducido por Ariel Dilon, publicado en francés en 1980). 454 pp.

Calderón, Fernando (2017), *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo: antología esencial de Fernando Calderón Gutiérrez* (prólogo de Alain Touraine). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2017.

Cecconi, Arianna (2017), Todas estas montañas nos hablan. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos, en: *EntreDiversidades*, pp. 87-115.

Cristiano, Javier L. (2011), Habitus e imaginación, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 73, No. 1, pp. 47-72. (Universidad Nacional Autónoma de México).

Crozier, M. y E. Friedberg (1990), *El actor y el sistema, las restricciones de la acción colectiva*. Alianza Editorial Mexicana. México.

Donati, Pierpaolo (1993), Pensamiento sociológico y cambio social: hacia una teoría relacional, en: *Reis*: No. 63 (Jul. - Sep., 1993), pp. 29-51.

Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, julio-septiembre, pp. 3-20.

García, Rolando (2000), *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, editorial Gedisa, Barcelona, España.

Giménez, Gilberto (1994), “Teoría y análisis de la cultura”. En González; Jorge A. y Galindo Cáceres, Jesús, (1994) *Metodología y cultura*, Ed. CONACULTA, México, D.F.

Gómez García, Pedro (2010), Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario, en: *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (1), artículo 01 - <http://hdl.handle.net/10481/6770>, Versión HTML.

Hobsbawm (2016), Pierre Bourdieu. Sociología crítica e historia social, en: *New Left Review* 101, pp. 40- 52.

Léonard, Éric, André Quesnel y Alberto del Rey (2004), “De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz, en *Estudios Sociológicos XXII*: 66, pp. 557-589.

Mardones, M. J. y N. Ursúa (1982), *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, editorial Fontamara, Barcelona, España.

Mauger, Gérard (2013), Modos de generación de las generaciones sociales, en: Sociología histórica No. 2, pp. 131-151.

Montes Pérez, Carlos (2012), Cambio cultural en regiones de refugio: análisis antropológico comparado en comunidades castellanas y andinas. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, España.

Morín, Edgar (2001), Introducción al pensamiento complejo, editorial Gedisa, Barcelona, España.

Revilla, Juan Carlos, Paz Martín y Carlos de Castro (2016), Resiliencia y acción social: la construcción cultural y colectiva del afrontamiento de la crisis económica, pp. 1-16, (<http://fes-sociologia.com/resiliencia-y-accion-social-la-construccion-cultural-y-colectiva-de/congress-papers/3718/>).

Salazar Sotelo, Francisco (1991), El concepto de cultura y los cambios culturales, en: Sociológica, Vol. 6, Número, 17, pp. 1-12.

Sandoval Estupiñán, Luz Yolanda y Nuria Garro Gil (2012) La sociología relacional: una propuesta de fundamentación sociológica para la institución educativa, en. Educ. Educ. Vol. 15, No. 2, pp. 247-262.

Scott, C. James, (2000), Los dominados y el arte de la resistencia, Edición Era, primera edición en español, México.

Sen, Amartya (2009), Desarrollo económico y libertad, en: Apuntes del CENES, Vol. XXVIII, No. 48, pp. 311-328.

Sewell William (2005), "Los conceptos de cultura, en: Giménez Montiel, Gilberto (editor), Teoría y análisis de la cultura, CONACULTA, México, pp. 369-368.

Touraine, Alain (2003), Del sistema al actor, en: Revista Colombiana de Sociología, No. 20, pp. 167-185.

Trench, Tim (2008), Cultura y Desarrollo: Un acercamiento desde la antropología. En: Trench, Tim Y Artemio Cruz León (coords.) La dimensión cultural en procesos de desarrollo rural regional: casos del campo mexicano. UACH: Chapingo, pp. 17-44.

Uriarte Arciniega, Juan de Dios (2013), La perspectiva comunitaria de la resiliencia, en: Psicología Política, No. 47, pp. 7-18.

Wacquant, Loïc (2018), Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu, en: Estudios sociológicos XXXVI: 106. Pp. 3-23.

CONCLUSIONES GENERALES

Se concluye que los sujetos sociales, los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*, se han forjado en el proceso y presiones de las políticas de gobierno desde 1936 cuando el pueblo de Oxchuc fue reconocido como municipio libre y soberano de Chiapas. Muchos de estos sujetos no se han integrado totalmente a la forma de vida occidental sino que reconocen una visión de vida que es la *lekil kuxlejal*, aunque ya está resignificada por los cambios de vida de los grupos familiares.

Lo que se expresa como *syantesel jkuxlejaltik* traducido como transformación de nuestra vida colectiva, se refiere a los cambios continuos con procesos dialógicos y heterogéneos donde se han dado interconexiones y mezclas de racionalidades, lógicas, emociones, estrategias y mentalidades que dan como resultado el cambio sociocultural de los tseltales de Oxchuc, es decir, cambios de mentalidades, capacidades, relaciones de poder y acciones sociales.

En la sociedad tseltal de Oxchuc existe una diferenciación social y heterogeneidad de cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik*. No existe un solo proceso de cambio vida con sentido occidental y racionalidad instrumental. Lo que existe es una relacionalidad de racionalidades, cambios de estrategia de vida interconectados con diferentes campos, sujetos sociales y dinámicas de cambio. Este se denominó cambios heterogéneos del vivir rural de los tseltales.

Estas transformaciones de la vida tseltal tienen dos orientaciones, una es dada por medio del cambio de mentalidades y capacidades por la educación formal o escolarizada, el presbiterianismo (cambio de creencia) y cambios de actividades económicas que posibilitaron vínculos con grupos de mayor poder en el gobierno y mercado competitivo. Sin embargo este ha sido una modernidad

engañosas y no libertaria, ya que los cambios de capital, habitus y agencia se forjaron por medio de las políticas dirigidas por el mismo Estado, aunque se dieron acciones colectivas, pero fueron dirigidas y orientadas por los intermediarios del Estado. Estas transformaciones modernas fueron engañosas.

La otra orientación de los cambios de la vida tseltal se dio por medio de *wijk'ix jsitik, jamix jchikintik, k'otix ta jkot'antik* (se abrió nuestros ojos y oídos, ya llegó en nuestros corazones). Los sujetos sociales que participaron en estos cambios se enfocaron en la resignificación de la visión de *lekil kuxlejal* (vida buena) y generaron acciones colectivas constructivas desde los principios de vida colectiva del *ts'umbal*. La lucha de estos dos grupos de sujetos ha dado como resultado tensiones y conflictos internos en el municipio desde los años ochenta.

En este sentido, la *syantesel jkuxlejaltik* es conflictiva, colectiva, constructiva y colectiva. Los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* no han sido productos de lucha de clases sino que han sido luchas de cambios de estrategias de vida y resignificación de la visión tseltal de la vida, es decir, es cuestión de etnicidad, donde se busca “la conciliación de corazones” o la armonía de la vida y la superación del “vivir dificultoso” de los grupos familiares.

Las acciones colectivas por la *lekil kuxlejal* son complejas y diferenciadas, los motivos han sido tanto étnicos, políticos, religiosos, educativos y económicos. En los años 1951, 1962, 1982, 1986, 1994, 2001 y 2015 han sido marcados como años de *jach'em k'opetik* (voces levantadas) o acciones colectivas en Oxchuc. En este sentido, los cambios de vida tseltal han cuestionado las políticas del gobierno y la racionalidad instrumental de la vida occidental.

Los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* no están controlados totalmente por las políticas del gobierno y el mercado de competencia, sino que son sujetos vivos, activos y colectivos que han tomado como oportunidades las amenazas, de ahí se han construido cambios en la diversificación productiva, la

pluriactividad, la migración laboral, la educación formal, la urbanización y la relación intergeneracional. Los cambios de estrategias de vida en y con los territorios del *ts'umbal*, han resignificado la visión de *lekil kuxlejal* y puede ser interpretado como cambio sociocultural de los tseltales de Oxchuc.

Los cambios de la vida desde la visión tselta de Oxchuc son de forma espiral ascendente con una fuerza que expulsan y atraen elementos. Por lo tanto no coincide con la dinámica de desarrollo económico que es lineal y progresivo. Sin embargo, estas dos formas de concebir los cambios o dinámicas de la vida rural generan diferenciación social de los tseltales de Oxchuc. Se concluye que la visión tselta de la vida se ha resignificada por el hecho de que se mezclan o se interconectan racionalidades, sinergias, acciones y emocionalidades en el proceso de cambio sociocultural.

La experiencia de cuasi-experimentación de políticas públicas aterrizado en proyectos de cambios productivos en el periodo 2008-2012, ha permitido concluir que estas acciones dirigidas encuentran muchos obstáculos, ya que no se consideraron como fundamentales los principios de *lekil kuxlejal* y el ciclo de cambios de vida *lekil kuxinel-tulan kuxinel-lekil kuxlejal*, además los grupos familiares en sendos *ts'umbaetik* se han visto como obstáculos de desarrollo económico, en lugar de ser sujetos activos generadores de cambios.

La categoría *sleksesel jkuxlejaltik* o transformación de nuestra vida colectiva, va más allá del mejoramiento de nuestra vida, desde la perspectiva de *lekil kuxlejal* significa corrección y restauración de la vida colectiva. En este sentido, la situación de *tulan kuxinel* o vivir dificultoso tiene que ser superada y cambiada, cotidianamente se construye la *lekil kuxlejal*.

El desarrollo local, la nueva ruralidad y el enfoque DTR se orientan en la visión de desarrollo occidental, generan cambios pero a costa de otras vidas, con esta perspectiva lineal y progresiva basada en la racionalidad instrumental no puede ser explicado o asimilado con la *lekil kuxlejal*. Los cambios externos solamente generan cambios ajenos a la realidad social de los tseltales de Oxchuc. Estos

se expresan con la categoría de *spisil k'atbujix* (todo ha cambiado) que es diferente a la *syantesel jkuxlejaltik*.

La visión *tzeltal* de la vida en Oxchuc puede reorientar los programas y proyectos de cambio, no solamente serían proyectos de cambios productivos sino cambios socioculturales profundos donde los sujetos sociales vivos, activos y colectivos son los principales agentes. De otra manera, los proyectos de cambios contruidos externamente o fuera de la visión de *lekil kuxlejaj*, serían muy lentos y costosos ya que pueden contradecir los cambios de estrategias, las resiliencias, los despertares y las acciones colectivas contruidos desde o por los *ts'umbaletik*.

Los cambios dirigidos de acuerdo a los intereses del gobierno no son verdaderos cambios, tampoco pueden fortalecer las estrategias de vida de los grupos familiares *tzeltales* sino que son “cambios sigilosos” o discretos que amenazan o tergiversan los modos de vida enfocados en la visión *tzeltal* de la vida. Estos cambios han generado fuertes debilidades en las estrategias, capacidades, comportamientos y emocionalidades de la vida *tzeltal*, de tal manera que resignifica para mal la visión *tzeltal* de *lekil kuxlejaj*.

Esto no quiere decir que la *lekil kuxlejaj* sea una visión autónoma y libre de la racionalidad instrumental y elementos de desarrollo económico, ya que una visión étnica no puede ser autónoma del sistema económico capitalista. Lo que se quiere puntualizar es que existen tensiones, acciones y cambios contruidos de los sujetos sociales activos que cuestionan, filtran y resignifican las fuerzas de cambios externos y englobantes.

En este sentido, la ciencia constructivista no se fundamente en lo marcos teóricos documentados, sino que la propuesta de análisis relacional entre categorías vivas y conceptos teóricos cobra importancia y profundidad, ya que aportan nuevos elementos y argumentos finos para una mejor comprensión de la realidad y para generar aportaciones importantes en las ciencias en desarrollo rural regional.

Lo que se planteó investigar: cambios de vida rural de los grupos familiares tseltales de Oxchuc, abarcaron cambios generados a partir de los sujetos sociales, cambios de estrategias de vida, resignificación de *lekil kuxlejal* y cambio sociocultural. Se concluye que los grupos familiares en sendos *ts'umbaletik* son generadores de cambios de estrategias de vida tselta que trasciende en el cambio sociocultural donde se genera la resignificación de la visión tselta de la vida y para discutir el desarrollo alternativo.

Se presentó un conjunto de elementos y argumentos finos para investigaciones posteriores sobre el desarrollo rural regional, sin perder de vista la centralidad de los sujetos sociales, el enfoque constructivista del conocimiento y la visión tselta de la vida que dan potencialidad para analizar los cambios de estrategias de vida de los grupos familiares.

Propongo como un atributo de desarrollo rural regional los grupos familiares como sujetos sociales activos que cambian estrategias de vida. Asimismo el *ts'umbal* activo puede ser un sujeto de investigación de las sociedades étnicas de Latinoamérica para explicar y analizar la raíz, la movilidad y los cambios de vida de los pueblos originarios.

El cambio sociocultural tselta de Oxchuc es como remolino ascendente y permanente (como metáfora) donde es posible la emergencia del desarrollo alternativo dentro del sistema económico actual, que puede generar porosidad a la racionalidad instrumental de la ciencia y equilibrio entre lo material y lo espiritual.

ANEXOS DE FOTOGRAFÍAS



Figura 10. Padres de familia del *ts'umbal K'ujul*



Figura 11. Jóvenes del *ts'umbal K'ujul*



Figura 12. Mujeres del *ts'umbal Expin*



Figura 13. Parcela del *ts'umbal Akux*



Figura 14. Territorio del *ts'umbal K'ulub*



Figura 15. Servidores o comités y agentes de las comunidades