

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

TESIS

DESARROLLO HUMANO: CONFLICTO Y ARMONÍA EN EL EJIDO AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, OCOZOCOAUTLA, CHIAPAS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
**LICENCIADO EN DESARROLLO
HUMANO**

PRESENTA

HECTOR SEIN LAPARRA LÓPEZ

DIRECTOR

HUGO SAUL ROJAS PÉREZ

CODIRECTOR:

ÁNGEL FERNANDO CABRERA BAZ

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS

OCTUBRE DE 2025





Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Dirección de Servicios Escolares
Departamento de Certificación Escolar
Autorización de impresión



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
06 de enero de 2026

C. Héctor Sein Laparra López

Pasante de la Licenciatura en Desarrollo Humano

Realizado el análisis y revisión correspondiente a su trabajo recepcional denominado "Desarrollo Humano: Conflicto y armonía en el Ejido Amador Hernández González, Ocozocoautla, Chiapas" en la modalidad de tesis.

Nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que proceda a la impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de proceder con el trámite que le permita sustentar su examen profesional.

ATENTAMENTE

Revisores

Mtra. Jesika Berenice Contreras García

Dr. Rubén Antonio Moreno Moreno

Mtra. Denisse del Carmen Domínguez López

Firmas:

Epígrafe



Amador Hernández, pueblo humilde y soberano

*Son tus campos la lucha diaria,
Donde subsiste la vida proletaria
Y el esfuerzo digno del campesino.*

Como abrazo fraterno de amigo

Es la caricia del sol al labrador

Que de su trabajo es merecedor

De un poco de mendrugo.

Al contemplar la belleza natural

Los visitantes quedan admirados,

Por tu río hermoso y tus verdes prados,

Cual belleza es incomparable y sin igual.

*Amador Hernández, pueblito alejado de la
Ciudad*

Sin la bruma de la contaminación ambiental

Sin el smog de alguna fábrica industrial

Tu gente vive tranquila en apacible humildad

*(Monografía de Amador Hernández González,
Adrián Hernández Díaz, 2003).*



Dedicatoria

A mis padres, cimiento de mi vida, por su amor incondicional que me ha sostenido y su ejemplo de entrega que me ha formado.

A mis hermanas, cómplices de vida y refugio constante, por su amor que es certeza y por estar, siempre, sin importar la distancia.

A mis abuelas, por tejer sus sueños en mi alma y por la fortaleza de sus luchas, que hoy es mi inspiración.

A mis abuelos, por la herencia de su sabiduría, aquella que se encuentra tanto en los libros como en el silencio del campo; por su cultura y su valiosa "no cultura".

A mi amor, esa fuerza invisible que todo lo ilumina y comprende, por ser el motor silencioso de cada página escrita.

A mis amistades, la familia que elegí, por las risas, el apoyo y por hacer este camino más ligero.

A mis maestros, por su paciencia para guiar y su sabiduría más allá de las aulas.

Y a la danza invisible del tiempo, el espacio y lo humano, para que su música nunca deje de recordarnos la maravilla de estar vivos y aprender.

Agradecimientos

A las mujeres y hombres de la comunidad, cuya fuerza y ternura sostienen la vida cotidiana como quien sostiene el mundo con las manos.

Chabelita y Manuelita, por invitarme a entrar no solo a sus hogares, sino también a sus historias, a sus silencios y a sus certezas.

Ofrezco una disculpa honesta a las mujeres de la comunidad, por las preguntas que no supe hacer y los temas que no pude tocar; la ignorancia también es un llamado a aprender, y ustedes fueron mi primer lección.

Luis, guardián de relatos y caminante de la selva, por narrarme los hilos invisibles que entrelazan memoria, orgullo y tierra. Sus palabras me mostraron por qué, aun entre conflictos, ustedes permanecen, firmes y arraigados.

Al Dr. Hugo, por su paciencia que acompaña como un faro constante mientras este documento tomaba forma, al Dr. Ángel Cabrera, por sus otras miradas que abrieron caminos donde yo solo veía muros, a las maestras Virna, Virginia y Brisa, cuyas enseñanzas —a veces cercanas, a veces silenciosas— sembraron en mí el amor por el Desarrollo Humano. al Dr. Diego Cantoral, por esos regaños y esas pláticas que iluminan, a la Mtra. Denisse, por permitirme habitar la coordinación, por acompañar mis batallas contra Morfeo y por compartir conmigo su admiración por la investigación como quien comparte una brújula, al Dr. Ángel Xolocotzi, por su mirada filosófica, al Dr. Fabián Gerónimo, por su amistad, paciencia y alegría, que espero seguir encontrando en los caminos futuros.

Al cuerpo académico, Desarrollo Humano: Sustentabilidad y Cultura; por el espacio y tiempo hacia sus semilleros.

A mi equipo de prácticas Dalay, Carlos y Aylin por ser parte de este proyecto y su amistad.

A Cristina, por tus otras miradas y debates, tu amor fue necesario para la construcción de este documento

Y uno de los pilares de tantas decisiones que sostienen esta investigación: el Dr. Ariosto Laparra. Como maestro, me ayudó a salir de pozos de duda; como padre, me dio la libertad para buscar mi sendero. Ojalá este camino no termine aquí, sino que sea apenas el inicio

El ultimo pilar, mi madre, María Dolores, por enseñarme Amador, por ese cariño y respeto que me transmitiste por la comunidad, por tus regaños y aprendizajes, que espero se vea como un fruto de lo que construiste en Amador.

El espacio, Amador Hernández, con quien cierro una parte de mí, gracias por permitirme regresar después de tanto tiempo.

Al lector, gracias por tu interés, espero ser de ayuda en tu camino.

Hay mucho que agradecer y mucho por hacer, seamos la semilla de esperanza para los nuevos retos.

Índice

Contenido

Introducción.....	1
Planteamiento del problema.....	3
Justificación.....	6
Objetivos.....	7
General.....	7
Específicos	7
Capítulo I. Ejido Amador Hernández González	8
1.1 ¿Cómo es el Desarrollo Humano en el ejido?	9
1.1.1 Salud	9
1.1.2 Educación	11
1.2.3 Economía e Infraestructura	13
1.2 Cultura y ciclo de vida	15
1.3 Organización Comunitaria	17
1.4 ¿El Índice de Desarrollo Humano (IDH) mide todo?	18
Capítulo II. Perspectivas teóricas y conceptuales sobre el Desarrollo Humano	19
Bloque 1. El Desarrollo Humano: A través de la historia.	19
Bloque 2. Desarrollo Humano como Civilización.....	22
Bloque 3. Enfoques y elementos del Desarrollo	25
3.1 Amartya Sen y Desarrollo Humano	25
3.2 Desarrollo Rural.....	28
3.3 Desarrollo Comunitario	30
3.4 Desarrollo Sustentable	31
3.5 Desarrollo como Dignidad.....	34
Bloque 4. Comprensión del Desarrollo Humano Desde lo Comunitario.....	38
4.1 Capital social comunitario	38
4.2 Afectividad Ambiental	41
4.3 Economía Solidaria y del Cuidado.	43
4.4 Comunalidad.....	45

4.5 Espacio y lugar como dimensiones del desarrollo humano	47
4.6 El Tiempo como dimensión para el desarrollo humano	50
Capítulo III. Marco Metodológico	55
3.1 Enfoque Metodológico.....	56
3.2 Metodología.....	59
3.2.1 Técnicas de Investigación.....	61
3.2.2 Universo, población y muestra	63
3.2.3 Análisis con apoyo de softwares.....	63
3.3 Procedimiento metodológico	64
Capítulo IV. Desarrollo humano en el ejido Amador Hernández González	69
4.1 Desarrollo Humano y Comunidad	69
4.1.1 Comunalidad: Elementos que sostienen la vida.....	69
4.1.2 Salud: Entre la exclusión institucional y la dignidad humana.....	70
4.1.3 Educación: Una aspiración que tropieza con barreras estructurales.....	71
4.1.4 Economía comunal: Entre el cuidado y el arraigo.....	72
4.2 Desarrollo Humano como cultura en el ejido Amador Hernández González.....	74
Cultura de las necesidades.....	81
4.3 Capital Social Comunitario en el ejido Amador Hernández González	83
4.4 Más allá del IDH en el ejido Amador Hernández González	91
4.4.1 Dignidad como fundamento del desarrollo humano	91
4.4.2 Bienestar subjetivo y felicidad.....	93
4.4.3 Lekil kuxlejal.....	95
4.4.4 Identidad cultural.....	97
4.4.5 Afectividad ambiental	99
4.4.6 Espacio y lugar	100
4.4.7 Tiempo comunitario.....	102
4.5 Aportes para el Desarrollo Humano	110
4.5.1 Desarrollo Humano como proceso	110
4.5.2 Desarrollo humano como conflicto.....	112
4.5.3 Desarrollo humano como horizonte de sentido	114
4.5.4 Desarrollo humano como lógica comunitaria	116

Conclusiones	121
Referencias	128
Anexos.....	137

INTRODUCCIÓN

El interés por el desarrollo humano en México ha estado históricamente atravesado por discursos que definen cómo debe entenderse el progreso en contextos locales. Uno de los momentos que marcó de forma contundente la narrativa moderna del desarrollo ocurrió en 1949, cuando el presidente de los Estados Unidos de América, Harry S. Truman, pronunció su discurso inaugural. En este mensaje, introdujo el programa conocido como “La Doctrina Truman”, donde planteó por primera vez la cooperación internacional como una responsabilidad moral para apoyar a las naciones denominadas “subdesarrolladas”. Este hito emergió tras la devastación y reconfiguración global posterior a la Segunda Guerra Mundial y en los inicios de la confrontación geopolítica de la Guerra Fría. Desde entonces, la idea de desarrollo comenzó a construirse, en muchos casos, desde una lógica externa que nombra la ausencia antes que la potencia interna de los territorios.

Décadas después, en México, pensadores como Bonfil cuestionaron estas miradas, argumentando que los pueblos rurales e indígenas no son espacios incompletos, sino mundos con organización, memoria, identidad y formas propias de construir bienestar. Bajo esta línea, el desarrollo humano dejó de ser solo una aspiración económica para convertirse en un campo de preguntas sobre comunidad, capacidades y sentido de vida. Aunque los aportes del Índice de Desarrollo Humano, promovido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, permitieron ampliar la comprensión del bienestar más allá del ingreso, su aplicación en contextos rurales aún resulta insuficiente para capturar fenómenos relacionales y conflictos internos que sostienen —o tensionan— la vida comunitaria.

A partir de ese marco, esta tesis se divide en cinco capítulos. La primera parte —el capítulo contextual y el capítulo teórico— desarrolla el tema del desarrollo humano como un discurso armonioso: una revisión histórica fluida, una comprensión cultural coherente y una narrativa donde las capacidades humanas parecen expandirse en sincronía con la comunidad. No obstante, los capítulos dedicados a los resultados, la discusión y la propuesta muestran otra dimensión: cuando la teoría se encuentra con el territorio, la realidad aparece con sus contradicciones. Ahí emergen tensiones relacionales, diferencias internas, retos organizativos y fricciones propias de una comunidad que está viva, no idealizada. Así, la tesis no contradice el marco teórico, sino que lo completa: muestra que el desarrollo humano es también conflicto, negociación y reajuste colectivo.

De forma paralela al desarrollo de los capítulos, mi proceso como investigador también vivió esa transición. Llegué al Ejido Amador Hernández González con el imaginario de encontrar respuestas claras y colaboración inmediata. Sin embargo, desde los primeros diálogos comprendí que investigar no es solo preguntar, sino aprender a no estorbar y no acelerar los ritmos de las personas. Hubo tropiezos: reuniones donde mis intervenciones no fueron oportunas, entrevistas que no conectaron como esperaba, preguntas que parecían obvias en la

escritura, pero no en la conversación cara a cara. Sentí, por momentos, que fallaba en la interacción, hasta que la misma comunidad me mostró que la confianza no se exige, se construye. Cada duda, incomodidad y error fue reajustando no solo mis herramientas, sino mi lugar en el proceso: entender que la tesis no era un resultado que debía dominar, sino una práctica que debía acompañar con más humildad y menos prisa.

Por ello, esta investigación defiende que el desarrollo humano en las comunidades rurales no se expresa en una trayectoria lineal, sino en una construcción social compleja, afectiva y colectiva, donde la armonía coexiste con el conflicto y donde las capacidades se expanden en función de los vínculos que las sostienen. Entender esa realidad implicó, también, reconocer que el conocimiento no ocurre sin incertidumbre, ni la comunidad sin fricción, ni la investigación sin transformarnos en el intento. Esta tesis se propone no ocultar esas tensiones, sino mostrarlas como el punto donde el desarrollo humano adquiere su carácter más auténtico: el de un proceso que se habita, se acuerda, se cuestiona y se sigue construyendo en conjunto.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El desarrollo humano se ha orientado para la construcción de diferentes medios para que las naciones o sociedades busquen el bienestar de sus habitantes, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo define al desarrollo humano como "el proceso de ampliación de las opciones de las personas y mejora de las capacidades humanas (el espectro de cosas que pueden ser y hacer) para que puedan llevar una vida larga, saludable y creativa, para avanzar en otras áreas que valoran" (PNUD, 2020). Esta definición comprende la importancia de las personas como la verdadera riqueza de las naciones, por lo cual es necesario ampliar las oportunidades y libertades para que las personas puedan tener una vida digna y participar en su comunidad.

Esta definición del desarrollo humano se fue dando históricamente, resignificando con la modernidad y teniendo su máximo auge después de la segunda guerra mundial, concentrándose en el *concepto del crecimiento* y acaparamiento económico. El concepto inicialmente medía el *PIB*, la economía de un país; luego se transitó al concepto de *desarrollo económico*, donde se añadieron algunos valores socioeconómicos, a pesar de esto continuó el crecimiento económico como el centro ideológico y de progreso para el crecimiento de los países, dividiéndolos en países *subdesarrollados* y *desarrollados*.

Actualmente el concepto que trata de abordar el desarrollo humano en estas *sociedades desarrolladas o en desarrollo* es complejo, al reconocer el valor de las *personas* y a la vez, el de los recursos económicos, ambientales, políticos y de infraestructura, manteniendo la desigualdad de las sociedades. Múltiples factores como lo histórico, político y las clases sociales (tomando esto como consecuencia de valorar lo económico), perpetúan la pobreza y la baja calidad de vida, generando que las naciones para salir del *subdesarrollo* sigan utilizando e intentando imitar los modelos económicos y de desarrollo capitalista propuesto y liderado actualmente por Estados Unidos. Esto ha creado dentro de las naciones subdesarrolladas la idealización de Estados Unidos como la nación más desarrollada del mundo.

Al intentar seguir los pasos del modelo de desarrollo de Estados Unidos de América (EUA), hace que las naciones “subdesarrolladas”, comiencen o deteriore aún más los diversos problemas principales de estas naciones, como la desigualdad social, pobreza, malas políticas

públicas, daño al medio ambiente, sistemas educativos y de salud deficientes. Al idealizar a EUA como la utopía del desarrollo, se ignora el hecho de los problemas generados por seguir el modelo de desarrollo centrado en la hegemonía capitalista. Al respecto, Stiglitz (2012) comenta lo siguiente:

La historia de Estados Unidos es esta: Los ricos se están haciendo más ricos, y los más ricos de entre los ricos se están haciendo todavía más ricos, los pobres se están haciendo más pobres y numerosos, y la clase media se está vaciando. Los ingresos de la clase media están estancados o disminuyendo, y la diferencia entre sus miembros y los ricos de verdad está aumentando.

Considerando esto, se puede ver a Estados Unidos como el país donde se refleja ampliamente la desigualdad de distribución de recursos y de clases sociales, limitando a las personas que pertenecen a la clase baja, alcanzar su mayor potencial humano, perdiendo libertades y oportunidades económicas siendo que el país donde el núcleo para el desarrollo humano es la homogeneización de la economía, prácticamente el país está abandonando a las personas de baja clase social.

México ha intentado seguir el modelo económico propuesto por EUA, en cuanto a la regularización de la economía, sin embargo, ha ignorado el contexto de la geografía social de México ya que al momento de aplicar este modelo en el siglo pasado, se centralizó en lo urbano, omitiendo al 50% de la población que vive en comunidades rurales, dando como resultado la ampliación de la desigualdad social, porque la economía se concentra en las altas esferas de la sociedad urbana mexicana y se ha ido reconociendo más desigualdades en México. Como lo menciona Ortega, que esta desigualdad no es solo la desigual distribución del ingreso, sino también incluye la segregación por sexo o género, étnica y por lugar de nacimiento (Ortega, 2018).

Donde el estado de Chiapas según datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política para el Desarrollo Social (CONEVAL), en el 2022 el 67.4% de la población vive en situación de pobreza, dentro de eso el 39.2% vive en situación de pobreza extrema (2022), comparándolo con otros Estados de México es el estado más pobre y por ende donde hay una mayor desigualdad. Observando así que la gran desigualdad no solo es económica, sino también de acceso a los recursos y servicios, ya que, en el 2020, el 51% de la población de Chiapas vive

en comunidades rurales, dificultando el acceso a los servicios de educación, salud y tecnologías, agregando que dentro de Chiapas el 28.2% de la población pertenece a una etnia indígena.

Siendo así que surge la pregunta, ¿para las comunidades del Estado más pobre, como es el proceso de estos conceptos de desarrollo, desigualdad, pobreza y cómo les afecta en su bienestar o en su propio estilo de vida?

Para esto, decidí explorar más el ejido Amador Hernández González, donde se aprecian múltiples elementos acerca del desarrollo rural y comunitario, como su contraparte, el desarrollo urbano y económico, moldeando los discursos y la vida cotidiana (el cómo piensan y cómo actúan) de los pobladores. Donde hay una búsqueda para la homogeneización de los imaginarios sobre la prosperidad de la comunidad.

Una visión de prosperidad es la del *desarrollo urbano*, enfocado en generar las riquezas de bienes y propiedades, siendo influenciado principalmente por personas migrantes que han retornado y que basado en sus experiencias trabajando en países desarrollados como Estados Unidos y Canadá toman las decisiones para la modernización de la comunidad. Esta perspectiva en parte responde a elementos que se contemplan en la metodología del PNUD que incluye el *Índice de Desarrollo Humano* (IDH) y los *Objetivos de Desarrollo Sustentable* (ODS). Por otro lado, está la visión de quienes dominan políticamente la comunidad, principalmente ejidatarios de la segunda generación, donde tienen la lógica comunitaria basada en el territorio, cuidado de la tierra y la organización ejidal, logrando ver la prosperidad de una manera conjunta y territorial ligada al concepto del ser humano – naturaleza de los pueblos Tsotsiles. Y a la vez estos factores logran que los pobladores obtengan soluciones apropiadas y centradas a las problemáticas, sin la intervención de un constructo social y económico como el desarrollo que se ha idealizado a nivel internacional.

A partir de estas visiones, se buscará hablar con dialéctica sobre que tanto les afecta estas ideologías de prosperidad a la población en su actuar en la vida cotidiana, el cómo obtienen soluciones propias para las problemáticas que presentan. Y si este constructo ideológico y la relación del *ser humano – naturaleza* genera elementos que llevan al proceso del desarrollo humano local.

JUSTIFICACIÓN

Los diferentes constructos sociales de *desarrollo o prosperidad*, dentro de los territorios, afectan en la forma de cómo pensamos y cómo actuamos para nuestro bienestar, ya que esto, solo nos hace recordar lo que no somos, *Esteve (1992)* comenta lo siguiente:

Para dos terceras partes de la gente en el mundo, sin embargo, este significado positivo de la palabra 'desarrollo' -profundamente enraizado tras dos siglos de construcción social - es un recordatorio de lo que no son. Les recuerda una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan hacerse esclavos de las experiencias y sueños de otros.

El sistema ideológico, que se ha creado y sostenido en base al *desarrollo* como idea de progreso civilizatoria, está entrando en una crisis de manera global, ya que, al ser guiada principalmente por lo económico, es importante reconocer cómo estas ideologías o sistemas definen el actuar y el relacionar de las personas para la búsqueda de su bienestar. Por esta razón se deben encontrar otras formas de bienestar y prosperidad para las futuras generaciones, donde es importante que sean locales, donde las personas de una comunidad o localidad sean partícipes para su bienestar, aportando la experiencia (son los que más conocen sus problemas), habilidades, capacidades, a la vez medios externos que ayuden a mejorarlas, logrando mejorar la dinámica social con el fin de mejorar la prosperidad y el bienestar-comunitario-sustentable.

El ejido, Amador Hernández González, tiene por sus orígenes, una visión del mundo Tsotsil, basada en la relación ser humano – naturaleza, el análisis de esta visión, el cómo la practican, es capaz de generar nuevo conocimiento o herramientas para un enfoque distinto sobre la prosperidad comunitaria, el manejo del territorio sustentable con la participación de los habitantes como agentes de cambio social y no como aportaciones al crecimiento económico. También como lo he comentado, la población ha migrado a países como Estados Unidos y Canadá, esto ha generado una mayor diversidad de formas de ver y practicar el progreso entre la población, siendo que, el análisis de esta diversidad de perspectivas y prácticas para el progreso que hay en la comunidad, sirva para un conocimiento de cómo puede influir el desarrollo humano en nuestra sociedad,.

OBJETIVOS

GENERAL

- Establecer los elementos sociales, culturales, económicos y ambientales que conforman los procesos de Desarrollo Humano en el ejido Amador Hernández González, con el fin de categorizar sus expresiones cotidianas y comprender cómo las prácticas locales construyen significados propios del desarrollo, más allá de los indicadores convencionales.

ESPECÍFICOS

- Identificar las prácticas cotidianas relacionadas con el bienestar en la comunidad, considerando cómo las y los habitantes enfrentan sus necesidades y construyen su vida diaria.
- Analizar de qué manera los elementos sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales influyen en la construcción local del Desarrollo Humano
- Categorizar los elementos identificados con base en su función, significado y recurrencia en la vida comunitaria, destacando su papel en la configuración del Desarrollo Humano.

CAPÍTULO I. EJIDO AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

El ejido Amador Hernández González¹ fue fundado en 1960, en honor al presidente de la Comisión Nacional Campesina (CNC) de esa época, como parte de un proceso de organización comunitaria liderado por Bernabé Gómez, con el apoyo de los pobladores. Los primeros habitantes provenían principalmente de Bochil, San Andrés Larráinzar y El Bosque, ubicados en los Altos de Chiapas, por lo que se habla la lengua indígena tsotsil en la comunidad. También hay familias originarias de Copainalá y Chicoasén, de la zona Zoque, aunque ya no se conserva el uso de la lengua zoque.

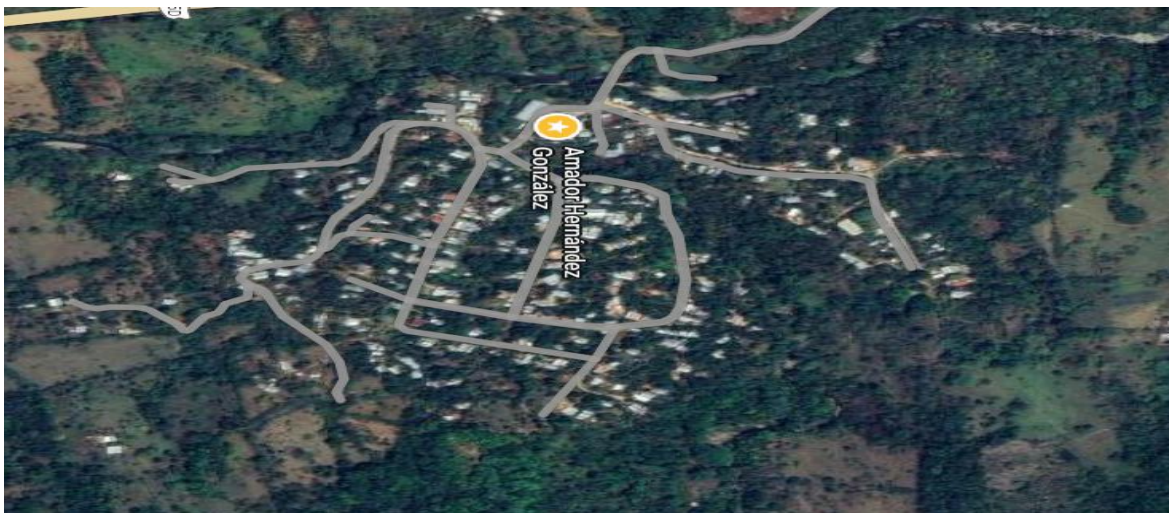
Geográficamente, la comunidad está situada a 40.5 kilómetros al suroeste de Ocozocoautla de Espinosa, el centro urbano más cercano. El clima es cálido-húmedo, con lluvias moderadas de

Imagen 1. **Ejido *Amador Hernández González***



Fuente: Elaboración propia, mayo 2023.

Imagen 2. **Localización del ejido Amador Hernández**



Fuente: Google Maps, 2025

¹ Utilizaré la abreviatura AHG para referirme al Ejido para mayor facilidad del documento.

octubre a febrero. El relieve es predominantemente de colinas, y algunas planicies dentro de la comunidad. Dos ríos la atraviesan: el río Cacahuano, que significa "agua de cacao" en zoque, al suroeste, y el río Vikit uk'um, "río pequeño" en tsotsil, al noreste. Estos cuerpos de agua son un atractivo turístico local durante las temporadas de primavera y verano

1.1 ¿CÓMO ES EL DESARROLLO HUMANO EN EL EJIDO?

Como estudiante de la Licenciatura en Desarrollo Humano, durante el año 2023 realicé prácticas académicas de investigación en el ejido Amador Hernández González, con el propósito de analizar su nivel de desarrollo humano. El principal objetivo fue calcular el Índice de Desarrollo Humano (IDH) a nivel local e identificar los principales problemas que enfrenta la comunidad.

El resultado del análisis arrojó que el IDH de la comunidad es de 0.677, lo que la ubica en un nivel de desarrollo humano medio, de acuerdo con los parámetros establecidos por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este valor refleja tanto los avances como las limitaciones que enfrenta la localidad en las dimensiones evaluadas.

Para estimar el IDH en esta localidad, fue necesario recopilar información sobre tres dimensiones fundamentales: salud, educación y economía. En este capítulo, abordó cada una de estas dimensiones, comenzando por la salud, continuando con la educación y concluyendo con la situación económica. Esta estructura permite una reflexión integral sobre cómo se manifiesta el desarrollo humano en la comunidad desde el enfoque del IDH y cómo se vive en la realidad cotidiana. Así, se buscó ofrecer una mirada comprensiva y situada de la vida comunitaria desde la perspectiva de un profesional en formación en Desarrollo Humano.

1.1.1 SALUD

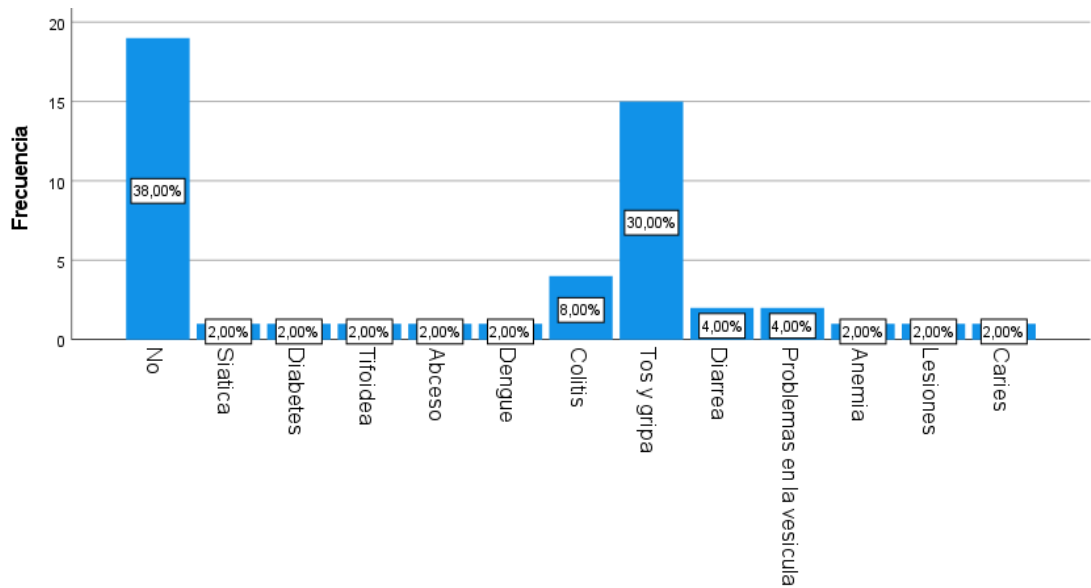
Dentro del enfoque del Desarrollo Humano propuesto por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la salud es considerada una de las dimensiones centrales, ya que se vincula directamente con la esperanza de vida y el bienestar general de las personas.

En el ejido de Amador Hernández González existe un centro de salud que brinda atención médica de lunes a viernes en un horario de 8:00 a.m. a 2:00 p.m., con la presencia de un médico y una enfermera. A simple vista, esto podría indicar una cobertura básica en materia de salud; sin embargo, la realidad muestra una serie de carencias importantes. La principal, señalada por la propia comunidad, es la falta de medicamentos. Esta situación se agrava al no

existir una farmacia local donde puedan adquirirlos, lo que limita aún más el acceso a tratamientos médicos adecuados.

Ante esta carencia, emerge un rasgo cultural profundamente arraigado en la cosmovisión Tsotsil: el uso de hierbas y medicinas tradicionales como alternativa para el cuidado de la salud. Esta práctica no solo representa una respuesta a la falta de insumos médicos, sino también un legado de saberes ancestrales que forman parte del día a día comunitario.

Gráfica 1. **Enfermedades comunes en AHG**



Fuente: Elaboración propia, octubre 2023.

Como se muestra en la gráfica, en la comunidad, las principales enfermedades son la tos y la gripa, seguida de enfermedades crónicas como la colitis, problemas en la vesícula, diabetes, anemia, entre otras; así mismo, se muestra enfermedades epidemiológicas como el dengue y de causas microbiológicas como la diarrea, gripa y tos.

Además, el entorno ambiental influye significativamente en las condiciones de salud. La comunidad se ubica cerca de la carretera Tuxtla–Malpaso, lo que genera una exposición constante a la contaminación provocada por el tránsito vehicular. A esto se suma la quema de basura como método habitual de manejo de residuos, lo cual contribuye a la proliferación de enfermedades respiratorias.

El agua también representa un factor de riesgo. Al no contar con acceso seguro a agua potable, muchas personas consumen agua del río, lo que ha derivado en casos de enfermedades estomacales. Asimismo, el clima cálido-húmedo y la presencia de cuerpos de agua favorecen la reproducción de mosquitos, incrementando los casos de dengue en la zona.

La comunidad conserva una rica tradición en el uso de la medicina herbolaria, la cual se emplea para tratar padecimientos comunes como la tos, fiebre, malestares estomacales y afecciones espirituales, entre ellas el llamado "mal de ojo". Entre las plantas más utilizadas destacan el pie de paloma, malvarisco, hierba de limón, hierbabuena e hinojo.

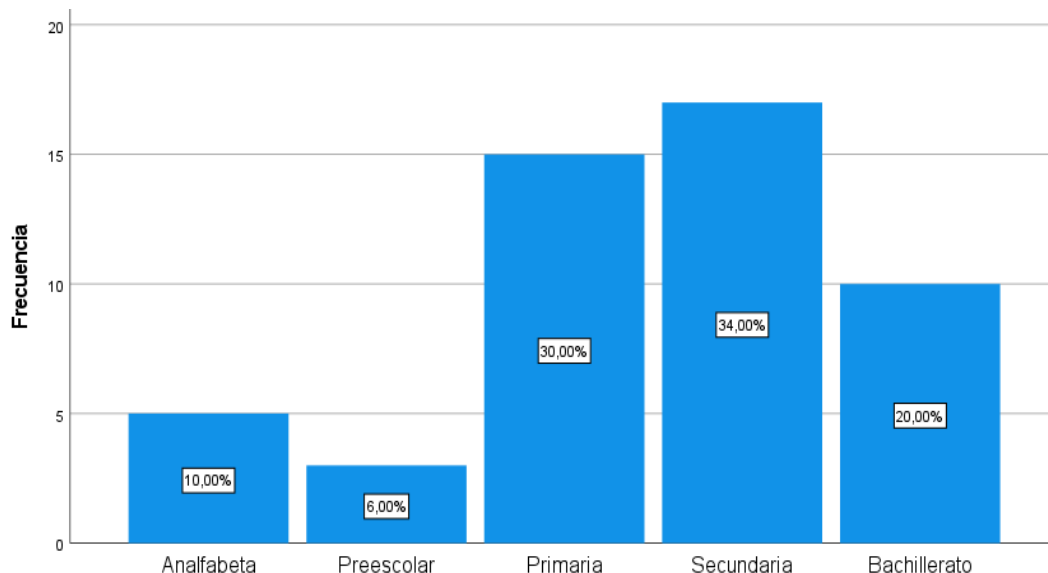
Un elemento especialmente relevante es la partería, una práctica ancestral que aún se mantiene viva. Doña Pascuala Ruiz es reconocida como una de las últimas parteras activas en la comunidad, y cuenta con reconocimiento del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Las parteras no sólo asisten en los partos, sino que también brindan cuidados prenatales utilizando plantas como romero, manzanilla y tallos de sosa, especialmente en casos complejos.

1.1.2 EDUCACIÓN

En el ejido Amador Hernández González cuenta con servicios educativos que abarcan desde la educación básica hasta el nivel medio superior, incluyendo un telebachillerato. No obstante, enfrenta importantes limitaciones en cuanto a infraestructura y condiciones de enseñanza. Las escuelas de nivel básico ofrecen una modalidad bilingüe, lo que representa un esfuerzo por respetar y conservar la lengua tsotsil. Sin embargo, el telebachillerato no cuenta con esta modalidad, lo cual supone una barrera para los estudiantes cuya lengua materna no es el español.

Si bien existen servicios básicos como electricidad y agua en los centros escolares, las instalaciones, particularmente las del telebachillerato, son precarias. Las aulas están construidas con madera y techos de lámina, lo cual impacta directamente en las condiciones de aprendizaje, especialmente durante temporadas de lluvia o calor extremo.

Gráfica 2. **Escolaridad en AHG**



Fuente: Elaboración propia, octubre 2023.

Como se observa en la gráfica 2, en la comunidad la mayoría de la población alcanzó estudios hasta secundaria (34%), seguida por primaria (30%) y bachillerato (20%). Esta tendencia se explica porque la secundaria ha estado presente desde hace más tiempo en la comunidad, mientras que la educación media superior es relativamente reciente. La mayoría de los encuestados fueron personas de 25 años o más, quienes en su momento solo tuvieron acceso hasta secundaria. En cambio, los menores de 25 años ya han podido cursar el bachillerato dentro de la comunidad.

El analfabetismo y el abandono escolar son problemas persistentes en la comunidad. Una de las principales causas es la percepción, tanto entre jóvenes como entre padres de familia, de que la educación formal no garantiza una mejora económica en el futuro. Esta percepción hacia la educación formal o institucionalizada genera desinterés en continuar los estudios, especialmente en los niveles medio superior y superior.

A pesar de ello, los padres de familia reconocen el valor formativo de la educación, particularmente en cuanto al desarrollo personal. Sin embargo, los recursos limitados, la ausencia de programas de apoyo escolar, y la falta de talleres o actividades extracurriculares dificultan la

generación de entornos motivadores para el aprendizaje y reducen las posibilidades de que los jóvenes encuentren en la escuela un espacio de realización y futuro.

1.2.3 ECONOMÍA E INFRAESTRUCTURA

En el ejido Amador Hernández González cuenta con infraestructura básica, como servicios de electricidad, agua potable y drenaje. Sin embargo, aún enfrenta importantes rezagos en servicios fundamentales: no dispone de un sistema de recolección de basura y el acceso a internet es limitado o inexistente para muchas familias, lo que representa una barrera adicional en contextos educativos, de comunicación y desarrollo social.

Las viviendas están construidas principalmente de concreto y madera, y una gran parte de las familias continúa cocinando con leña, lo que no solo refleja condiciones de pobreza energética, sino también un riesgo para la salud respiratoria, especialmente en mujeres y niños. Esta situación pone en evidencia una vulnerabilidad estructural en las condiciones de la vida cotidiana.

Imagen 3. **Casa de madera.**



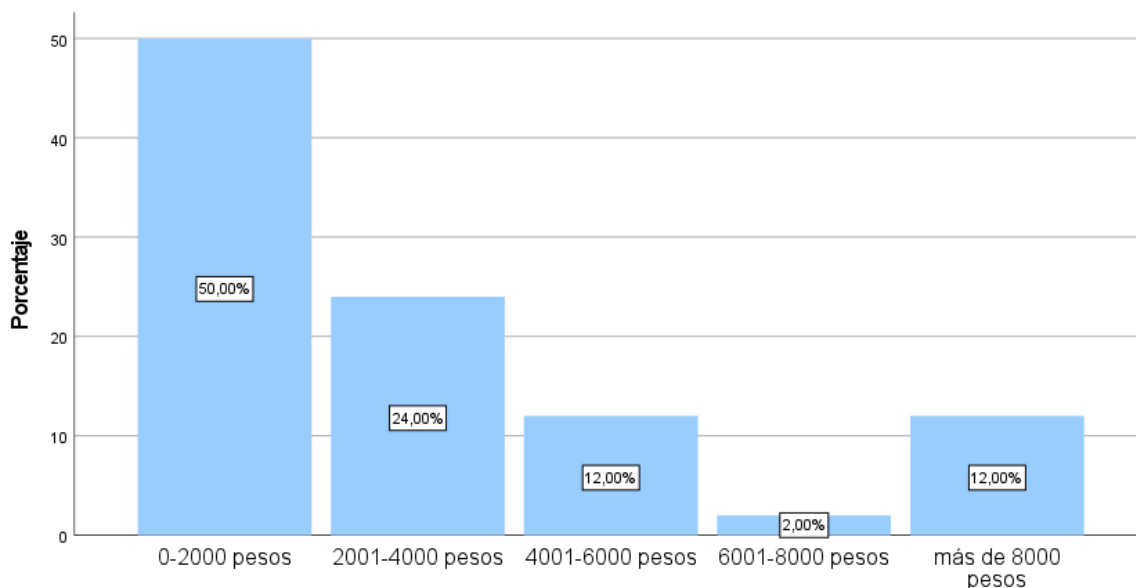
Fuente: Elaboración propia, mayo 2023

Imagen 4. **Casa de material.**



Fuente: Elaboración propia, mayo 2023.

Gráfica 3. Ingresos mensuales en AHG



Fuente: Elaboración propia, mayo 2023.

En términos económicos, más del 50% de las personas encuestadas reporta ingresos inferiores a \$2,000 pesos mensuales, lo que coloca a la comunidad en una condición de pobreza. Además, existe una marcada disparidad en la distribución de la riqueza, ya que cerca del 12% de la población concentra la mayor parte de los ingresos, situación que acentúa la desigualdad económica dentro de la comunidad.

El desempleo afecta de manera significativa, sobre todo a la población joven que no ha podido continuar sus estudios ni acceder a oportunidades laborales formales. La falta de alternativas productivas sostenibles ha debilitado el tejido económico local.

La agricultura, que históricamente ha sido una de las actividades principales, ha experimentado un retroceso debido a cambios en la calidad del suelo, la variabilidad climática y la implementación fallida de algunos proyectos de desarrollo. Estas condiciones han llevado a que muchas familias recurran a la migración estacional hacia Estados Unidos y Canadá como estrategia para mejorar su economía. No obstante, esta migración implica costos sociales: la separación de las familias altera las dinámicas afectivas y comunitarias, y en muchos casos, la juventud crece con figuras parentales ausentes.

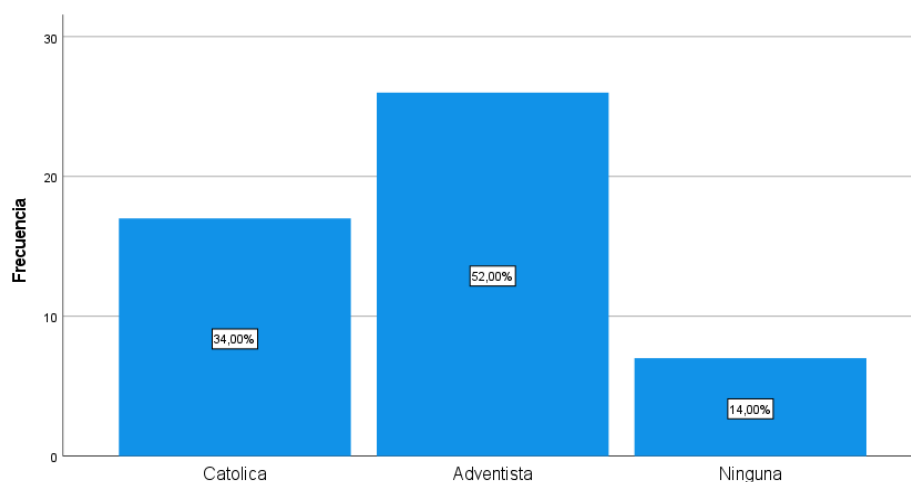
Desde un enfoque de desarrollo humano, la economía local no puede entenderse únicamente en términos monetarios, sino también como parte del entramado de oportunidades, capacidades y libertades reales que tienen las personas para llevar la vida que valoran. En este sentido, las condiciones estructurales limitan no solo el ingreso económico, sino también la posibilidad de un desarrollo pleno, digno y sustentable dentro de la comunidad.

1.2 CULTURA Y CICLO DE VIDA

Dentro del ejido se posee una identidad cultural rica y compleja, marcada por una mezcla de herencia Tsotsil, creencias religiosas y tradiciones locales en transformación.

Uno de los elementos más influyentes en los cambios culturales ha sido la adopción de la religión adventista, la cual ha modificado de forma considerable las prácticas religiosas y festivas de la comunidad.

Gráfica 4. **Religión en AHG**



Fuente: Elaboración propia, octubre 2023.

La gráfica evidencia que la religión adventista predomina en la comunidad con un 52%, seguida de la católica con un 34%, mientras que un 14% de la población se identifica sin religión. Esta distribución refleja un cambio en la composición religiosa local, donde la presencia adventista supera a la tradición católica, históricamente mayoritaria en la región, y al mismo tiempo muestra un sector, aunque menor, que no se adscribe a ninguna práctica religiosa.

Celebraciones tradicionales de origen católico como el Día de Muertos o las festividades en honor a la Virgen de Guadalupe han sido desplazadas. No obstante, aún se conservan celebraciones como las fiestas decembrinas y la Pascua, aunque bajo un enfoque distinto, acorde a la doctrina adventista.

Como parte del orden comunitario, existe una norma no escrita que funciona como toque de queda a las 9:00 p.m., la cual tiene como objetivo preservar la seguridad y el respeto entre los habitantes, promoviendo una convivencia pacífica.

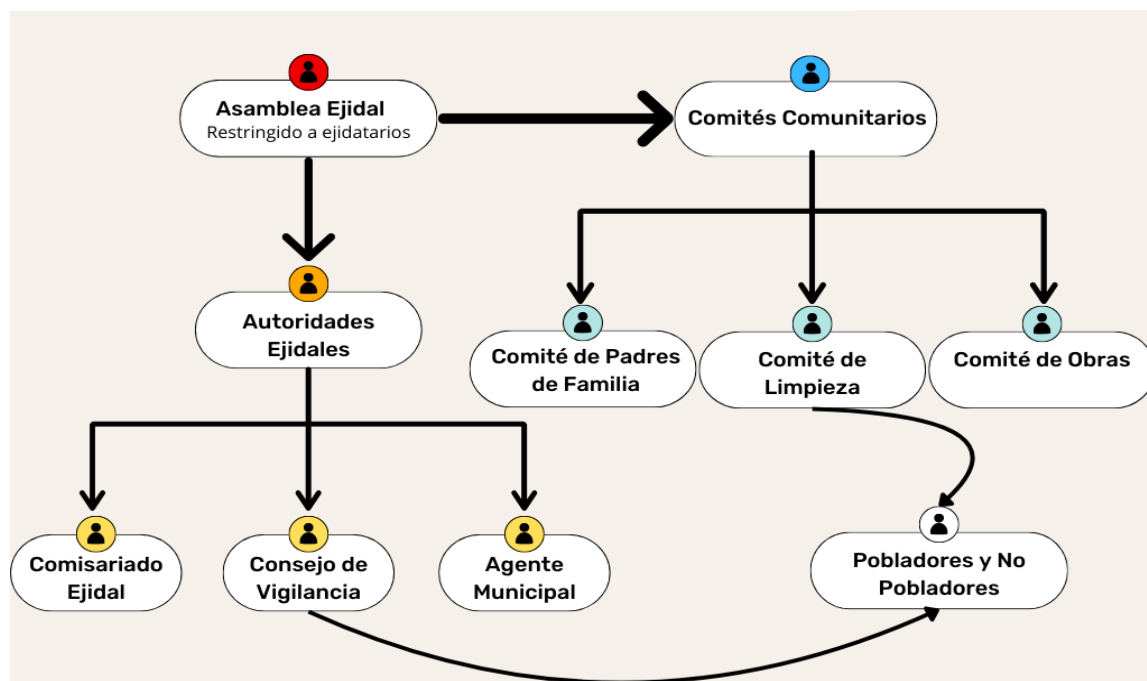
Otro aspecto relevante en la configuración social de la comunidad es la propiedad de la tierra. Esta se rige por un sistema de control interno: sólo pueden adquirir terrenos o casas quienes son miembros reconocidos de la comunidad o tienen vínculos de parentesco directo con algún habitante. Este mecanismo protege el territorio de la intervención externa y refuerza el sentido de pertenencia y autonomía comunitaria.

En términos culturales, persisten prácticas tradicionales como la narración de leyendas, la música, la gastronomía local y el uso de la medicina herbolaria. Estos elementos han sido transmitidos de generación en generación y reflejan el profundo conocimiento del entorno natural, así como la importancia simbólica de la identidad cultural. Aunque la mayoría de los habitantes son descendientes Tsotsiles, el uso del idioma ha disminuido significativamente con el paso de las generaciones. Aun así, algunos actores comunitarios recurren a su identidad étnica como estrategia para acceder a programas y proyectos gubernamentales dirigidos a pueblos originarios.

En cuanto al ciclo de vida, la comunidad reconoce distintas etapas marcadas no solo por la edad, sino también por los roles y responsabilidades asignados socialmente. La infancia y la juventud se viven de manera colectiva, a través del juego, la convivencia y la participación en actividades comunitarias. La madurez, sin embargo, es entendida desde una perspectiva funcional y diferenciada por género. Para las mujeres, se considera que alcanzan la madurez entre los 14 y los 18 años, momento en el cual asumen mayores responsabilidades en el hogar. En el caso de los hombres, se les considera maduros cuando comienzan a generar ingresos y sostener económicamente a su familia, lo cual puede ocurrir entre los 12 y los 25 años. Esta definición del ciclo de vida está profundamente ligada a las condiciones económicas y culturales del entorno, y evidencia una transición temprana hacia la adultez productiva.

1.3 ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Figura 1. Organización Comunitaria en AHG.



Fuente: Elaboración propia, 2025

Por un lado, la Asamblea Ejidal constituye la máxima autoridad, aunque restringida a los ejidatarios. De ella se derivan las autoridades ejidales: el Comisariado Ejidal, responsable de la administración del territorio; el Consejo de Vigilancia, encargado de supervisar y fiscalizar las decisiones; y el Agente Municipal, que funge como representante político y administrativo ante instancias externas.

Por otro lado, existen los comités comunitarios, los cuales permiten una participación más amplia de la población en actividades específicas. Entre ellos destacan el Comité de Padres de Familia, centrado en asuntos educativos; el Comité de Limpieza, que organiza el mantenimiento de espacios comunes; y el Comité de Obras, encargado de la gestión de proyectos de infraestructura. Estos comités incluyen tanto a pobladores como a no pobladores, ampliando la base de participación más allá del núcleo ejidal.

De esta manera, la organización comunitaria articula dos esferas: una de carácter legal y agrario, ligada al ejido, y otra de carácter social y funcional, orientada a las necesidades cotidianas de la población. Esta estructura refleja la forma en que la comunidad gestiona sus recursos, resuelve problemas colectivos y mantiene un equilibrio entre la tradición ejidal y la dinámica de participación social más amplia.

1.4 ¿EL ÍNDICE DE DESARROLLO HUMANO (IDH) MIDE TODO?

El valor obtenido para el ejido AHG (**0.677**) se sitúa por debajo del promedio estatal de Chiapas (0.700) y del promedio nacional de México (0.781), según el Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2020). Esto refleja que, aunque la comunidad alcanza un nivel de desarrollo humano medio, aún enfrenta rezagos significativos en comparación con los promedios estatales y nacionales. La diferencia muestra cómo la desigualdad territorial impacta directamente en las oportunidades de bienestar: mientras a nivel nacional se han consolidado ciertos avances en educación, salud y economía, en localidades rurales como el ejido AHG persisten limitaciones estructurales que restringen el pleno ejercicio de capacidades.

Este valor, si bien no representa las condiciones más críticas, evidencia una serie de limitaciones estructurales y sociales que obstaculizan el desarrollo integral de sus habitantes. Por un lado, la salud se ve comprometida por la falta de medicamentos, el uso de agua no potable y la contaminación ambiental; en el ámbito educativo, la precariedad de la infraestructura, las barreras lingüísticas y el abandono escolar reflejan una profunda desigualdad de oportunidades; mientras que, en términos económicos, los bajos ingresos, el desempleo y la migración forzada hablan de una comunidad que lucha por mantenerse a flote con recursos limitados.

No obstante, también se identifican fortalezas importantes: una identidad cultural en resistencia, una comunidad que comparte saberes ancestrales, y prácticas solidarias que, aunque no siempre se reflejan en las métricas convencionales, son fundamentales para su bienestar y su visión de futuro. Por tanto, este IDH medio debe leerse no sólo como un indicador numérico, sino como un punto de partida para pensar en futuras acciones integrales, contextualizadas y respetuosas que permitan ampliar las libertades y capacidades reales de las personas que habitan esta comunidad.

Así, el análisis del desarrollo humano en el ejido AHG no solo arroja cifras, sino que visibiliza los retos, las contradicciones y las esperanzas que conviven en un territorio que, a pesar de las dificultades, sigue buscando su propio camino hacia la prosperidad.

CAPÍTULO II. PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y CONCEPTUALES SOBRE EL DESARROLLO HUMANO

BLOQUE 1. EL DESARROLLO HUMANO: A TRAVÉS DE LA HISTORIA.

Entender el desarrollo humano desde una perspectiva situada implica conocer sus antecedentes filosóficos, apropiaciones contemporáneas y las críticas que desde distintos contextos han surgido. El objetivo de este camino es explorar la noción para abrir la puerta a pensar en abordajes más amplios, plurales y culturalmente relevantes, capaces de conversar con experiencias situadas como el del ejido AHG.

El concepto de "desarrollo" tiene una historia rica y entrelazada con la idea de progreso occidental. Su origen etimológico deriva del griego *anaptixis*, que significa "desenvolver", "revelar", lo que ya anuncia la idea de movimiento o crecimiento. Desde sus inicios filosóficos, el desarrollo se ha asociado a la posibilidad de una mejor vida: un ideal humano de perfeccionamiento constante ya sea moral, espiritual, material o social.

En Grecia antigua, Pitágoras, Heráclito, Platón y Aristóteles ya plantearon consideraciones acerca de la buena vida (*eudaimonía*), la armonía social, la justicia y la virtud como propósito del hombre (Valcárcel, 2006). Se plantearon miradas holísticas como el desarrollo ambiental, que reconoce la interdependencia entre humanidad y naturaleza (Utria, 1986), o el desarrollo a escala humana, de Max-Neef, que prioriza la satisfacción de necesidades fundamentales como subsistencia, afecto, identidad o participación, por encima del crecimiento económico (Max-Neef et al., 1998). Este ideal de perfección no era algo individual, sino algo que debían desarrollarse en la polis, en la comunidad política.

La secularización y sistematización del ideal de progreso no se produjo hasta siglos más tarde, en la Europa ilustrada del siglo XVIII, con autores como Condorcet y Rousseau (Nisbet, 2009). Allí el desarrollo se concibió como un camino universal del ser humano hacia la razón, la libertad y el bienestar material.

El cambio ilustrado hizo del progreso una historia lineal: los pueblos avanzan desde la ignorancia y el salvajismo hacia un futuro de orden y razón, regidos por el individualismo, la razón, el universalismo y la libertad (Esponda, Diez & Carpinetti, 2013).

Este modelo se afianzó con el racionalismo y positivismo modernos, los cuales plantearon un desarrollo como proceso técnico y medible, orientado a la productividad y el crecimiento económico (Bury, 2009). En el siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, esta historia se institucionalizó en agencias internacionales como la ONU y el Banco Mundial,

identificando el desarrollo con el crecimiento del PIB, la industrialización, el acceso a servicios y la modernización social (Sunkel & Paz, 2005).

En ese marco, surgieron dos grandes paradigmas: el desarrollista, que planteaba reformar el capitalismo para redistribuir mejor la riqueza, y el socialista, que defendía una transformación estructural dirigida por el Estado (Castro & Lazcano, 2013). Ambos enfoques priorizaron variables económicas, excluyendo factores culturales, comunitarios y ambientales que influyen en la calidad de vida.

Desde los años setenta, el concepto de desarrollo se fue ampliando. Desarrollo ambiental, que reconoce la interdependencia entre humanidad y naturaleza (Utria, 1986), o el desarrollo a escala humana, de Max-Neef, que prioriza la satisfacción de necesidades fundamentales como subsistencia, afecto, identidad o participación, por encima del crecimiento económico (Max-Neef, 1998).

En esta misma línea crítica se encuentra Amartya Sen, que promovió un enfoque de desarrollo humano basado en las capacidades: lo que la gente puede ser o hacer con sus vidas en libertad (Sen, 2000). Esta visión fue asumida por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que desde 1990 viene elaborando el Índice de Desarrollo Humano (IDH) como una medida alternativa del PIB, que incorpora salud, educación e ingreso.

Sin embargo, tanto el enfoque de capacidades como el IDH han sido criticados por su universalismo y por no tomar en cuenta los contextos culturales y territoriales en los que se vive el bienestar (Bertoni et al., 2011). Para autores como Esteva, el desarrollo fue una imposición neocolonial de modelos occidentales sobre los pueblos del Sur global, deslegitimando otras formas de vida comunitaria, recíproca o espiritual (Esteva, 1992).

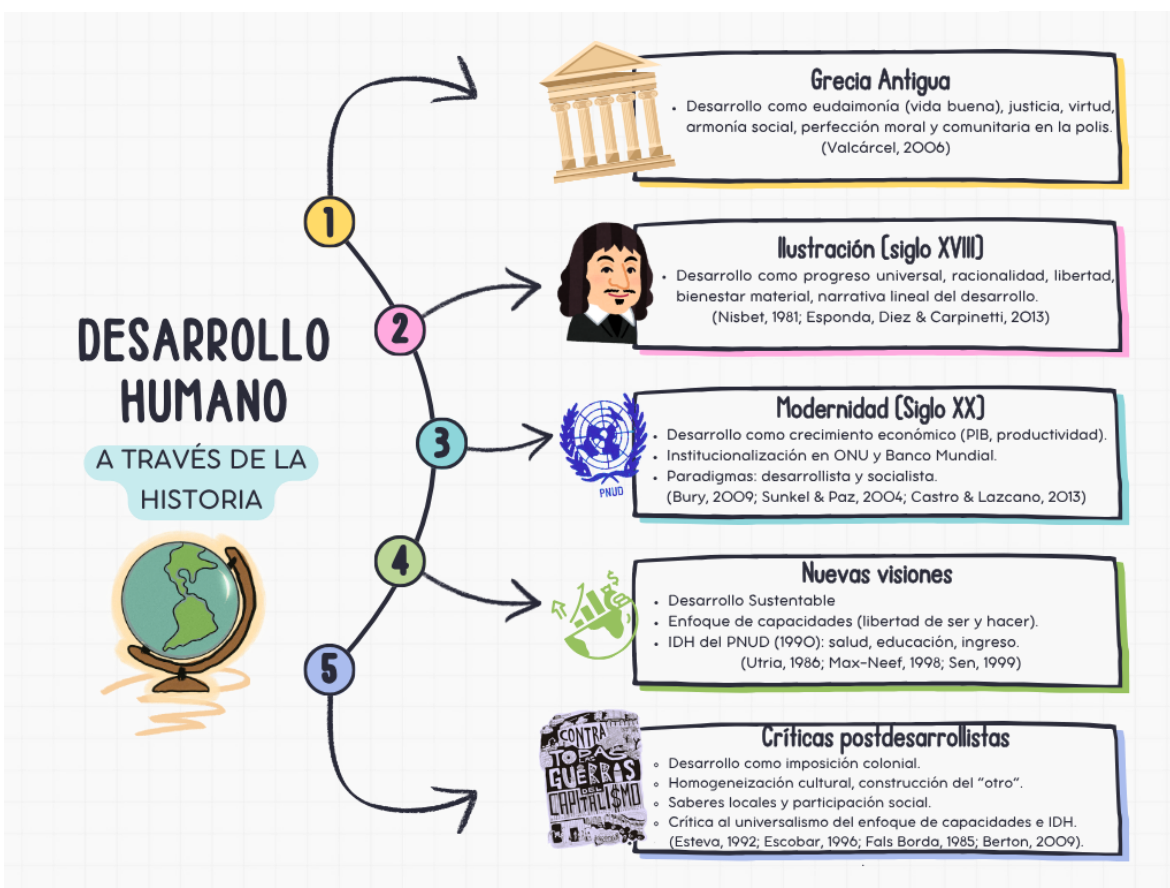
En esa misma línea, Arturo Escobar (2007) ha mostrado cómo el discurso del desarrollo ha llegado a intervenir y homogeneizar realidades culturales distintas, construyendo al "otro" como carente y necesitado de modernización. Desde esta perspectiva, el desarrollo ya no puede ser concebido como acumulación de recursos, sino como la capacidad de los pueblos de construir sus propias formas de vida buena, a partir de sus historias, relaciones y valores. Igualmente, Orlando Fals Borda (1991) señala que el desarrollo sólo puede emanar de las propias prácticas y conocimientos populares, a través de procesos participativos y críticos de transformación social.

Esta mirada tiene sentido en lugares como el ejido AHG, donde el desarrollo humano se vive en el día a día: en el trabajo colectivo, en el cuidado de la tierra, en la medicina tradicional, en la solidaridad familiar o en la transmisión de conocimientos locales. Como veremos en los testimonios de pobladores, el bienestar no se piensa en términos de ingreso o escolaridad, sino de reciprocidad, salud colectiva y armonía con la naturaleza. Estos modos de vida no siempre se hacen patentes en los indicadores habituales, pero representan modos profundos de generar bienestar. Identificarlas implica cuestionar las

herramientas hegemónicas de medición y recuperar las dimensiones culturales y afectivas como parte del desarrollo. Incluso el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha admitido que el IDH, con todo lo que ha significado, deja fuera aspectos como las pertenencias comunitarias, los conocimientos locales o el equilibrio espiritual y con la naturaleza (PNUD, 2020).

Para comprender mejor este viaje por la historia del desarrollo, el siguiente organizador gráfico se construye para una mejor comprensión del tema.

Figura 2. **Desarrollo Humano a través de la historia**



Fuente: Elaboración propia, 2025

La incorporación de este recorrido histórico-filosófico en el estudio actual no pretende hacer un ejercicio conceptual, sino argumentar críticamente por qué hay que repensar los fundamentos desde donde se ha edificado la noción de "desarrollo humano", posibilitando la reconstrucción de la idea con la línea de tiempo.

Indagar en estos orígenes nos ayuda a comprender cómo las conceptualizaciones contemporáneas del desarrollo han excluido históricamente las formas locales de experiencia y conocimiento sobre el bienestar. Lo anterior es importante para comprender el caso del ejido

AHG, en el que el desarrollo no se mide en términos universales, sino en prácticas, relaciones y afectos localizados.

En el siguiente bloque, el desarrollo humano como un fenómeno civilizatorio, es decir, como una manera de organizar la vida, de interpretarla y de construirla colectivamente. Desde allí se abordarán las consecuencias culturales, históricas y estructurales que han marcado el desarrollo de nuestras sociedades.

BLOQUE 2. DESARROLLO HUMANO COMO CIVILIZACIÓN

Pero este marco tiene un lado civilizatorio: establece un modelo cultural y político específico como estándar universal de bienestar (Escobar, 2007, Quijano, 2000.). Como indica Elias (2015), "civilización" ha servido como un mecanismo de diferenciación y jerarquización: ser civilizado implica seguir ciertos valores como la eficiencia, el dominio sobre la naturaleza, la disciplina social; aquellos que no se ajustan a estos parámetros son considerados "atrasados" o "primitivos".

Este proceso, que se aceleró con la colonización y la revolución industrial, llegó a normalizar que Occidente era la etapa más avanzada de la humanidad y, por lo tanto, el modelo de progreso. En ese sentido, el desarrollo no es neutro. Para Escobar (2007), el desarrollo ha funcionado como un mecanismo que define a los pueblos del Sur global como carentes, vulnerables o incompletos, justificando las intervenciones para "mejorar".

El desarrollo humano ha sido tradicionalmente pensado como un proceso lineal y universal de progreso, basado en los ideales de la modernidad occidental. En este sentido, desarrollarse significa mejorar indicadores económicos, sociales, educativos, y asemejarse al modelo de vida de los países industrializados del Norte global. Este modelo, establecido después de la Segunda Guerra Mundial y fortalecido por las agencias internacionales, definió el desarrollo como crecimiento y modernización. Este marco tiene un lado civilizatorio: establece un modelo cultural y político específico como estándar universal de bienestar (Escobar, 2007, Quijano, 2000).

La modernidad erigió el desarrollo como una civilización ideal, basada en la racionalidad instrumental, el individualismo y la acumulación material. Indica Elias (2015) que "civilización" ha servido como un mecanismo de diferenciación y jerarquización: ser civilizado implica seguir ciertos valores como la eficiencia, el dominio sobre la naturaleza, la disciplina social; aquellos que no se ajustan a estos parámetros son considerados "atrasados" o "primitivos".

El proceso, que se aceleró con la colonización y la revolución industrial, llegó a normalizar que Occidente era la etapa más avanzada de la humanidad y, por lo tanto, el modelo de progreso.

En ese sentido, el desarrollo no es neutro. Como alerta Rist (1997), es una fe contemporánea, una “religión secular” que pretende dar sentido a la acción política y económica. El relato del progreso lineal invisibiliza las formas de vida y reduce la cuestión cultural a un problema técnico.

Según Escobar (2007), el desarrollo ha funcionado como un mecanismo que define a los pueblos del Sur globales como carentes, vulnerables o incompletos, justificando las intervenciones para "mejorar" estas carencias.

Quijano (2000) elabora la noción de colonialidad del poder para dar cuenta de cómo las jerarquías establecidas durante la colonia se mantienen en las formas actuales de organización social y del conocimiento. Según el autor, la modernidad no abolió la colonia, sino que globalizó en un sistema que jerarquiza identidades y conocimientos.

Zaid (2007) reconoce tres maneras de concebir la cultura: como ornamento, como educación y como diálogo. En ese sentido, el desarrollo actual reproduce relaciones de dependencia epistemológica: los conocimientos legitimados son los que se ajustan a la racionalidad occidental, en tanto que los conocimientos indígenas, campesinos o locales son relegados a lo "tradicional o no científico".

En ese mismo sentido, Esteva (1992) alerta que el “subdesarrollo” se crea como una categoría clasificatoria y de subordinación, que encasilla a los países del Sur en un atraso perpetuo con relación a los modelos del Norte. Entonces el desarrollo se transforma en una relación que jerarquiza a las sociedades, deslegitimando otros tipos de procesos civilizatorios.

La dimensión cultural del desarrollo también muestra sesgos civilizatorios. La primera hace énfasis en el prestigio estético y la segunda, la acumulación de habilidades técnicas; la tercera implica un intercambio horizontal de conocimientos y experiencias colectivas.

En el modelo actual de desarrollo se ha privilegiado la cultura como instrucción —al servicio de la producción y el mercado— y se ha dejado de lado la cultura como conversación. Esta exclusión impide que el desarrollo pueda reconocer la riqueza de los conocimientos locales y construir alternativas que no se ajusten al paradigma de eficiencia y acumulación.

Pero, a pesar de estas críticas, no puede negarse que el desarrollo también ha sido resignificado. Sen (2000) plantea el desarrollo como libertad, es decir, expansión de las capacidades humanas para elegir y lograr la vida que tienen razones para valorar este enfoque desplaza el foco del crecimiento económico a las posibilidades concretas de las personas, a restaurar su agencia sobre modelos externos". Al cuestionar directamente el marco civilizatorio moderno, Sen abre la posibilidad de pensar el desarrollo más allá de la acumulación material, al poner en el centro la dignidad y la autonomía humana.

Autores como Sachs (2005) y Wallerstein (2006) desarrollan la crítica al desarrollo como civilización, Sachs argumenta que el "discurso del desarrollo" fue una invención política del siglo

XX para justificar el dominio occidental durante la Guerra Fría, para Wallerstein (2006) el desarrollo está codificado en el sistema-mundo capitalista, que recrea desigualdades estructurales, subordinando regiones enteras a la acumulación del centro. El desarrollo no es una aspiración neutra o técnica, sino un proyecto histórico atravesado por relaciones de poder.

Para sintetizar el desarrollo como civilización, me gustaría resumir en el siguiente organizador gráfico, sus puntos principales para un mayor entendimiento para futuros análisis.

Figura 3. Imaginarios del Desarrollo como progreso civilizatorio



Fuente: Elaboración propia, 2025

El desarrollo humano como civilización nos permite ver más allá de números e indicadores. Un fenómeno normativo que establece qué es vivir bien, quiénes son sujetos legítimos de progreso y qué formas de vida deben ser fomentadas o eliminadas.

La modernidad occidental cristalizó un modelo de progreso lineal y universal, que bajo la apariencia de neutralidad reproduce jerarquías culturales, epistemológicas y geopolíticas.

Esa línea, la crítica de autores como Escobar, Quijano, Elías, Zaid, Esteva, Sachs, Rist, Wallerstein, entre otros, da cuenta de cómo el desarrollo se constituyó en una narrativa civilizatoria que funcionó como un dispositivo de control y clasificación a ello, enfoques como el de Amartya Sen proponen un marco diferente, poniendo en el centro las capacidades y libertades de las personas. Pero el reto está en descolonizar el universalismo moderno y abrir la puerta a un diálogo plural de saberes y prácticas que construyan miradas de bienestar más inclusivas y localizadas.

BLOQUE 3. ENFOQUES Y ELEMENTOS DEL DESARROLLO

3.1 AMARTYA SEN Y DESARROLLO HUMANO

La teoría de las capacidades de Amartya Sen es una propuesta alternativa para medir el desarrollo humano (en la medida en que se hable de bienestar humano), que se interesa por las capacidades efectivas que tienen las personas para vivir el tipo de vida que valoran, más que por los bienes materiales o los ingresos. Esta teoría ha influido en la filosofía política, la economía del desarrollo y los estudios de bienestar, al cuestionar las teorías utilitaristas y de bienes primarios de John Rawls (Sen, 2000).

Las capacidades, en la obra de Sen, son la libertad de una persona de hacer y ser lo que valora. Esto se opone a las formas de medir el bienestar en términos de utilidad (placer, satisfacción) o de la cantidad de recursos a disposición de las personas. Para Sen, lo importante no es lo que uno posee, sino lo que puede hacer con ello (Sen, 1987).

El enfoque de las capacidades se apoya en dos nociones centrales: funcionamientos y capacidades. Los funcionamientos son las cosas que una persona realmente hace, las cosas que puede hacer o ser, tales como estar bien alimentado, sano o integrado en la comunidad. Las capacidades, en cambio, son las posibles combinaciones de funcionamientos que una persona puede elegir, las que representan su libertad efectiva de llevar la vida que tiene razones para valorar (Sen, 2000).

Esta preocupación por las diferencias en las capacidades individuales lleva a una mirada más rica y situada del bienestar, más allá de los números o posesiones materiales (Robeyns, 2005). El utilitarismo, al proponer como fin el mayor bien (felicidad, satisfacción), no llega a abarcar la riqueza de la vida humana, ni las diferencias entre los individuos.

Para Sen (2000), fijarse únicamente en la satisfacción o en la utilidad subjetiva pasa por alto las condiciones estructurales que determinan la libertad efectiva de las personas para elegir y vivir las vidas que valoran. Esta diferencia entre funcionamientos y capacidades es clave para la crítica de Sen a las formas convencionales de medir el bienestar. Por ejemplo, dos personas pueden poseer la misma cantidad de recursos, pero sus funcionamientos y capacidades pueden ser muy diferentes. Si una de ellas tiene una discapacidad, se verá limitada en la posibilidad de transformar esos bienes en funcionamientos (como la movilidad o la participación comunitaria). Las diferencias en las capacidades individuales llevan a una mirada más rica y situada del bienestar, más allá de los números o posesiones materiales (Robeyns, 2005).

Una de las intenciones de la teoría de las capacidades de Sen es proponer una crítica y una alternativa al utilitarismo y a la teoría de los bienes primarios de Rawls. El utilitarismo, al proponer como fin el mayor bien (felicidad, satisfacción), no llega a abarcar la riqueza de la vida humana, ni las diferencias entre los individuos. (Sen, 2000), fijarse únicamente en la satisfacción

o en la utilidad subjetiva pasa por alto las condiciones estructurales que determinan la libertad efectiva de las personas para escoger y vivir las vidas que valoran.

Similarmente, Sen ataca la teoría de Rawls, que define el bienestar en términos de bienes primarios (derechos, oportunidades, ingresos), ya que no toma en cuenta las diferencias individuales en la capacidad de las personas para transformarlos en funcionamientos valiosos. Rawls considera que los bienes primarios son suficientes para asegurar una buena vida, pero Sen considera que no basta con tener estos bienes, sino que es necesario que las personas tengan la capacidad de utilizarlos (Sen, 1987).

En efecto, Sen argumenta que las características personales (como la discapacidad, la salud o las condiciones sociales) influyen en la posibilidad de transformar los bienes en libertad y funcionamientos reales.

Más que identificar la felicidad con la satisfacción subjetiva (como hace el utilitarismo), para Sen la felicidad se alcanza cuando las personas tienen la libertad y las capacidades para elegir y lograr las vidas que valoran (Sen, 2000). Esto significa que la felicidad no es una meta, sino un efecto de la autodeterminación y la capacidad de las personas de vivir según sus valores y propósitos.

Esta concepción de la felicidad evoca la eudaimonía aristotélica, en la que el bien no se reduce al placer, sino al cultivo de las virtudes humanas y al desarrollo de las potencialidades. Como ya se dijo, para Aristóteles la vida buena es una vida activa en la que se desarrollan las capacidades humanas. Sen retoma y aclara que el bienestar humano no es sólo gozo de placeres, sino que significa tener la libertad y las condiciones para llevar una vida plena (Aristóteles, 2014).

Una de las mayores críticas que hace Sen es a las medidas usuales del progreso económico, como el PIB. El PIB es un buen indicador de crecimiento económico, pero deja fuera aspectos importantes para el bienestar humano, como la distribución de la riqueza, la desigualdad, la calidad de vida o el acceso a derechos como la salud o la educación (Sen, 2000).

En *Medir nuestras vidas*, Sen, Stiglitz y Fitoussi (2013) señalan que el PIB es una medida insuficiente y abogan por un conjunto más amplio de indicadores que capturen el bienestar de las personas en términos de salud, educación, participación ciudadana y sostenibilidad ambiental. Los autores señalan que el desarrollo no debe limitarse al crecimiento económico, sino que debe ampliar las capacidades humanas para elegir y llevar la vida que tienen razones para valorar.

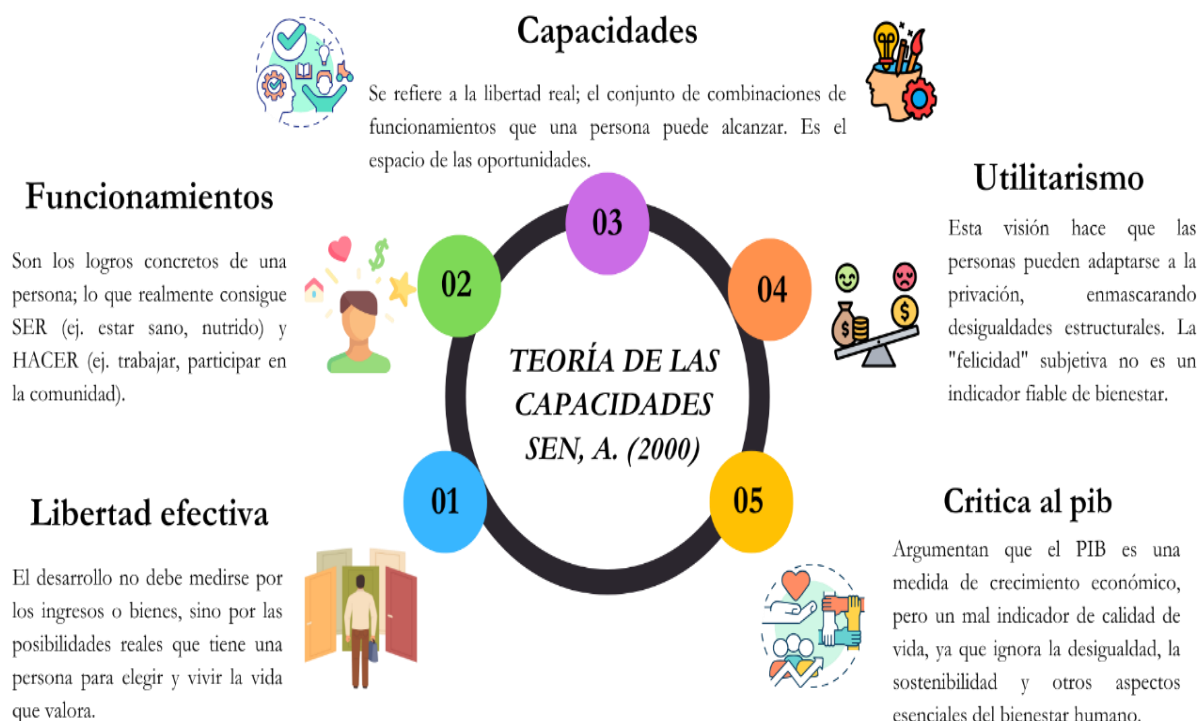
Como dicen: "El PIB mide lo que se produce, no lo bien que se vive" (Stiglitz, Sen & Fitoussi, 2013). Esta manera de hacer se conecta con las actuales inquietudes por la sostenibilidad. Un crecimiento económico que destruye el ambiente y que hipoteca los recursos de las futuras generaciones no es progreso. El desarrollo, para Sen, es el proceso que permite mejorar la vida de las personas, para que puedan vivir con dignidad y con las libertades para lograr sus objetivos (Sen, 2000).

La teoría de las capacidades también tiene consecuencias para la vida diaria como para la vida pública y política. Al poner la libertad y las capacidades en el centro, Sen nos impulsa a pensar en las estructuras sociales y políticas que restringen o amplían las oportunidades reales de las personas para vivir las vidas que valoran. En el mundo laboral, por ejemplo, el enfoque de las capacidades plantea que el bienestar no es tener trabajo, sino tener buenos trabajos y la posibilidad de elegir los que les permitan desarrollarse. Si los individuos se encuentran en trabajos precarios o sin perspectivas, también verán limitadas sus posibilidades de desarrollar otras dimensiones de su vida, como la educación o la participación ciudadana (Sen, 2000). Sobre la educación, Sen defiende que no debe limitarse a formar una educación encorsetada en la capacitación técnica o en la productividad económica no satisface su finalidad más amplia de ampliar las libertades humanas (Sen, 2000).

La aproximación de las capacidades de Amartya Sen es un marco teórico rico para pensar de nuevo el bienestar, la felicidad y el progreso. Y su mirada, más allá de medidas como el PIB o el utilitarismo (enfoques de desarrollo como progreso, que ya vimos), es sobre la libertad efectiva de las personas a llevar las vidas que valoran. Esta concepción más humana e integral del bienestar ha impactado la filosofía política, la economía del desarrollo, las políticas públicas. Pero, además, hay que hacer notar que no sólo se deben tener en cuenta los recursos que se poseen, sino también las habilidades que la gente tiene para explotar tales recursos.

En el siguiente organizador gráfico, me gustaría resumir la teoría de las capacidades, para que sea más fácil de entender y se reflexione más sobre su importancia en los estudios del desarrollo humano.

Figura 4. Teoría de la capacidades de Amartya Sen



Fuente: Elaboración propia, 2025

El enfoque de las capacidades ha enriquecido el campo del bienestar y ha abierto caminos para medir la calidad de vida en términos de las oportunidades reales de las personas, un enfoque capaz de revolucionar nuestras ideas sobre el progreso y la felicidad en las sociedades actuales.

En conclusión, la teoría de las capacidades implica que todas las personas, sin importar su género, raza o clase social, puedan florecer en sus contextos cotidianos, siguiendo sus propias elecciones y no las que la sociedad les dicta.

3.2 DESARROLLO RURAL

El desarrollo rural ha sido redefinido en los últimos años, dejando de lado la visión productivista para convertirse en un concepto multidimensional que incluye aspectos económicos, sociales, culturales, ambientales y políticos.

Durante la mayor parte del siglo XX el desarrollo del campo se pensó desde una lógica modernizadora, donde lo rural era sinónimo de atraso y, por ende, se debía integrar a los mercados a través de la tecnificación, la mecanización y el uso insumos externos (Martínez-Carrasco, et al., 2014).

Este modelo, que, si bien aumentó la productividad agrícola en ciertos casos, trajo consigo efectos adversos como la dependencia tecnológica, la degradación ambiental y la marginación de los campesinos.

El desarrollo rural es un proceso integral que pretende mejorar no solo la producción agropecuaria, sino también las condiciones de vida, el acceso a servicios básicos, la equidad social y la sostenibilidad ambiental (FAO, 2020).

Es sabido que los territorios rurales son diversos y que sus lógicas no pueden ser encasilladas en una única forma productiva. En este marco, el desarrollo rural también implica la conservación cultural, la participación comunitaria, la soberanía alimentaria, que refuerzan la cohesión social y el arraigo territorial.

El elemento esencial de este enfoque es la agencia de los actores locales, es decir, la capacidad que tienen campesinos, mujeres, jóvenes e indígenas de crear y desarrollar estrategias para garantizar su reproducción social. indican Madera Pacheco y de Dios Hernández (2021), los campesinos crean reacciones activas a las fuerzas del mercado o del Estado, mezclando prácticas tradicionales y modernas para preservar su modo de vida. Esta apuesta por la participación y diversidad evidencia que el desarrollo rural no se puede imponer desde fuera, sino que se construye desde los territorios.

De acuerdo con Madero et al., (2022), la reforma a la Ley de Desarrollo Rural Sustentable en México reconoce la agroecología² como una vía para el futuro del campo. No se trata de sólo técnicas productivas, sino un marco que plantea relaciones más justas entre comunidades, naturaleza y mercados.

Pero las barreras para lograr un desarrollo rural sustentable son muchas. alertan Vilaboa-Arroniz, Platas-Rosado y Zetina-Córdoba (2021), aún existen rezagos importantes en salud, educación, infraestructura y empleo en localidades rurales mexicanas que restringen sus oportunidades de bienestar. A esto se añaden los impactos del cambio climático, la sobreexplotación de los recursos naturales y la migración, que alteran la estructura comunitaria y las formas de vida. En ese marco, el desarrollo de políticas públicas articuladas, integrales y sensibles a la diversidad cultural aún es una tarea pendiente (Martínez-Carrasco et al., 2014).

En resumen, el nuevo desarrollo rural es un proceso integral que va más allá de la modernización agrícola, complementando con la justicia social, la soberanía alimentaria y la participación local. Este marco servirá para encuadrar la presente investigación y determinar en qué medida las dinámicas prácticas de la comunidad estudiada se ajustan a estas perspectivas de desarrollo rural o, por el contrario, reproducen modelos productivistas o si los datos empíricos

² La agroecología se entrelaza con la soberanía alimentaria, el derecho de los pueblos a decidir sus propias maneras de producir y consumir alimentos, dando prioridad a la adecuación cultural y territorial (Madera Pacheco, Vázquez Quezada & de Dios Hernández, 2021)

revelarán cómo la comunidad local expresa sus maneras de organizar y producir y si están relacionadas con las teorías revisadas.

3.3 DESARROLLO COMUNITARIO

Según Merino (2004,), este tipo de desarrollo puede entenderse como "la capacidad de las comunidades para gestionar de manera autónoma sus recursos naturales y sociales, a través de prácticas construidas históricamente y sostenidas por redes de cooperación y vínculos identitarios". Esta perspectiva reconoce que las prácticas comunitarias no son formas precarias de organización, sino expresiones legítimas de autogestión y autonomía.

Esta definición nos permite entender que el desarrollo comunitario no es solo una meta externa impuesta, sino una práctica construida desde el interior de las comunidades, basada en sus propias lógicas culturales, formas de organización y vínculos afectivos.

Este concepto resulta fundamental para analizar la realidad de comunidades como el ejido AHG, donde los procesos de transformación social surgen de la participación directa de sus habitantes, en asambleas, cargos rotativos y trabajos colectivos. En estos espacios, el desarrollo no se concibe como intervención institucional, sino como la continuidad y fortalecimiento de sus prácticas comunales. Así, se reconoce que la comunidad tiene no solo necesidades, sino también saberes, capacidades y estructuras organizativas propias para resolverlas.

El desarrollo comunitario puede definirse como un proceso participativo de transformación social, económica y cultural, impulsado desde las capacidades y decisiones colectivas de la comunidad misma. Este enfoque supera la visión tradicional del desarrollo entendida exclusivamente como crecimiento económico o modernización, para centrarse en la dignificación de la vida local.

Amartya Sen (2000) propone una noción de desarrollo como la expansión de las libertades sustantivas, es decir, las capacidades reales de las personas para elegir y construir la vida que valoran. En contextos comunitarios, esto implica considerar la importancia de los vínculos sociales, el acceso a la toma de decisiones y la participación efectiva en la vida colectiva. Así, el desarrollo se comprende como un proceso situado, donde la libertad también se vive desde la interdependencia y la solidaridad.

Desde una perspectiva crítica, Gustavo Esteva (1992) advierte que el discurso del desarrollo ha sido utilizado como un instrumento de dominación que impone modelos culturales ajenos a las comunidades, desvalorizando sus saberes y formas de vida. Para Esteva (2024), muchas comunidades han resistido este modelo promoviendo alternativas al desarrollo, centradas en su territorialidad, en la asamblea como forma política y en el fortalecimiento de su autonomía.

De esta forma, el desarrollo comunitario no puede entenderse sin el entramado de relaciones sociales, afectivas y culturales que le dan sustento. Es precisamente en este punto donde el concepto de capital social adquiere relevancia, ya que representa la base relacional y simbólica sobre la cual se construye la acción colectiva y se orientan las decisiones comunitarias. Así, el capital social no solo facilita el desarrollo, sino que lo define desde dentro, como una forma de vida que surge del territorio, la historia y la convivencia cotidiana.

3.4 DESARROLLO SUSTENTABLE

Desde finales del siglo XX, el concepto de desarrollo sustentable ha sido uno de los más debatidos en la literatura académica y en las agendas internacionales. Su génesis se encuentra en el Informe Brundtland de 1987, en el que se definió como aquel desarrollo que cumple con las necesidades actuales sin menoscabar la capacidad de las generaciones venideras para satisfacer las suyas. Desde entonces, se transformó en un elemento transversal en políticas públicas, investigaciones y proyectos de cooperación internacional, particularmente en el contexto de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015).

Desde una perspectiva conceptual, se distingue el desarrollo sustentable por la integración de tres dimensiones interrelacionadas: la dimensión económica, la dimensión social y la dimensión ambiental. La dimensión económica aspira a un crecimiento que asegure empleo y recursos; la dimensión social fomenta la equidad, el reconocimiento de la diversidad cultural y la equidad social; mientras que la dimensión ambiental se enfoca en la conservación de los ecosistemas y la utilización responsable de los recursos naturales (Lezama & Domínguez, 2006). Sin embargo, la interrelación entre estas dimensiones no siempre es equilibrada, generando tensiones en torno a la priorización de objetivos cuando se presentan intereses contradictorios, como en el caso del crecimiento económico y la preservación ambiental.

En el contexto latinoamericano, la discusión acerca del desarrollo sostenible ha adoptado una tonalidad específica debido a la abundancia en biodiversidad y la persistencia de desigualdades estructurales. Autores como Toledo y Barrera-Bassols (2008) enfatizan que la interpretación del concepto no puede ser universal y abstracta, sino que debe ser contextualizada en realidades locales y territoriales. Así, se admite que el desarrollo sostenible en la región demanda la consideración tanto de los conocimientos comunitarios como de las prácticas agroecológicas, las cuales han evidenciado ser métodos eficaces de aprovechamiento equilibrado de los recursos.

En México, la incorporación del desarrollo sostenible en la legislación y en los planes gubernamentales ha tenido resultados heterogéneos. Aunque se han establecido marcos jurídicos como la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, la implementación práctica enfrenta desafíos vinculados a la ausencia de coordinación institucional, presión ejercida por intereses económicos y participación ciudadana restringida. Estas dificultades evidencian la complejidad inherente en la transformación de un ideal normativo en políticas efectivas que efectivamente alteran las condiciones de vida en las comunidades rurales y urbanas.

Un elemento crucial del debate radica en la necesidad de transitar de modelos extractivos hacia paradigmas alternativos, en los que la agroecología y el buen vivir emerge como referentes fundamentales. Conforme a Altieri (2018), la agroecología trasciende la mera aplicación de criterios técnicos de sustentabilidad, integrando prácticas agrícolas con principios de equidad social y conservación ambiental. En este contexto, la sustentabilidad no se circunscribe únicamente a la "mitigación de daños", sino que implica una reconfiguración de la interacción entre la sociedad y la naturaleza.

El desarrollo sostenible también conlleva la reconceptualización del concepto de bienestar. De acuerdo con Sachs (2005), es imperativo superar indicadores meramente económicos como el Producto Interno Bruto e incorporar dimensiones tales como la equidad de género, la cohesión social y la resiliencia ante el cambio climático. Esto concuerda con los Objetivos de Desarrollo Sostenible, que proponen objetivos holísticos en educación, salud, mitigación de desigualdades y salvaguarda del medio ambiente. No obstante, investigaciones contemporáneas demuestran que los progresos en México han sido heterogéneos y en ocasiones contradictorios (CONAPO, 2020).

Las tensiones inherentes al concepto emergen cuando se confrontan proyectos productivos con visiones de carácter comunitario. Por ejemplo, la explotación intensiva de recursos naturales puede producir ingresos económicos inmediatos, pero simultáneamente puede propiciar la pérdida de biodiversidad, el deterioro del suelo y la generación de conflictos sociales. En este contexto, Madera Pacheco y Vargas Arreola (2021) enfatizan la relevancia de examinar la manera en que los actores rurales negocian entre prácticas orientadas al mercado y alternativas orientadas a la sostenibilidad. Estos estudios evidencian que las comunidades no adoptan un único modelo, sino que articulan diversas estrategias para garantizar su perpetuación social.

Desde una perspectiva crítica, Lezama (2021) postula que el desarrollo sostenible podría transformarse en un discurso que respalda políticas que perpetúan la lógica extractiva, sin realizar una transformación fundamental de las estructuras sociales y económicas que propician desigualdad y deterioro ambiental. Esto enfatiza la necesidad de examinar no solo el discurso, sino también las prácticas tangibles que se llevan a cabo en los territorios.

En resumen, el desarrollo sostenible debe ser concebido como un marco regulatorio que aspira a lograr un equilibrio entre el crecimiento económico, la equidad social y el cuidado ambiental, cuya ejecución se halla condicionada por factores políticos, sociales y culturales. Además de un ideal global, conlleva procesos locales de adopción y reconfiguración, en los que las comunidades desempeñan un papel fundamental en la estipulación de sus prioridades y estrategias.

Para mi investigación, el desarrollo sostenible representa un marco teórico esencial que facilitará el análisis de la interrelación entre las dimensiones productivas, sociales y ambientales en las comunidades rurales. La reflexión de los futuros hallazgos empíricos revelará si las prácticas examinadas se encuentran en consonancia con los principios de la sustentabilidad o si, en cambio, predominan modelos de desarrollo que priorizan exclusivamente la productividad económica en detrimento de la equidad social y la preservación ambiental.

Para concluir estas nociones conceptuales sobre los tipos de desarrollo, me gustaría terminar el análisis de estos conceptos con un cuadro comparativo para que sea más fácil de comprender y entender su relación con los futuros resultados empíricos.

Tabla 1. Cuadro comparativo entre las alternativas del desarrollo.

Tipos de Desarrollo

ASPECTO	RURAL	COMUNITARIO	SUSTENTABLE
Enfoque principal	Proceso integral que busca mejorar la vida en el campo desde la participación local, la equidad social y la sostenibilidad ambiental. (FAO, 2020; Martínez-Carrasco et al., 2021)	Proceso participativo de transformación social y económica basado en la autonomía, la identidad y el capital social de la comunidad. (Merino, 2004; Sen, 2000; Esteva, 2009).	Modelo que equilibra crecimiento económico, justicia social y cuidado ambiental para garantizar el bienestar presente y futuro (ONU, 1987; Lezama & Domínguez, 2016; Sachs, 2015).
Crítica al modelo	La visión modernizadora generó dependencia tecnológica, marginación campesina y degradación ambiental.	Los modelos externos desvalorizan los saberes locales e imponen lógicas ajenas a la comunidad.	Puede convertirse en discurso vacío si no transforma las estructuras económicas y sociales que generan desigualdad (Lezama, 2021).
Propuesta	Impulsar la agroecología, la soberanía alimentaria y la participación de los actores rurales	Fortalecer la autogestión y las prácticas colectivas basadas en vínculos afectivos y comunitarios.	Vínculos afectivos y comunitarios. Incorporar conocimientos locales, equidad y resiliencia ecológica desde un enfoque integral (Altieri, 2018; Toledo & Barrera-Bassols, 2017).

Fuente: Elaboración propia, 2025

3.5 DESARROLLO COMO DIGNIDAD

El concepto de desarrollo como dignidad, propuesto por Himanen, emerge como una opción a las perspectivas convencionales del desarrollo que se enfocan en el crecimiento económico o en el aumento de la productividad. Esta perspectiva reconoce que el bienestar humano no puede limitarse a métricas o índices materiales, sino que debería fundamentarse en el respeto y fomento de la dignidad humana como valor primordial (Himanen, 2017).

Según Himanen (2017), la dignidad representa el fundamento normativo a partir del cual se derivan valores esenciales del desarrollo, tales como la justicia, la igualdad, la libertad y el bienestar humano. Esta perspectiva se fundamenta en la suposición de que cualquier iniciativa del desarrollo, ya sea a nivel local, nacional o global, debe ser evaluado en función de su potencial

para incrementar las condiciones que posibilitan una vida digna para los individuos. En contraposición a las perspectivas utilitaristas o economicistas, que privilegian la eficiencia y la maximización de recursos, el desarrollo como dignidad otorga prioridad al reconocimiento y la capacidad de los individuos y comunidades.

Himanen (2017) enfatizan que, en la era de la información, el desarrollo digno conlleva asegurar no solo las condiciones materiales adecuadas, sino también acceso al conocimiento, a la comunicación y a la participación social. Así, el acceso a la información emerge como un elemento fundamental de la dignidad, ya que facilita la ejecución de derechos, la expansión de libertades y el fomento de la creatividad a nivel individual y colectivo.

El esquema de Himanen engloba múltiples dimensiones interrelacionadas:

- Dignidad como principio regulador: todo proceso de desarrollo debe asegurar que los individuos sean tratados y reconocidos como objetivos intrínsecos, no como instrumentos para alcanzar metas externas (Himanen, 2017).
- Autonomía y agencia: el desarrollo demanda que los individuos y colectividades establezcan sus propios valores y estrategias de vida, en vez de acomodarse a modelos impuestos (Himanen, 2017).
- Acceso a información y conocimiento: en el contexto de la sociedad contemporánea, la habilidad para acceder y emplear la información se asocia directamente con la posibilidad de ejercer la dignidad.
- Diversidad cultural y reconocimiento: la dignidad se manifiesta igualmente en la apreciación y respeto por las identidades locales, tradiciones y saberes, que deben ser integrados en los proyectos de desarrollo.
- Sostenibilidad ética y ambiental: la existencia con dignidad conlleva garantizar que los procesos contemporáneos no menoscaben los derechos de las generaciones venideras ni el equilibrio ecológico.

La propuesta establece un diálogo con otras teorías, como la de capacidades propuesta por Amartya Sen, no obstante, incorpora un enfoque ético-relacional. Aunque Sen subraya la libertad para llevar a cabo funciones de gran valor, el autor posiciona la dignidad como requisito esencial para el ejercicio de dichas libertades (Himanen, 2017). Además, se distingue de los

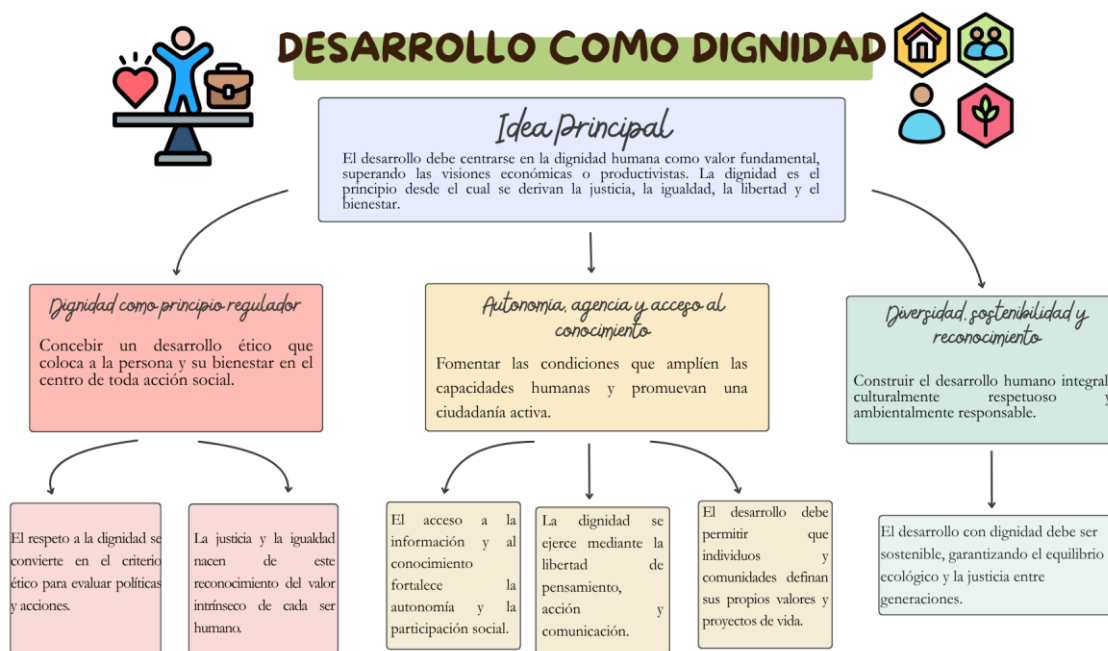
modelos orientados exclusivamente hacia indicadores económicos, subrayando que la ausencia de reconocimiento, equidad social y sostenibilidad resulta insuficiente para hablar de un auténtico desarrollo.

La perspectiva del desarrollo como dignidad postula la imperatividad de evaluar las políticas públicas y los proyectos comunitarios en función de su aporte al respeto y el fortalecimiento de la dignidad humana. Para la operacionalización de esta teoría, Himanen (2017) proponen tener en cuenta indicadores vinculados con los derechos humanos y su garantía, el acceso a servicios fundamentales, la libertad de expresión, la participación ciudadana y la sostenibilidad medioambiental. Esta perspectiva requiere una transformación en los parámetros evaluativos: desde un enfoque centrado en la productividad hacia un análisis más holístico y humano.

Dentro del contexto de mi investigación actual, el concepto de desarrollo como dignidad, me proporciona un nuevo enfoque teórico para el análisis de las prácticas y condiciones de vida en comunidades rurales. Ya que no se limita a la observación de indicadores económicos, sino que implica investigar si las dinámicas sociales, culturales y ambientales facilitan a los individuos una vida caracterizada por el respeto, la autonomía y el reconocimiento.

Para concluir, el siguiente organizador gráfico refleja la perspectiva de la dignidad como otro enfoque para el desarrollo.

Figura 5. Enfoque del desarrollo como dignidad



Fuente: Elaboración propia, 2025

BLOQUE 4. COMPRENSIÓN DEL DESARROLLO HUMANO DESDE LO COMUNITARIO.

4.1 CAPITAL SOCIAL COMUNITARIO

El capital social comunitario puede entenderse como el entramado de relaciones, normas y valores que permiten la cooperación dentro de una comunidad para lograr objetivos comunes. A diferencia de las redes sociales más generales, este tipo de capital enfatiza la dimensión ética, cultural y organizativa que sostiene la vida comunitaria. Su expresión se observa en prácticas como el trabajo colectivo, las asambleas, los sistemas de cargos y los rituales compartidos que consolidan la cohesión interna.

Diversos autores han contribuido a precisar este concepto. Por ejemplo, *Putnam (2003)* considera que el capital social se expresa en la confianza generalizada y la participación cívica, fundamentales para el buen funcionamiento de la democracia. *Ostrom (2000)* demostró que las comunidades pueden organizarse eficazmente para gestionar recursos comunes si existen reglas legítimas y confianza mutua.

A estos enfoques clásicos se suman aportaciones recientes desde México. *Custodio y Martínez (2018)* plantean que el capital social es *un recurso dinámico que se construye en el marco de redes organizadas por la confianza, la cooperación y valores compartidos*. Desde su perspectiva, este capital no solo se hereda, sino que se produce y reproduce mediante la acción colectiva cotidiana.

Por su parte, *Mendoza (2020)* destacan que *los actores locales, mediante la gestión comunitaria del agua, logran sostener el acceso a bienes comunes a través de esquemas participativos y normas construidas desde abajo*. Esto demuestra que el capital social es también una capacidad política de autogobierno.

En el contexto comunitario mexicano, *Gerónimo (2018)* muestra cómo estas redes permiten resolver conflictos, sostener procesos organizativos y negociar con actores externos, aún en ausencia del Estado: “El capital social como práctica común basada en valores socialmente aceptados, tales como solidaridad, identidad étnica, cooperación y compromiso comunitario, adquiere importancia fundamental para el logro del desarrollo social y económico al que aspiran como comunidad”.

Así, el capital social comunitario en lugares como el ejido AHG no solo es un recurso, sino el fundamento mismo de su autonomía, su capacidad de acción colectiva y su resiliencia frente a desafíos estructurales.

Los actores comunitarios: figuras clave del capital social comunitario

Los actores comunitarios son aquellos sujetos —individuales o colectivos— que desempeñan roles fundamentales en la organización, reproducción y dinamización de la vida comunitaria. Son quienes sostienen, median y transmiten las formas propias de gobernanza local, cooperación y resolución de conflictos. Según Bourdieu (2001) sostiene que los agentes sociales actúan en función del capital que poseen y movilizan: capital económico, simbólico, cultural o social. En el caso de los actores comunitarios, es precisamente el capital social —las jerarquías, las conexiones y el reconocimiento— el que les otorga autoridad dentro del campo comunitario.

Desde otra perspectiva, Ostrom (2000) subraya que las reglas colectivas no se imponen desde fuera, sino que emergen y se sostienen por medio de actores locales comprometidos con el bien común. Estos actores son los que establecen acuerdos, vigilan su cumplimiento y corrigen desviaciones a través de mecanismos legítimos, contruados desde la cultura local.

Los actores comunitarios son figuras esenciales para el sostenimiento del capital social. Por ejemplo, entre ellos se pueden encontrar miembros de los comités de agua o salud, las autoridades tradicionales, las parteras, los promotores educativos y los sabios comunitarios. Su papel no solo es operativo, sino simbólico: encarnan la memoria comunal, promueven la cohesión social y articulan la respuesta comunitaria ante problemáticas externas o internas.

Estos actores no son nombrados exclusivamente por cargos formales, sino que su legitimidad se construye en el hacer cotidiano, en su historia de servicio, en su compromiso colectivo. Así, el estudio de los actores comunitarios permite visibilizar cómo opera el capital social desde adentro: no como una estructura rígida, sino como una red dinámica de relaciones, afectos, saberes y responsabilidades compartidas.

La comprensión de estos actores articula de forma directa con la perspectiva situada que se aborda a continuación, ya que su accionar sólo puede entenderse a partir del contexto cultural, histórico y político donde emergen y actúan.

Comunidad, autonomía y acción colectiva

El capital social comunitario y sus actores no existen en el vacío. Se producen y reproducen en contextos históricos, culturales y políticos concretos, que dan forma a su expresión. Por ello, su análisis exige una mirada situada que reconozca la particularidad del territorio y la historia de las relaciones sociales.

Como plantea *Gerónimo (2018)*, los procesos de política pública en regiones como la Sierra Norte de Puebla —con condiciones sociales y culturales similares a varias comunidades— muestran que los intercambios entre actores comunitarios no siguen lógicas puramente burocráticas o económicas. Más bien, se organizan a través de relaciones de confianza, cooperación, vínculos familiares o festivos, que permiten tomar decisiones colectivas y sostener acciones comunes, incluso en ausencia de recursos materiales. La política³ en estas redes no es vertical ni formal, sino horizontal, relacional y profundamente comunitaria.

En el caso del ejido AHG, la comunidad ha logrado mantener su cohesión, autogestionar servicios básicos y enfrentar las adversidades externas gracias a una estructura relacional tejida en el tiempo. La autonomía comunitaria, entonces, no es solo una aspiración política, sino una práctica cotidiana basada en el capital social.

Los comités locales no solo implementan normas técnicas, sino que integran valores culturales, rituales simbólicos y formas de autoridad comunitaria. Esto refuerza el vínculo entre estructura social y sostenibilidad.

Analizar estos procesos desde una perspectiva situada implica reconocer que los modelos de desarrollo o gobernanza importados pueden resultar ineficaces o incluso perjudiciales. En cambio, valorar el conocimiento local, las formas de autoridad y los códigos culturales abre la posibilidad de construir alternativas más legítimas y sostenibles.

El capital social comunitario es una categoría clave para comprender las dinámicas de relaciones de poder, la organización y la influencia para la toma de decisiones para el desarrollo o futuro de la comunidad. Lejos de ser un recurso estático, se manifiesta en prácticas cotidianas,

³ La política se entiende aquí como el conjunto de decisiones y relaciones de poder que se establecen entre los individuos, y no en el sentido de política partidista.

estructuras relacionales y formas de acción colectiva que permiten sostener la vida común ante contextos de exclusión o abandono institucional.

En conclusión, esto logra que presentando diferentes perspectivas articuladas que coinciden en reconocer la centralidad de los vínculos sociales, la autonomía local y el protagonismo de los actores comunitarios en la producción del bienestar público.

4.2 AFECTIVIDAD AMBIENTAL

El concepto se fundamenta en la premisa de que la crisis ecológica contemporánea no puede ser interpretada meramente desde perspectivas técnicas, sino que demanda una transformación en los métodos humanos de experimentación e interacción con el entorno natural. En su obra *El fuego de la vida*, Leff (2018) argumenta que el problema ambiental también constituye un problema ontológico, dado que implica la manera en que concebimos nuestra existencia y nuestro ser en el mundo. Bajo este enfoque, la afectividad ambiental emerge como un principio que reconfigura la relación entre la sociedad y la naturaleza, fundamentándose en el reconocimiento sensible, ético y cultural de la existencia.

La afectividad ambiental se define como la habilidad de individuos y colectividades para establecer una relación sensible y cuidadosa con el medio ambiente, reconociéndolo no solo como un recurso, sino como una condición de existencia colectiva. Según Leff (2018), este concepto desafía la racionalidad económica predominante, que subordina la naturaleza a un estado mercantil, y propone una ontología de la vida fundamentada en la reciprocidad y el respeto.

En un paralelismo, Boff (2000) postula que la ecología debe ser concebida como una ética del cuidado. En su obra *"La dignidad de la tierra"*, sostiene la imperiosa necesidad de establecer un vínculo afectuoso con el planeta, concebido como una "casa común". Desde esta perspectiva, la afectividad trasciende la mera emoción individual para convertirse en una postura colectiva que amalgama sensibilidad, responsabilidad y compromiso con la preservación de la vida.

El debate actual posibilita la identificación de múltiples dimensiones interconectadas:

- Ontológica: La conexión entre el ser humano y la trama de la vida, evidenciando que no somos elementos exógenos de la naturaleza, sino componentes intrínsecos de la misma (Leff, 2018).
- Ética: Articula la obligación hacia los demás organismos vivos y hacia las generaciones venideras, en consonancia con el principio de cuidado (Boff, 2000).
- Cultural: Se manifiesta en los símbolos, conocimientos y prácticas colectivas que otorgan significado a la interacción con el entorno circundante.

El concepto de afectividad ambiental establece un vínculo estrechamente establecido con el paradigma de la sustentabilidad, no obstante, lo expande al incorporar el aspecto sensible y cultural de la interacción con el medio ambiente. Como señala Gudynas (2011b), numerosas políticas medioambientales en América Latina han sido guiadas por lógicas extractivas, que conceptualizan la naturaleza como un recurso económico primordial. En respuesta a esto, se postula la afectividad ambiental como un principio crítico que posiciona la vida y la sensibilidad ecológica en el núcleo del debate.

De igual manera, se vincula con iniciativas como el buen vivir, que desde perspectivas indígenas y comunitarias integran el bienestar humano y el equilibrio ecológico (Acosta, 2016). Estas perspectivas concuerdan en que la consecución de la sostenibilidad requiere una transformación cultural que reconozca el valor inherente de la naturaleza

La afectividad medioambiental desempeña un papel significativo en los procesos educativos. Sauvé (2006) argumenta que la educación ambiental debe incorporar el aspecto emocional, dado que es desafiante salvaguardar aquello con lo que no se establece una relación afectiva. Por lo tanto, fomentar experiencias de interacción sensible con el medio ambiente potencia actitudes de cuidado y responsabilidad en la vida diaria.

En esta investigación, la afectividad ambiental emerge como un marco teórico fundamental, dado que facilita el análisis no solo de las prácticas productivas o económicas, sino también de los valores, emociones y significados que guían la interacción de las comunidades con su medio ambiente. Desde esta perspectiva, se plantea comprender las dinámicas sociales y si logran manifestarse en una vinculación afectiva con la naturaleza, fundamentada en el cuidado y el respeto; o si bien, prevalece una lógica instrumental que conceptualiza el ambiente exclusivamente como un recurso.

4.3 ECONOMÍA SOLIDARIA Y DEL CUIDADO.

En su interpretación clásica, la economía, es la concentración de capital y maximización de los beneficios individuales, las que han propiciado dinámicas de desigualdad y explotación de recursos. En respuesta a estas restricciones, han surgido estrategias alternativas como la economía solidaria y la economía del cuidado, las cuales sitúan en el núcleo los valores de cooperación, reciprocidad y sustento vital.

Se caracteriza la economía solidaria como un compendio de prácticas económicas que privilegian la cooperación y la justicia social por encima de la competencia y el beneficio económico. Según Coraggio (2011), esta modalidad organizacional tiene como objetivo la satisfacción de necesidades colectivas a través de la autogestión, la asociación y la distribución equitativa de beneficios.

Autores como Razeto (1984), argumentan que la economía solidaria trasciende la concepción meramente económica para convertirse en un proyecto social que restaura la dimensión ética del trabajo, la equidad en las relaciones y la democracia participativa.

En el contexto latinoamericano, la economía solidaria se ha manifestado de manera tangible en cooperativas, redes de trueque, cajas de ahorro comunitarios y sistemas de producción colectiva. En escenarios rurales, esta perspectiva facilita el reconocimiento de que numerosas comunidades ya implementan modalidades solidarias de intercambio, organización y producción que sustentan la vida diaria más allá del mercado capitalista.

Además, la economía solidaria se asocia con el desarrollo humano mediante el fortalecimiento del capital social comunitario. A base de la creación de redes de confianza, la colaboración y el apoyo recíproco, se establecen condiciones que potencian la resiliencia social y económica ante crisis externas (Coraggio, 2011).

Por otro lado, la economía del cuidado emerge como un cuestionamiento a la invisibilización del trabajo no remunerado —en particular el doméstico y el de cuidado de personas— que sustenta a la sociedad y a la economía formal. De acuerdo con Pérez (2014), el cuidado constituye un elemento fundamental en la reproducción social y debe ser reconocido como una labor de valor económico y social.

Retomando a Boff (2000), desde la perspectiva de la ética del cuidado, expande este concepto al postular que el cuidado trasciende la esfera doméstica, constituyendo una actitud esencial hacia los individuos, la comunidad y la naturaleza. Desde esta perspectiva, la economía del cuidado se entrelaza con la afectividad ambiental, fomentando una interacción respetuosa y responsable con la vida en todas sus manifestaciones.

En el análisis del desarrollo humano comunitario resulta necesario profundizar en el rol central, aunque históricamente invisibilizado, de las mujeres en la economía de los cuidados. No se trata aquí de incorporar una perspectiva de género como categoría analítica independiente, sino de reconocer una lógica estructural del sistema capitalista que ha separado la producción económica visible del trabajo que sostiene la vida cotidiana. Autoras como Federici (2013) han señalado que el trabajo de cuidados —reproducción de la vida, alimentación, crianza, acompañamiento emocional y mantenimiento del hogar— ha sido sistemáticamente desvalorizado al no integrarse al mercado, a pesar de ser indispensable para el funcionamiento del sistema económico en su conjunto. En contextos comunitarios y rurales, estas labores no solo sostienen a las familias, sino que garantizan la reproducción social de la comunidad misma.

Desde una mirada latinoamericana, Batthyány (2015) refuerza esta idea al plantear que la economía de los cuidados constituye una dimensión fundamental del bienestar social, ya que articula prácticas cotidianas que permiten la continuidad de la vida y la cohesión comunitaria. Nos sirve para analizar el trabajo de las mujeres en el cuidado de la salud, la alimentación, la educación informal y la organización doméstica aparece como un pilar silencioso del desarrollo humano, aun cuando no es reconocido como actividad económica ni como aporte productivo. Visibilizar este rol no implica un giro teórico hacia el género, sino una comprensión más completa del desarrollo humano, al reconocer que las condiciones de vida y las capacidades comunitarias se sostienen sobre trabajos que el modelo capitalista ha tendido a naturalizar e invisibilizar.

Desde una perspectiva pragmática, la economía del cuidado comprende políticas y prácticas que redistribuyen las obligaciones de cuidado entre el Estado, el mercado y la comunidad, reconociendo el rol primordial de las mujeres y promoviendo su valoración social (Esquivel, 2011). En las regiones rurales, esta economía se manifiesta a través de dinámicas de

solidaridad intergeneracional, cuidado comunitario de los bienes comunes (como el agua o la tierra) y la organización colectiva para el sustento vital.

Ambas visiones comparten principios fundamentales:

- Centralismo para la vida: buscan asegurar la reproducción y el bienestar de individuos y comunidades por encima de la acumulación de capital.
- Las relaciones de reciprocidad y cooperación: fomentan modelos económicos fundamentados en la confianza, el respaldo recíproco y la solidaridad.
- Equidad de género y equidad social: la economía del cuidado pone de relieve el trabajo femenino, mientras que la economía solidaria propone relaciones más equitativas en la producción y distribución.
- Sostenibilidad: ambas ponen en tela de juicio los modelos de extracción y se dirigen hacia prácticas más responsables con el medio ambiente y con las generaciones venideras.

La economía solidaria junto con la economía del cuidado proporciona un marco teórico adecuado para el análisis de las dinámicas económicas de las comunidades rurales. Facilitan el reconocimiento de que, más allá de la lógica mercantil, existen prácticas colectivas, afectivas y de cuidado que sustentan la existencia y robustecen el entramado social.

4.4 COMUNALIDAD

El concepto de comunalidad es actualmente empleado y desarrollado en las culturas indígenas, especialmente entre los pueblos mixes y zapotecas de México, representa una forma particular de entender el trabajo, la vida social; la relación con la tierra y la naturaleza. La comunalidad se articula como un sistema organizativo que valora el trabajo colectivo y la integración comunitaria, donde la naturaleza es vista como un ente vivo que interactúa con los seres humanos de manera horizontal, sin jerarquías impuestas por visiones antropocéntricas.

Floriberto Díaz (2021) define la comunalidad como una expresión viva de la filosofía indígena, en la cual la Tierra es considerada como Madre, estrechamente relacionada entre el origen y el fin de la vida humana. Este concepto rechaza la privatización y el individualismo, proponiendo en su lugar una posesión comunal de la tierra y un trabajo colectivo denominado tequio, que no busca retribuciones monetarias sino el bienestar de la comunidad. El tequio es el trabajo comunal obligatorio, destinado a satisfacer necesidades colectivas como la construcción

de infraestructura, el cultivo y la organización de fiestas comunitarias. Esta práctica no solo refuerza la cohesión social, sino que también promueve un sentido profundo de responsabilidad mutua y de equidad dentro de la comunidad.

Desde el punto de vista del desarrollo humano, tal como es propuesto por Amartya Sen en su enfoque de las capacidades, el bienestar no se mide únicamente por el crecimiento económico, sino por la capacidad de las personas para llevar vidas que valoran y tienen razones para valorar. Sen destaca que la libertad de las personas para elegir y participar en las decisiones que afectan sus vidas es esencial para su bienestar y desarrollo (Sen, 2000). En este sentido, la comunalidad, al enfatizar la participación y el trabajo en conjunto para el bien común, representa un modelo que promueve el empoderamiento y la agencia individual y colectiva.

Por otro lado, Nussbaum complementa el enfoque de Sen al subrayar que el desarrollo humano debe centrarse en diez capacidades⁴ fundamentales, tales como la vida, la salud física, la integridad corporal, y la afiliación, entre otras (2000). La comunalidad, con su énfasis en la cooperación y el trabajo colectivo, se alinea con estas capacidades al garantizar que todos los miembros de la comunidad participen en la vida social y productiva. La práctica del tequio, por ejemplo, no solo asegura la realización de obras colectivas, sino que también refuerza el sentido de pertenencia y la capacidad de contribuir al bienestar común, lo que mejora tanto las relaciones interpersonales como la cohesión social.

Reflexionando, esto se podría argumentar como si el modelo de comunalidad desafía las nociones tradicionales del desarrollo económico promovidas por el capitalismo global. Autores como Escobar (2007) han criticado las formas de desarrollo convencionales, argumentando que estas suelen imponer modelos económicos y sociales que desestabilizan las relaciones comunitarias y agotan los recursos naturales. En contraste, la comunalidad ofrece un enfoque alternativo, basado en el respeto por los recursos naturales y en la reciprocidad. Esta reciprocidad, no sólo entre los seres humanos, sino también entre estos y la naturaleza, promoviendo un tipo de desarrollo sostenible que prioriza la regeneración de los ecosistemas y el bienestar colectivo.

⁴ Las 10 capacidades centrales del enfoque de desarrollo humano incluyen: Vida; Salud corporal; Integridad corporal; Sentidos, imaginación y pensamiento; Emociones; Razón práctica; Afiliación; Otras especies; Recreación y Control sobre el propio entorno (Nussbaum, 2012b).

Asimismo, la visión de la Tierra como un ser vivo que nos nutre y al que debemos devolver lo que tomamos, como lo describe Díaz (2021), resuena con los principios de ecología profunda, desarrollados por autores como Leff (2018). La ecología profunda sostiene que todas las formas de vida tienen un valor intrínseco, y que el bienestar humano depende de la salud y el equilibrio de los ecosistemas naturales (Leff, 2018). Este paradigma ecológico está estrechamente vinculado a la comunalidad, donde la relación entre los seres humanos y la Tierra es de mutualismo, no de explotación.

La comunalidad, con su énfasis en el trabajo colectivo y la relación respetuosa con la naturaleza, ofrece un modelo alternativo de desarrollo humano que desafía las nociones convencionales de progreso y bienestar económico. Al estar arraigada en valores como la solidaridad, la reciprocidad y el respeto por la Tierra, la comunalidad puede enriquecer al debate global sobre el desarrollo humano sostenible y la justicia social. Sin embargo, su viabilidad en un mundo cada vez más globalizado y neoliberal presenta retos que deben ser abordados para proteger la autonomía y los derechos de las comunidades indígenas.

Finalmente, es importante considerar que, aunque la comunalidad parece ofrecer un modelo ideal para analizar ciertos elementos del desarrollo humano desde una perspectiva de derechos colectivos y sostenibilidad ecológica, enfrenta desafíos en su integración con el mundo globalizado. La tensión entre los valores comunitarios y el mercado neoliberal global a menudo pone en riesgo las prácticas tradicionales, como el tequio, que pueden ser vistas como anacrónicas o poco rentables desde una lógica capitalista. Esta situación abre el espacio para debates sobre la autonomía indígena y el derecho al autogobierno, como lo sostienen movimientos en defensa de la autodeterminación de los pueblos indígenas (Brysk, 2000).

4.5 ESPACIO Y LUGAR COMO DIMENSIONES DEL DESARROLLO HUMANO

El desarrollo humano se conceptualiza como un proceso holístico que engloba la ampliación de las habilidades individuales y colectivas, la optimización del bienestar y la implicación en la esfera social y política. Dentro de este marco, los conceptos de espacio y lugar desempeñan cierta función esencial, dado que configuran las interacciones sociales, la formación de identidades y la distribución de oportunidades. Aunque el espacio se conceptualiza como un dominio relacional y estructural, el lugar alude a la experiencia vivencial y al significado conferido

a un entorno específico. La incorporación de estas dimensiones facilita la comprensión de cómo los individuos se adaptan a su entorno y cómo este influye en su evolución.

Henri Lefebvre (2014) postula que el espacio se configura como un producto social, originado a partir de las relaciones de poder, prácticas y representaciones. Diferenciación entre:

- Espacios concebidos: se refieren a aquellos diseñados por planificadores y autoridades competentes.
- Espacios percibidos: refiriéndose a aquellos que los individuos experimentan mediante la estimulación sensorial.
- Espacios experimentados o vividos: Son aquellos que los individuos viven en su vida diaria y que son apropiados y reconfigurados mediante la práctica social.

Esta perspectiva subraya que el espacio no es totalmente neutral; si no, que se encuentra inmerso en relaciones de poder y es esencial para la organización social y la perpetuación de estructuras de dominación.

Bourdieu (2013) enriquece esta perspectiva del espacio, introduciendo el término espacio social, concebido como un espacio estructurado en el que los individuos ocupan posiciones determinadas por su capital económico, cultural y social. Las inequidades sociales se manifiestan no solo en el ámbito económico, sino también en la educación, el prestigio y las redes sociales, factores que determinan la distribución de oportunidades y reconocimientos dentro de una comunidad.

Para complementar, Harvey (1998) propone la visión de que las modificaciones en la organización espacial impactan de manera directa en las estructuras sociales y en las oportunidades de desarrollo. Por ejemplo, factores como la planificación urbana, la accesibilidad a servicios o la segregación espacial influyen en la participación comunitaria, la cohesión social y el acceso a capacidades fundamentales, elementos esenciales para el avance humano.

Desde la perspectiva de Tuan (1977), se postula que el lugar es un entorno experimentado al que los individuos asignan significado mediante experiencias emocionales, sociales y culturales. El lugar trasciende su naturaleza física para convertirse en un entorno de apropiación, memoria e identidad. La vinculación afectiva con una localidad potencia la

sensación de pertenencia y la cohesión social, componentes fundamentales para el progreso humano.

Dentro de escenarios rurales y comunitarios, el lugar se evidencia en estructuras como viviendas, rutas, espacios públicos, terrenos agrícolas y espacios naturales, que son reconfigurados por los individuos mediante la vida diaria y la colaboración intergeneracional. Este enfoque facilita la comprensión de cómo la apropiación del espacio favorece el bienestar, la resiliencia y la habilidad de las comunidades para organizarse y participar en proyectos colectivos.

Deleuze, en colaboración con Guattari, proporciona una visión vanguardista del espacio, particularmente en su obra *Mil mesetas* (2024). Para gestar esto, Deleuze y Guattari postulan la noción de rizoma⁵, una estructura no jerárquica y no lineal que se contrapone al modelo arborescente convencional. El concepto del rizoma facilita la comprensión del espacio como un conjunto de conexiones múltiples y heterogéneas, en el que cualquier punto puede establecer una conexión con otro, sin una estructura predefinida. La conceptualización del espacio como un rizoma resulta provechosa para examinar la manera en que las comunidades se organizan dentro de su espacio o lugar, de una forma adaptable y dinámica, ajustándose a sus contextos particulares.

Adicionalmente, Deleuze (2024) examina el término territorialización, concebido como el proceso por el cual los individuos y las comunidades se apropian de un espacio, estableciendo vínculos significativos con este. Este proceso de territorialización es esencial para la formación de identidad y la cohesión social, dado que facilita que los individuos se perciban como parte integral de un lugar y participen de manera activa en su metamorfosis.

Desde esta perspectiva, la teoría deleuziana propone una concepción del espacio como un ámbito de posibilidades abiertas, en el que la actividad humana puede engendrar nuevas configuraciones y significados, contribuyendo al desarrollo humano de forma creativa y transformadora.

⁵ Es una imagen de pensamiento que rechaza la unidad, la jerarquía y la linealidad. Su forma de crecimiento es subterránea, horizontal y se caracteriza por la multiplicidad de conexiones y la posibilidad de cambios constantes.

La integración de estos conceptos de espacio y lugar como dimensiones para el análisis del desarrollo humano nos facilita:

- Examinar la distribución de recursos y oportunidades: El contexto social del espacio expone la estructura de las desigualdades y las oportunidades de movilidad dentro de una comunidad.
- Entender aún más la vivencia y la identidad: El lugar representa la manera en que los individuos se apropian del entorno, construyen significado, consolidan relaciones y desarrollan agencia.
- Elaboración de políticas y estrategias contextualizadas: La incorporación de elementos espaciales y geográficos facilita la planificación de proyectos de desarrollo humano que sean sensibles a la cultura, historia y prácticas locales, promoviendo la sostenibilidad, la participación y la cohesión social.

Y en este contexto, me gustaría reflexionar que el espacio y lugar se manifiestan no únicamente como categorías teóricas, sino que también como elementos analíticos que servirán para la categorización de los datos empíricos de esta investigación y elemento operativo como un componente principal y poco estudiado en el desarrollo humano. Esperando que este elemento permita visibilizar más las desigualdades, el poder de las estructuras sociales, con las experiencias cotidianas de las personas para tener un análisis integral del desarrollo humano.

4.6 EL TIEMPO COMO DIMENSIÓN PARA EL DESARROLLO HUMANO

El tiempo representa una categoría esencial para la comprensión del desarrollo humano, dado que configura la forma en que los individuos y las sociedades organizan su vida, proyectan sus futuros y edifican un sentido colectivo. La conceptualización de esto no es universal; fluctúa en función de contextos culturales e históricos, ejerciendo influencia en la estructuración de prácticas, políticas y procesos educativos.

En esta sección se examina el tiempo como una dimensión del desarrollo humano, tomando en cuenta las perspectivas occidentales lineales y las latinoamericanas cíclicas, y como en su integración se configura para el análisis de este elemento para promover el desarrollo humano.

Dentro de la tradición occidental contemporánea, el tiempo se conceptualiza primordialmente como lineal, dirigido hacia el avance, la productividad y la eficiencia (Koselleck, 2003). Esta perspectiva ejerce influencia en la organización social, en la planificación educativa, laboral y económica, y determina (in) directamente la evaluación del desarrollo humano.

Ricoeur (1999) subraya la articulación del tiempo histórico mediante la narración: los sujetos construyen significado al vincular pasado, presente y futuro en relaciones coherentes. Bajo este enfoque, los proyectos civilizatorios o sociales que promueven el desarrollo humano se fundamentan en narrativas que establecen objetivos, expectativas y prioridades, actualmente dirigidas hacia la productividad y la eficiencia.

Esta orientación lineal puede inducir presiones sobre los individuos, intensificando la aceleración de la vida diaria y la preeminencia del presente inmediato, fenómeno que Hartog (2015) denomina presentismo. Este énfasis en la inmediatez⁶ tiene el potencial de influir en la planificación colectiva, la memoria histórica y la sostenibilidad de los procesos de desarrollo tanto humanos como sociales, tecnológicos o civilizatorios.

En América Latina, se configuran otras perspectivas del tiempo, como el de las poblaciones indígenas y rurales que manifiestan una concepción cíclica y relacional, en la que el pasado, el presente y el futuro se vinculan con la naturaleza, la comunidad y la memoria ancestral (Estermann, 2015).

Esta temporalidad se manifiesta en la estructuración de actividades productivas y culturales, como la agricultura comunitaria y las ceremonias rituales, en las que los ciclos naturales y sociales configuran el aprendizaje, la colaboración y la transferencia de conocimientos (De la Cadena, 2015). Por ejemplo, el concepto andino de Pacha, amalgama tiempo y espacio como una totalidad, fomentando la continuidad y la revitalización de las prácticas comunitarias (Albó, 2018).

El tiempo cíclico incorpora la historia y la memoria colectiva en el desarrollo de habilidades y en la planificación de proyectos de vida o de las propias comunidades, potenciando la cohesión social y la capacidad de los individuos. Desde el prisma del desarrollo humano, esta

⁶ Característica de algo que sucede de manera rápida o prontamente.

perspectiva facilita la valoración de la sostenibilidad, el cuidado comunitario y la resiliencia cultural como elementos fundamentales del bienestar.

Las teorías lineales promueven objetivos planificados y cuantificables, mientras que las teorías cíclicas facilitan la flexibilidad y adaptabilidad a los ritmos comunitarios y naturales. Por ende, el tiempo no puede ser conceptualizado meramente como un marco de medición; constituye un elemento estructurante del desarrollo humano. Desde esta perspectiva, se reconocen diversas funciones pertinentes:

- Estructuración de proyectos y actividades prácticas: las teorías lineales promueven objetivos planificados y cuantificables, mientras que las teorías cíclicas facilitan la flexibilidad y adaptabilidad a los ritmos comunitarios y naturales.
- Identidad y la memoria: el tiempo cíclico incorpora la historia y memoria colectiva en el desarrollo de habilidades y en la planificación de proyectos de vida, potenciando la cohesión social y la capacidad de los individuos.
- Sostenibilidad y cuidado: La temporalidad cíclica promueve una armonización entre la productividad y la regeneración, un elemento esencial en el desarrollo humano sostenible (Leff, 2018).

La integración de estas perspectivas en este estudio me posibilita la futura evaluación de la forma en que las comunidades organizan sus prácticas y cómo los proyectos de desarrollo o modernización pueden respetar y potenciar estas temporalidades.

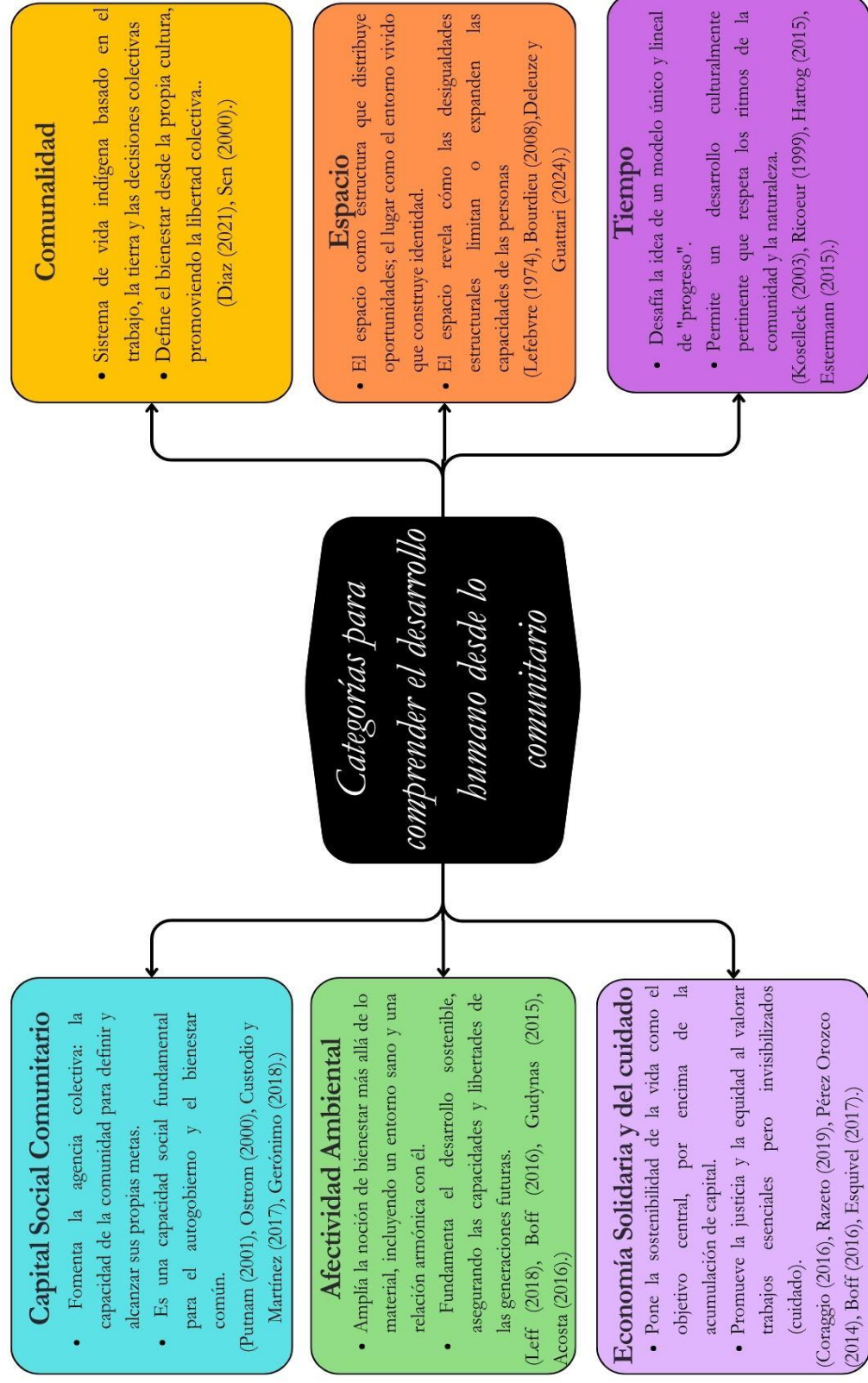
Para reforzar la teoría del tiempo, es posible considerar el tiempo como una dimensión del desarrollo humano, ya que posibilita:

- Analizar la manera en que la comunidad articula sus prácticas y proyectos en función de diversas concepciones temporales.
- Identificar las tensiones entre los modelos de desarrollo lineales, inspirados en la modernidad occidental, y las temporalidades comunitarias, fundamentadas en ciclos naturales y memoria colectiva.

Por ende, el tiempo no solo configura la experiencia social, sino que también se establece como un elemento analítico, empírico y operativo para la interpretación y configuración de los procesos del desarrollo humano.

Para finalizar, con estas categorías me gustaría retomar cada una de las teorías en un solo organizador gráfico, para un mayor entendimiento de su relación para el análisis de los futuros datos empíricos, y cómo éstas construyen una versión teórica-conceptual más integral del desarrollo humano desde lo comunitario.

Figura 6. Categorías para comprender el desarrollo humano desde lo comunitario.



Fuente: Elaboración propia, 2025

CAPÍTULO III. MARCO METODOLÓGICO

Dentro de la ontología moderna, es difícil aplicar una sola metodología debido a la multiplicidad de métodos heterogéneos disponibles. En este sentido, la triangulación metodológica se vuelve esencial, ya que permite una comprensión más integral de la realidad social en estudio. Denzin (2017) señala que combinar varios métodos de investigación puede ofrecer una visión más completa de los fenómenos sociales.

La epistemología de este estudio está determinada socialmente, destacando que el conocimiento es un producto de las interacciones históricas y sociales, tal como lo plantea Berger y Luckman (2006) en *La construcción social de la realidad.*, según estos autores, las realidades sociales no son fijas, sino que son continuamente creadas y recreadas por los individuos a través de sus interacciones.

De este modo, lo que se busca estudiar no es una realidad objetiva o absoluta, sino cómo la comunidad del ejido AHG ha construido su propia versión de la realidad en base a su contexto histórico y social. Para comprender esta construcción, es útil el concepto de historicidad propuesto por Heidegger, quien sostiene que la existencia humana está anclada en un contexto histórico particular que configura su modo de ser y su comprensión del mundo (Heidegger, 2003). La historicidad implica que cada grupo humano interpreta y da sentido a su entorno desde una base temporal y cultural que le es propia, lo cual es especialmente relevante en comunidades con tradiciones y valores bien arraigados, como lo es en el ejido.

Este concepto se complementa con el enfoque de Dussel (2020), quien desde una perspectiva epistemológica plantea que la construcción de la realidad social es un proceso situado en la historia y en las experiencias culturales de cada comunidad. La historicidad, en este sentido, no sólo remite al pasado, sino que vincula las prácticas cotidianas con una memoria cultural que fortalece la identidad y permite a la comunidad actuar desde sus propias interpretaciones y significados.

3.1 ENFOQUE METODOLÓGICO

Kuhn (2013) propuso que el conocimiento científico no avanza de manera lineal, sino a través de rupturas y cambios de paradigma, los cuales son marcos compartidos que definen qué se considera válido conocer, cómo debe conocerse y qué preguntas deben ser formuladas. En el contexto de la investigación cualitativa, el paradigma interpretativo representa uno de estos marcos que desafía la visión positivista al priorizar la comprensión profunda del significado que las personas atribuyen a sus experiencias. Este cambio de paradigma es esencial para abordar fenómenos complejos como los que se presentan en el ejido AHG, donde las concepciones de bienestar y desarrollo humano no solo se deben entender en términos universales, sino a través de las perspectivas locales de los habitantes.

Aplicado al ejido AHG, el paradigma interpretativo permite explorar cómo los habitantes de la comunidad interpretan el desarrollo humano y el bienestar comunitario desde su propia realidad cultural, histórica y lingüística. Lejos de imponer categorías externas, el enfoque interpretativo —especialmente desde la vertiente fenomenológica— invita a escuchar y reconstruir el mundo desde las voces de quienes lo habitan. Este enfoque reconoce la riqueza de sus narrativas, sus formas de relación y sus saberes cotidianos, permitiendo que los significados emerjan desde sus propios marcos de referencia.

El uso de este paradigma en la comunidad no solo es una elección metodológica, sino también ética y política, pues posiciona al conocimiento local como legítimo y necesario para comprender procesos complejos de transformación, resistencia y cuidado comunitario. La fenomenología, como herramienta metodológica, busca comprender cómo las personas viven y experimentan el mundo desde su propia perspectiva, pero en contextos reales de investigación comunitaria, algunos de sus elementos, como la suspensión total de juicios o categorías externas, pueden ser difíciles de aplicar de manera estricta.

Por ello, en este trabajo se opta por una vía más accesible y útil: el uso de las narrativas. Siguiendo a Ricoeur (1999), las narrativas son clave para entender cómo las personas dan sentido a sus vidas, conectando lo que han vivido, lo que están viviendo y lo que esperan vivir. No se trata solo de contar lo que pasó, sino de cómo se interpreta y se organiza esa experiencia a través del relato. Desde esta perspectiva, escuchar las historias de vida en el ejido permite acercarse a su visión del desarrollo humano y el bienestar tal como ellos lo entienden y sienten. Las narrativas,

por tanto, no imponen un marco externo, sino que dejan que el significado surja directamente desde quienes lo viven.

Este enfoque metodológico me permitió comprender mejor a la comunidad que forma el ejido AHG, ya que ofrece una manera de captar cómo sus habitantes entienden y practican el bienestar y los diferentes tipos de desarrollo, que pueden diferir de las definiciones universales modernas. Me permite sumergirme en la realidad cotidiana de los miembros de la comunidad, entender cómo dan sentido a sus experiencias, sus relaciones y las prácticas que consideran importantes para su vida diaria.

Me enfocaré en las prácticas cotidianas y en las relaciones interpersonales dentro de la comunidad, como las actividades en el hogar, el trabajo, las festividades, la salud y la educación. Pero también en cómo se relacionan con su entorno natural, como los ríos, la tierra y los recursos locales. Todas estas prácticas y relaciones son fundamentales para entender cómo se percibe el desarrollo y el bienestar desde una perspectiva local. Además, este enfoque me permitió reconocer que el bienestar no solo se entiende en términos de acceso a servicios o recursos, sino también en valores culturales, tradiciones y formas de organización social que son únicas para esta comunidad. Las creencias sobre la salud, el trabajo comunitario, el apoyo mutuo y las relaciones familiares juegan un papel esencial en cómo se construye el sentido de bienestar en la comunidad.

El conflicto y el poder son dimensiones fundamentales para comprender las dinámicas internas de la comunidad. Las relaciones de poder dentro de las estructuras familiares, laborales y comunitarias pueden influir de manera significativa en la forma en que las personas acceden a recursos, toman decisiones y enfrentan obstáculos. El conflicto, por su parte, puede surgir por disputas sobre la distribución de recursos, diferencias de valores o tensiones generadas por el cambio social y económico. Este enfoque metodológico me permite identificar y entender cómo el poder y el conflicto modelan las percepciones del bienestar y las posibilidades de desarrollo dentro de la comunidad, destacando las desigualdades y luchas que surgen en torno a los derechos e intereses de los individuos y los grupos.

Al observar las interacciones sociales dentro de la comunidad y cómo las personas manejan estos conflictos, podré captar las diversas formas de transformación y resistencia frente a los desafíos sociales y económicos. Este enfoque, por lo tanto, no solo ayuda a comprender

los procesos de desarrollo humano, sino también a identificar las tensiones y aspectos que podrían mejorarse para promover un bienestar más equitativo y sostenible para todos.

En este sentido, la fenomenología situada, como la plantea Xolocotzi (2019), resalta la importancia de estudiar las experiencias desde una perspectiva local y contextualizada, reconociendo cómo los significados otorgados por los individuos a sus experiencias están profundamente marcados por su entorno específico. Este concepto se complementa con la historicidad, tal como lo propone Heidegger, que sostiene que toda comprensión humana está anclada en un contexto histórico particular. La historicidad permite captar cómo las interpretaciones de desarrollo y bienestar están ligadas a la memoria colectiva, la cultura y los vínculos con la naturaleza, elementos esenciales para la identidad de la comunidad.

La historicidad es clave para comprender cómo las nociones de bienestar y desarrollo humano con la comunidad del ejido ya que están vinculadas a prácticas, saberes y relaciones que se han construido y transmitido a lo largo de generaciones. Este enfoque permite ver el desarrollo humano no sólo como un proyecto, sino como algo que se fundamenta en la continuidad de prácticas y valores heredados.

El uso de la hermenéutica, como parte del marco metodológico, es esencial para entender cómo los miembros de la comunidad construyen significados de forma colectiva a través de sus relatos. En línea con Gadamer (1999), quien subraya la importancia del diálogo en el proceso de interpretación, esta investigación considera que la comprensión no es un acto pasivo, sino un proceso activo en el que el investigador y los participantes co-crean el significado a través de la interacción. Las narrativas de la comunidad no son solo relatos de hechos, sino estructuras significativas que organizan y dan sentido a la experiencia vivida.

Adicionalmente, la teoría de la narrativa de Ricoeur (1999) complementa este enfoque, reconociendo que las historias contadas por los miembros de la comunidad no solo describen eventos pasados, sino que también estructuran su comprensión del presente y las expectativas sobre el futuro. Las narrativas locales ofrecen una ventana para explorar cómo los habitantes del ejido AHG construyen, modifican y transmiten sus experiencias de bienestar, permitiendo que emerjan nuevas perspectivas y posibles transformaciones en la forma en que se entiende el desarrollo y la comunidad.

Este enfoque metodológico, basado en la fenomenología hermenéutica y la interpretación de narrativas, permite una comprensión profunda y contextualizada de las vivencias de los miembros de la comunidad del ejido AHG. A través de este marco, se busca captar las experiencias de los participantes en su propio término, reconociendo la importancia de sus contextos culturales, históricos y sociales en la construcción de los significados de bienestar y desarrollo.

En conclusión, este enfoque metodológico permite describir y analizar los modelos universales de desarrollo y bienestar en la comunidad, que a menudo no se logran captar en la complejidad de las realidades locales. En lugar de aplicar estándares externos, este enfoque facilita una comprensión de las prácticas y significados propios de la comunidad. De esta manera, se puede explorar el bienestar de los habitantes del ejido AHG desde su propia lógica, evaluando cómo la historia social de la comunidad ha moldeado su propio tipo de desarrollo y bienestar comunitario.

3.2 METODOLOGÍA

Este estudio utiliza la etnografía como metodología central para analizar y comprender las percepciones y prácticas sobre el desarrollo humano y el bienestar comunitario en el ejido AHG, Chiapas. La etnografía es un enfoque metodológico que permite una inmersión prolongada en el contexto comunitario, facilitando un análisis detallado de las interacciones sociales, las costumbres y los valores éticos y morales de los habitantes, así como la identificación de contradicciones, conflictos y la diversidad de perspectivas dentro de la comunidad.

La etnografía es ideal para este estudio porque posibilita el examen profundo de los significados y prácticas dentro de un contexto cultural específico. Como señala Rockwell (2009), la etnografía en contextos educativos y sociales permite descubrir cómo los actores sociales construyen los significados en su vida cotidiana y cómo participan en las dinámicas de su entorno, lo que resulta crucial para la comprensión de las concepciones locales de bienestar y prosperidad en el ejido AHG, las cuales se expresan en prácticas concretas. A través de este enfoque, se puede obtener una visión rica y matizada de cómo los miembros de la comunidad interpretan y practican el bienestar, evitando imponer categorías externas.

Además, la etnografía permite al investigador captar los significados culturales en sus propios términos y desde la perspectiva local. Geertz (2005) subraya la importancia de una

"descripción densa" para interpretar los significados culturales en su contexto, destacando que el investigador debe proporcionar un análisis detallado de los comportamientos y acciones de los miembros de la comunidad, de forma que se entienda el sentido que ellos mismos les otorgan a sus prácticas. Este tipo de análisis se aleja de las interpretaciones simplistas y busca desentrañar la complejidad de las dinámicas sociales y culturales, siendo especialmente relevante en comunidades con tradiciones y sistemas de valores distintos a los dominantes.

El enfoque etnográfico también se fundamenta en el análisis del discurso, no solo en la interpretación de los significados que las personas atribuyen a sus vidas, sino también en el contexto en el que dichos significados son expresados. Como apunta Wolcott (2007), la etnografía no solo se interesa por lo que se dice, sino por cómo, cuándo y en qué circunstancias se dice. Este método exige que el investigador examine las condiciones en las que se generan los significados, lo que implica considerar el entorno social y cultural de la comunidad, así como las dinámicas de poder que pueden influir en la construcción de la realidad social. De esta manera, no solo se comprenden las percepciones de bienestar, sino también los procesos que configuran y transforman estas concepciones a lo largo del tiempo.

La comunidad del ejido AHG posee tradiciones y formas de organización que han evolucionado de acuerdo con la modernidad y la influencia de la cultura Tsotsil. Estas tradiciones reflejan un sistema de valores profundamente vinculado con la relación entre el ser humano y la naturaleza. La etnografía permite captar cómo estos elementos influyen en las dinámicas de conflicto y luchas de poder, así como en la concepción del desarrollo y el bienestar comunitario. A través de este enfoque, se documenta la vida cotidiana y las prácticas de los habitantes en su propio contexto, con un grado de fidelidad a su cosmovisión y a los sistemas de valores que sostienen su bienestar.

Es importante reconocer que la etnografía, al igual que cualquier investigación cualitativa, no busca una objetividad absoluta, ya que el proceso interpretativo está mediado por los marcos referenciales del investigador. Sin embargo, esta metodología permite una interpretación lo más fiel posible a los significados y prácticas locales, siempre reconociendo la subjetividad y la influencia del contexto en el proceso de comprensión. En palabras de Geertz (2005), la interpretación en etnografía no debe ser entendida como un ejercicio de objetividad distante,

sino como una forma de comprensión profundamente contextualizada que depende de la implicación del investigador en el proceso.

En resumen, la etnografía se justifica como la metodología adecuada para este estudio, ya que permite entender y documentar la complejidad de las concepciones de bienestar y desarrollo humano en la comunidad del ejido AHG, al tiempo que ofrece una representación fiel de los significados culturales y las prácticas cotidianas de sus habitantes. La capacidad de sumergirse en el contexto local y capturar las experiencias vividas de los miembros de la comunidad es esencial para comprender cómo se construye el bienestar desde una perspectiva local, evitando la imposición de marcos teóricos ajenos a su realidad.

3.2.1 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Para lograr una comprensión integral del contexto, utilicé dos técnicas principales en este estudio: las entrevistas semiestructuradas y la observación participante con guía de observación.

Entrevistas Semiestructuradas: Las entrevistas semiestructuradas permiten a los habitantes del ejido AHG expresar sus percepciones sobre el desarrollo y el bienestar en sus propias palabras. Este tipo de entrevistas es especialmente adecuado en un contexto etnográfico, ya que proporciona la flexibilidad necesaria para explorar temas específicos sin limitar la capacidad de los entrevistados de compartir sus opiniones y experiencias de manera espontánea y profunda (Díaz-Bravo 2013). En este estudio, las entrevistas se llevarán a cabo con diferentes miembros de la comunidad, y se utilizará la estrategia de "bola de nieve", en la que las personas entrevistadas recomiendan a otros miembros que podrían contribuir a la investigación.

Para garantizar una variedad de perspectivas que enriquezcan el análisis, se entrevistaron personas de diferentes grupos dentro de la comunidad, destacando a los siguientes actores clave:

1. **Autoridades locales:** Se entrevistaron a ejidatarios, quienes tienen una visión estructural y comunitaria del desarrollo local y son responsables de la toma de decisiones en la comunidad. Su perspectiva es fundamental para comprender cómo se interpreta el bienestar a nivel comunitario, cómo se gestionan los recursos y cómo las decisiones tomadas en estos niveles impactan en la prosperidad de la comunidad. Las autoridades locales desempeñan un papel central en la creación de políticas y en la organización de recursos que afectan directamente el bienestar de los habitantes.

2. Personas mayores o practicantes de tradiciones Tsotsiles: Los habitantes mayores poseen un conocimiento profundo de las tradiciones y los valores culturales que sustentan la vida en la comunidad. Su testimonio proporcionará una visión sobre el vínculo entre salud, bienestar y las tradiciones locales, además de cómo estos valores se integran en la noción de desarrollo humano. El saber ancestral que ellos representan es crucial para comprender cómo las prácticas tradicionales y los conocimientos autóctonos inciden en el bienestar de los miembros de la comunidad.
3. Jóvenes migrantes o con familiares en el extranjero: Este grupo aportó una perspectiva única sobre el desarrollo, influenciada tanto por sus experiencias en otros países como por las aspiraciones de prosperidad económica dentro de la comunidad. Su testimonio permitió analizar cómo la migración y las expectativas externas modelan las nociones locales de desarrollo, bienestar y oportunidades, así como las tensiones entre los valores tradicionales y las aspiraciones modernas.
4. Personas excluidas dentro de la comunidad (comuneros sin tierra, no ejidatarios): Los miembros que se encuentran en una situación de segregación dentro de la comunidad, como aquellos que no tienen tierras o no forman parte del ejido, ofrecen una visión crítica y necesaria. Sus perspectivas son fundamentales para entender cómo las desigualdades internas y las dinámicas de poder influyen en las oportunidades de desarrollo y bienestar para ciertos sectores de la población. Estos testimonios ayudaron a identificar las brechas en el acceso a recursos y la participación en la toma de decisiones comunitarias.

Observación Participante: La observación participante permitió captar cómo se manifiestan las prácticas y rituales comunitarios de manera espontánea, observando cómo los miembros interactúan entre sí y cómo aplican en la práctica sus concepciones de bienestar y desarrollo. Esta técnica es útil en la etnografía para identificar patrones en las actividades cotidianas, las relaciones sociales y los espacios de interacción (Álvarez-Gayou, 2003).

La etnografía es el método más adecuado para esta investigación, pues permite captar las particularidades culturales y las prácticas sociales que definen el bienestar y la prosperidad en el ejido AHG. La combinación de entrevistas semiestructuradas y observación participante

permitió recopilar datos ricos y significativos, proporcionando una visión profunda y matizada de los valores de desarrollo humano en un contexto rural y culturalmente específico.

3.2.2 UNIVERSO, POBLACIÓN Y MUESTRA

Para esta investigación, es importante entender que, por universo, se entiende que es el grupo total de personas que podrían ser objeto de estudio. En este caso, el universo está compuesto por todas las personas que residen en el ejido AHG.

La población para esta investigación está compuesta por los habitantes del ejido AHG que tienen un conocimiento significativo o roles relevantes dentro de la comunidad en relación con los temas de desarrollo humano y su propio bienestar. Esto incluye a miembros clave de la comunidad, como autoridades locales, personas mayores con conocimiento de tradiciones Tsotsiles, jóvenes migrantes o aquellos con familiares en el extranjero.

La muestra está constituida por un grupo representativo de 8 a 12 personas de la comunidad que puedan aportar información detallada sobre las percepciones y prácticas de bienestar y desarrollo humano en el ejido AHG. La muestra incluye a personas con diferentes roles, como líderes comunitarios, personas mayores con conocimiento de las tradiciones Tsotsiles y personas con experiencias migratorias. Esta se basa en la riqueza de sus conocimientos y perspectivas, que contribuirán al análisis en profundidad.

Para seleccionar a los participantes, se utilizó el muestreo tipo bola de nieve, este método se caracteriza porque los primeros participantes reclutados ayudan a identificar a otros posibles participantes, quienes a su vez recomiendan a más personas, y así sucesivamente. Es útil especialmente en contextos donde el acceso a la población de interés es limitado o en investigaciones con grupos específicos y difíciles de localizar (Martínez-Salgado, 2012). En la comunidad este proceso comenzó con algunos participantes iniciales que sean figuras reconocidas y autoridades o informantes clave, ya que facilita el acceso a personas con conocimientos o experiencias similares que pueden enriquecer el análisis.

3.2.3 ANÁLISIS CON APOYO DE SOFTWARES

El análisis de los datos se realizó con el apoyo de dos herramientas complementarias que permitieron abordar la información desde distintas capas interpretativas. Para el análisis cualitativo asistido por computadora se empleó el Atlas.ti, que facilitó la organización documental, la codificación de entrevistas y notas de campo, así como la generación de redes

semánticas entre categorías. Con esta herramienta se identificaron patrones relacionales, temas emergentes y puntos de tensión comunitaria, elementos clave para la interpretación del desarrollo humano desde la experiencia local.

Por otra parte, para el análisis estructural y prospectivo de los actores involucrados se utilizó el Software MACTOR. Esta herramienta permitió modelar la influencia estratégica entre actores clave, construir mapas de convergencia y divergencia, analizar relaciones de fuerza, intereses compartidos y conflictos latentes. Su aplicación aportó una lectura dinámica de la organización social, mostrando no solo afinidades, sino también fricciones que impactan en la toma de decisiones comunitarias y en la viabilidad de propuestas de desarrollo humano.

Finalmente, la triangulación analítica entre ambas herramientas permitió integrar un análisis relacional-semántico, situado en las narrativas de la comunidad, y un análisis estratégico-organizativo, centrado en la interacción y capacidad de influencia entre actores. Este enfoque metodológico fortaleció la interpretación de los resultados, visibilizando el contraste entre los planteamientos conceptuales —frecuentemente armoniosos— y las dinámicas reales del territorio, donde el desarrollo humano se configura también desde la negociación, el diálogo y el conflicto propio de la vida comunitaria.

3.3 PROCEDIMIENTO METODOLÓGICO

La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo con un componente etnográfico, ya que no solo se aplicaron entrevistas, sino que también se realizaron recorridos por la comunidad, observaciones directas y se participó en momentos clave del entorno cotidiano. Aunque no se trató de una etnografía extensiva en el sentido clásico, se buscó aproximarse a la experiencia de los habitantes a través del contacto directo, la escucha activa y el respeto por sus tiempos, narrativas y modos de vida.

La intención fue comprender los significados que las personas otorgan a su realidad cotidiana, sus formas de organización, los sentimientos de pertenencia y los cambios que perciben en su comunidad. Esto implicó no solo recoger información, sino también estar presente y disponible, adaptando las técnicas a lo que el contexto permitía, lo cual es coherente con el espíritu de la etnografía como forma de conocimiento situada, vivencial y relacional.

A continuación, se describe el procedimiento metodológico que se siguió, incluyendo las estrategias, dificultades y ajustes que fueron necesarios a lo largo del proceso.

❖ Primer acercamiento a la comunidad

El primer acercamiento a la comunidad se realizó el 13 de enero de 2025, con entrevistas previamente elaboradas y un plan estructurado para iniciar el trabajo de campo. Sin embargo, las condiciones climáticas (lluvia intensa) y sociales (suspensión de clases y poca presencia de personas en la calle) limitaron significativamente la posibilidad de entrevistar a más de una persona. Solo fue posible realizar una entrevista con una informante clave, una comerciante local.

Durante esta entrevista, se hizo evidente la importancia de generar un primer vínculo de confianza (*rapport*), comenzando con preguntas personales sobre salud y familia. Conforme avanzó la entrevista, se identificó que algunas preguntas resultaban complejas o poco claras para la entrevistada, lo cual llevó a realizar ajustes en el momento, optando por preguntas más abiertas y centradas en las experiencias de vida y visiones del futuro de la comunidad.

❖ Dificultades por ausencia de informantes clave

El 15 de enero de 2025, se realizó un segundo intento de visita con el objetivo de entrevistar al comisariado ejidal. No obstante, se obtuvo la información de que este había salido de la comunidad por motivos de salud (enfermedad hepática), y se encontraba hospitalizado. Asimismo, el agente municipal se encontraba ausente debido a un viaje a Ocozocoautla para solicitar apoyo por los recientes problemas de inseguridad. Al no estar disponibles los actores clave, se decidió suspender la jornada.

Esta experiencia evidenció la necesidad de tener flexibilidad en el trabajo de campo, ya que existen factores impredecibles como la salud o la inseguridad que condicionan la investigación.

❖ Restricciones por ¿inseguridad?

El 20 de enero de 2025, se realizó una tercera visita. Sin embargo, al llegar se informó que la comunidad había restringido el acceso a personas externas debido a la presencia reciente de camionetas con personas presuntamente vinculadas a grupos del crimen organizado. La Guardia Nacional había comenzado a patrullar la zona, lo cual generó un ambiente de tensión. Como medida de protección, los ejidatarios acordaron no permitir el ingreso de personas ajenas a la comunidad hasta que la situación estuviera controlada.

Esta decisión fue respetada por el investigador, reconociendo la autonomía de la comunidad y la importancia de priorizar la seguridad colectiva. Este hecho representó una lección sobre los límites éticos de la investigación y la necesidad de empatía en contextos complejos.

❖ Suspensión temporal y monitoreo a distancia

El 28 de enero de 2025 se intentó nuevamente ingresar, pero no fue posible. Se logró conversar brevemente con algunos ejidatarios, aunque por motivos personales el investigador se retiró. A partir de ese momento se decidió suspender temporalmente el trabajo de campo.

Durante el periodo de suspensión, se mantuvo un monitoreo constante de la situación de la comunidad a través de los informantes clave, con quienes se estableció contacto semanal para conocer el estado de seguridad y evaluar posibles fechas de regreso.

❖ Retorno de entrevistas

El 13 de febrero de 2025, se retomó el trabajo de campo. Aunque el ambiente era más tranquilo, persistía el temor entre los habitantes por la situación de inseguridad. Se realizó un recorrido por la comunidad para ubicar los domicilios de las personas seleccionadas para entrevista. Algunas no se encontraban en sus hogares o no tenían disponibilidad, por lo que no se lograron entrevistas en esa jornada.

El 18 de febrero, se realizó un nuevo intento de ingreso, pero el acceso fue nuevamente restringido debido a la entrada de las Fuerzas de Reacción Inmediata Pakal (FRIP), quienes buscaban a personas prófugas. La comunidad, al no sentirse segura, decidió cerrar nuevamente la entrada a personas ajenas, salvo personal docente o del municipio.

Finalmente, el 24 de marzo de 2025, se autorizó el ingreso a la comunidad. En esa jornada se realizaron tres entrevistas: a una mujer comerciante que no está formalmente reconocida como pobladora ni ejidataria; a una joven de 17 años estudiante; y a un joven de la misma edad. Estas entrevistas permitieron acceder a perspectivas distintas, especialmente de jóvenes, sobre el presente y futuro de la comunidad.

❖ Observación participante y visitas

El 25 de marzo, uno de los informantes clave invitó al investigador a visitar su rancho para observar directamente las prácticas agrícolas. Por motivos de salud del informante, la visita no se concretó. Sin embargo, el 28 de marzo, se lograron realizar dos entrevistas adicionales: una al “historiador” local, persona reconocida por su conocimiento de la historia comunitaria y fuerte sentido de pertenencia; y otra a una ama de casa hablante de tsotsil, madre de los únicos hijos de la comunidad que actualmente cursan estudios universitarios.

Posteriormente, el 21 de abril, se concretó finalmente la visita al rancho. El informante —ex comisariado ejidal— mostró sus animales y compartió su experiencia de vida y su labor como autoridad comunitaria. También se entrevistó a su esposa, quien relató con detalle los retos de la vida cotidiana, el trabajo doméstico y la crianza en ese contexto rural.

❖ Mi rol como investigador

Como estudiante, mi rol dentro de la comunidad no fue el de un experto ni el de un funcionario, sino el de alguien que está aprendiendo y que llega con humildad a escuchar. Esto me permitió establecer vínculos más cercanos con algunas personas, aunque también encontré momentos de distancia, desconfianza o silencio, que entendí como parte del proceso. Reconocer mi lugar como aprendiz fue importante para no imponer mis tiempos ni mis preguntas, y para entender que la investigación se construye desde el respeto mutuo.

La técnica principal fue la entrevista semiestructurada, adaptada de acuerdo con el contexto y al perfil del informante, enfocándose sobre su experiencia de vida y no tanto en su conocimiento académico o técnico. Además, se realizaron recorridos de observación por la comunidad y el rancho, donde se tomaron notas de campo. En varias ocasiones, las entrevistas surgieron de conversaciones informales o visitas espontáneas, lo que dio lugar a información valiosa que no estaba planeada.

El proceso de trabajo de campo fue una experiencia formativa como investigador en muchos sentidos. Para mi formación como investigador, enfrenté obstáculos reales como el clima, la inseguridad, la ausencia de actores clave o la falta de disposición de algunas personas para participar. Aprendí que una investigación no siempre sigue el plan ideal, y que es necesario tener flexibilidad, paciencia y, sobre todo, humanidad.

Para concluir, para mí, las entrevistas, los silencios, los conflictos internos, las caminatas bajo la lluvia o los días sin acceso a la comunidad, e incluso las ganas de rendirme y no hacerlo también son parte de la investigación. Todo ello me enseñó que investigar no es sólo obtener respuestas, sino también estar dispuesto a convivir con la incertidumbre, a observar con atención y a escuchar con respeto. Este proceso como investigador, me ayudó a comprender mejor el valor del trabajo de campo y la responsabilidad que implica acercarse a una comunidad desde la mirada del desarrollo humano.

CAPÍTULO IV. DESARROLLO HUMANO EN EL EJIDO AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

4.1 DESARROLLO HUMANO Y COMUNIDAD

"Para los pueblos indios, el mundo no es un recurso a ser explotado, sino una casa que se habita. El bienestar no es la acumulación de bienes, sino el equilibrio de las relaciones: con los otros, con la naturaleza, con los dioses." — Bonfil (1987)

Las palabras de Bonfil resuenan en los caminos, los cultivos y las asambleas del ejido AHG. Este capítulo no busca imponer definiciones externas sobre el desarrollo humano, sino reconstruirlo a partir de las prácticas vividas, los sentires compartidos y los saberes comunitarios que lo sostienen y de ahí relacionarlas con la teoría. A través de las voces de ejidatarios, mujeres cuidadoras, jóvenes estudiantes, migrantes y padres de familia, se teje una comprensión situada desde la comunidad AHG del bienestar, profundamente vinculada a la comunidad, al arraigo territorial y a las condiciones estructurales que los rodean.

4.1.1 COMUNALIDAD: ELEMENTOS QUE SOSTIENEN LA VIDA

En el ejido AHG, la comunidad no es un concepto, es un elemento que se convierte en experiencia viva que guía algunas formas de relación, del organización del trabajo, la manera de resolver conflictos y el modo de entender la vida. Se manifiesta en la organización colectiva, la crianza comunitaria, las faenas compartidas, el tequio, las fiestas tradicionales y el respeto por la tierra como base de existencia. La comunidad aquí no es un recurso discursivo, es una práctica diaria que da sentido a lo que significa ser comunidad.

Luis, ejidatario, lo expresa con claridad:

"Aquí nos apoyamos buenamente como podemos, nos apoyamos siempre, si alguien tiene un apuro en cuestión de seguridad, pues aquí lo apoyamos rápido, cualquier ciudadano puede poner la cadena si hay un sospechoso en un vehículo, no es necesario que un policía lo haga, básicamente todos somos policías en momentos así" (entrevista semiestructurada, mayo 2025).

Este tipo de declaraciones muestran una estructura ética donde el bienestar no es individual, sino colectivo, y donde el sentido de responsabilidad se comparte entre todas y todos. Como afirma Esteva (2024), la comunidad es "el modo en que los pueblos se organizan para

vivir juntos y cuidar lo que les da vida". Floriberto Díaz (2002) la define como "la expresión del nosotros, del acuerdo de los pueblos con su territorio, su historia y su cultura".

Luis añade: "mi identidad cultural va con la gastronomía, nuestra música, la tradición oral lo que son leyendas, nuestros cuentos, siento que va más con eso, lamentablemente con la vestimenta pues ya no la practicamos" (entrevista, marzo 2025).

Esto nos remite a cómo la identidad no es solo una referencia al pasado, sino una construcción continua en diálogo con las generaciones. El ejido, la asamblea, las redes de ayuda mutua y el respeto intergeneracional conforman un sistema de organización que da sentido y estructura a la vida cotidiana. Se trata de un modelo que articula lo político, lo económico, lo afectivo y lo espiritual bajo principios de reciprocidad y responsabilidad común.

La comunalidad en el ejido AHG también representa un horizonte de posibilidad para enfrentar las múltiples crisis que afectan al medio rural: desde el cambio climático hasta la migración forzada. Al afianzar relaciones basadas en la confianza y la cooperación, se construyen mecanismos de resiliencia que trascienden las soluciones individuales. Este tejido social, basado en la vida compartida y el arraigo, permite imaginar el desarrollo humano no como una meta abstracta, sino como una cotidianidad digna.

4.1.2 SALUD: ENTRE LA EXCLUSIÓN INSTITUCIONAL Y LA DIGNIDAD HUMANA

El sistema de salud público, aunque presente en el discurso de políticas nacionales, se percibe como lejano, limitado y muchas veces ajeno a la realidad de las personas.

Nereida, expresa su molestia:

"Pues mal, porque siempre que llega a la clínica siempre te dicen que no hay medicamentos, nada más te dan recetas, a veces los doctores están de malas, a veces no siempre, pero los veo siempre que andan aburridos por el calor que los hace. Bueno yo lo veo mala porque no te atienden cuando debe ser, la gente te mal contesta te mira mal, lo más importante es el medicamento, consigues tu dinero y ve al pueblo. Si hay medicamentos bueno rara la vez que hay." (entrevista, mayo, 2023).

Estas experiencias reflejan una estructura que privilegia un saber médico tecnocrático o el uso de medicamentos frente a una riqueza de saberes tradicionales que han sido deslegitimados. Santos (2006) conceptualiza esto como epistemicidio: la eliminación simbólica y material de

otros conocimientos por parte del saber hegemónico. Sin embargo, frente a esto, las personas mayores de la comunidad han sostenido ciertas alternativas como resistencia.

Isidro, desde su experiencia con las enfermedades y la herbolaria, añade:

" Pues nos pegó, bueno a mí me pego y me pego un poco recio, pero hasta ahí, gracias a dios no paso a más, puro medicamento de hierbas con eso me dieron para estar tomando y funcionó ahí estamos todavía." (Entrevista, mayo, 2023)

Aquí no solo se expresa una carencia institucional, sino una opción política y afectiva por defender un modelo de salud occidental. Las prácticas de sanación —limpias, infusiones, oraciones, recomendaciones comunitarias— constituyen no solo una estrategia de emergencia, sino una concepción holística de bienestar donde cuerpo, espíritu, entorno y comunidad son inseparables. Gudynas (2011) relaciona esto con el "buen vivir", una propuesta de bienestar anclado en la armonía con la naturaleza, la autosuficiencia y el respeto a los ciclos propios del entorno.

Además, el acceso físico a servicios médicos está mediado por distancias geográficas, precariedad en la infraestructura, y una atención verticalizada. Estos testimonios revelan situaciones de discriminación, maltrato o indiferencia. Este quiebre en la confianza institucional ha reforzado los vínculos comunitarios como una alternativa viable. La salud, entonces, es también un reflejo de cómo el desarrollo humano se resignifica desde lo común, más allá de lo estatal.

4.1.3 EDUCACIÓN: UNA ASPIRACIÓN QUE TROPIEZA CON BARRERAS ESTRUCTURALES

La educación formal representa una promesa que muchas veces no se cumple.

Nereida, menciona lo siguiente:

"Hay jóvenes que, si quieren salir adelante, si quieren superarse, le echan muchas ganas, pues una de ellos que he visto es mis sobrinas que han sido muy inteligentes, le han puesto mucho interés a lo que es la escuela a pesar dirían de la economía que muchas veces carece uno, pues a pesar de eso han podido sobrellevar el estudio, ahí batallando, pero si, ya están en la universidad, quieren pues salir adelante, haya o no hay dinero salen adelante. Hay también jóvenes que tienen el apoyo de sus padres, pero no les gusta el estudio, ahí lo llevan dirían nada más por cumplir" (entrevista, mayo, 2023).

La escuela es deseada, pero también vivida como distante y como un reto difícil de alcanzar. La distancia física y simbólica entre los sistemas educativos urbanos y las realidades rurales es un problema estructural. Como señala Bourdieu (2013), la escuela reproduce formas de capital cultural que no son neutras, y que desfavorecen a quienes no pertenecen a la cultura escolar dominante.

En el caso del ejido AHG, la falta de recursos económicos, la ausencia de universidades cercanas, y el desarraigo cultural de los planes educativos generan frustración. La educación superior no solo implica moverse geográficamente, sino adaptarse a contextos donde se desvaloriza el origen rural.

A pesar de ello, Isidro concluye: "Nosotros como padres queremos lo mejor para nuestros hijo y para que nosotros tengamos a nuestros hijo con educación lo primero debe de ser la escuela" (entrevista, mayo, 2023).

Esta voluntad de formación se inscribe en lo que Sen (2000) llama "capacidad de agencia": la posibilidad real de elegir el tipo de vida que se valora. Pero esa capacidad está limitada por una estructura que, en vez de ampliar libertades, las restringe. El desafío para la comunidad es solicitar o construir modelos educativos más pertinentes, interculturales y territorializados que no obliguen a abandonar la comunidad para desarrollarse.

4.1.4 ECONOMÍA COMUNAL: ENTRE EL CUIDADO Y EL ARRAIGO

Nereida resume a sus palabras la económica local en la comunidad:

"La agricultura no deja mucho dinero, lo que nomas deja es comida, que no le falte comida a la familia y lo indispensable pero lo demás no y ahí se tiene que conformar con lo que haya, pero ahorita porque ya hay un poco más de oportunidades ya salen a trabajar a otros lados, pero ya se ve que hay un poco mejor, en algunos no en todos" (entrevista, mayo, 2023).

Lejos del modelo económico capitalista basado en la acumulación, la economía en el ejido AHG se basa en la suficiencia, el apoyo mutuo y la conexión con la tierra para satisfacer sus necesidades. Las actividades ganaderas, agrícolas, los oficios locales y el intercambio de bienes y servicios están mediados también por relaciones de confianza.

Y lo interesante, es que el desarrollo económico no se concibe solo como enriquecimiento individual, sino como sostenimiento colectivo y con la tierra. Las remesas

provenientes de migrantes también juegan un papel, pero no sustituyen totalmente el valor de las prácticas económicas tradicionales. Gudynas (2011) advierte que estas economías no deben ser vistas como subdesarrolladas, sino como alternativas viables al modelo extractivista.

Frente a las crisis económicas nacionales o globales, esta economía del cuidado demuestra una mayor resiliencia. Su lógica no es la ganancia, sino el mantenimiento de la vida, lo que incluye la tierra, los vínculos comunitarios, la memoria y el futuro de las generaciones por venir. Es necesario que no se ignoren solo por indicadores y que mediante políticas públicas reconozcan, fortalezcan y no sustituyan este modelo. Apostar por estas formas de economía implica reconocer que existen otros caminos hacia el bienestar, y que muchos de ellos ya están en marcha desde las comunidades.

Desde las voces de quienes habitan el ejido AHG emerge una forma distinta de entender el desarrollo humano. No se mide por ingresos ni por índices abstractos. Se mide en la cooperación, en la salud que honra a la naturaleza, en la educación que aspira sin negar el origen, en la economía que sostiene sin explotar.

La comunalidad no es solo un valor, es el corazón de este desarrollo. Como afirma Elena: "es importante ser buena persona, la educación que nos han dado aquí en la comunidad, ser bueno con las personas, apoyarnos entre todos"(entrevista, marzo, 2025).

Esta frase encierra una crítica profunda al modelo hegemónico y, al mismo tiempo, una afirmación potente de lo que significa vivir bien: estar con los otros, en la tierra, con dignidad, y esperanza. En la comunidad del ejido AHG y quiero creer que, en otras comunidades, el desarrollo humano tiene otros nombres, rostros y palabras. No puede desligarse de la cultura, de la historia ni de las prácticas afectivas que sostienen la vida.

Los testimonios recogidos muestran que el desarrollo humano no es un paquete de indicadores externos, sino una construcción que responde a los contextos específicos, a las resistencias, a las formas de organización y al deseo de dignidad.

Quisiera cerrar esta parte mostrando que el desarrollo humano no es una meta individual, sino un proceso compartido, encarnado en el cotidiano de una comunidad que resiste, se organiza y actúa desde lo común.

4.2 DESARROLLO HUMANO COMO CULTURA EN EL EJIDO

AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Este capítulo presenta los resultados del trabajo de campo realizado en el ejido AHG desde el año 2023 hasta febrero de 2025, desde una perspectiva de procesos culturales y del Desarrollo Humano. *La indagación se centra en la organización social; sus cambios y permanencias*, abarcando aspectos del idioma nativo⁷, las festividades, los rituales, la economía, la migración, la juventud y la hipercultura, así como el ciclo de vida.

El hilo conductor es comprender eso que llamamos *cultura* desde dos perspectivas vinculadas. Por una parte, como un proceso vivo de reproducción social y de satisfacción de necesidades, a la manera clásica de *Malinowski* (los argonautas del pacífico occidental, 1986), quien entiende la cultura como un entramado institucional que atiende necesidades biológicas (subsistencia, reproducción), instrumentales (organización, tecnología, economía) y simbólicas (significados, rituales, pertenencia).

Por otra parte, contemplado el concepto de cultura como significados de Geertz (2005), quien explica la *cultura* como un entramado de significaciones en el que los seres humanos se encuentran inmersos. No se trata de un conjunto de objetos materiales ni de simples costumbres observables, sino de un *sistema simbólico* que otorga sentido a las acciones, las relaciones y los valores dentro de una comunidad. En esta perspectiva, la cultura es una *red de significados compartidos*, creada y recreada por los propios actores sociales, que permite interpretar la realidad y orientar la vida colectiva.

Completando las dos concepciones de cultura anteriores, James Clifford (2001), sostiene la idea de que no existen culturas puras o totalmente delimitadas. Las culturas son históricamente móviles, relacionales y atravesadas por rutas más que por raíces. En el caso estudiado, la migración, el adventismo, las redes digitales y las remesas producen ensamblajes inestables de formas de vida. La tradición misma es una invención situada y estratégica; lo que cambia no es la existencia de tradición, sino sus contenidos, ritmos y justificaciones públicas.

⁷ La comunidad tiene de origen la lengua tsotsil y zoque por la migración de las familias fundadoras del ejido.

Por su parte, el enfoque de las capacidades de Sen (2000) y Nussbaum (2012) permite leer estos procesos culturales como ampliaciones o restricciones reales de lo que las personas pueden ser y hacer, más allá de indicadores puramente económicos. El análisis reconoce, además, que la cultura es un campo de conflicto y transformación (Bourdieu, 2001; Escobar, 2017; Esteva, 2024), y que los procesos globales digitales generan formas de hipercultura que conviven con lo local y procesos culturales que se mantienen a lo largo del tiempo (Han, 2018; Lipovetsky y Serroy, 2015).

Uno de los hallazgos más relevantes es el estado actual de la lengua zoque y tsotsil en la comunidad. De acuerdo con los testimonios, el número de hablantes activos ha disminuido en las últimas décadas y esto ha hecho que no se sientan identificados como hablantes de la lengua, así explica Fernanda esta pérdida de identificación: “No ya no, porque ya no lo hablo” (Entrevista, marzo, 2025).

Este proceso de desplazamiento lingüístico coincide con diagnósticos regionales sobre la pérdida de lenguas indígenas en Chiapas y en el país, documentados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en su Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2013).

Desde el enfoque del Desarrollo Humano, la reducción en el uso de la lengua tsotsil compromete capacidades asociadas a la identidad cultural, la autoestima colectiva y la transmisión intergeneracional de saberes. Siguiendo a Malinowski (1986), la lengua es una institución cultural que satisface necesidades simbólicas y sociales: posibilita la cohesión, la memoria y la orientación práctica de la vida cotidiana. Su debilitamiento no sólo es un fenómeno lingüístico, sino una transformación de los soportes de la vida en común.

En términos de reproducción social, el retroceso de la lengua tsotsil y la pérdida total de la lengua zoque afecta la enseñanza informal de normas, valores y taxonomías locales (por ejemplo, plantas, animales, topónimos), con efectos en la agencia juvenil: disminuye la competencia para participar en prácticas tradicionales (faenas, festividades) y reduce espacios de reconocimiento simbólico. No obstante, la lengua persiste como emblema de pertenencia y frontera identitaria: incluso quienes no la hablan fluidamente la invocan como marcador de ‘lo propio’. Este uso emblemático, aunque frágil, es un recurso para futuros proyectos de revitalización que utiliza la propia comunidad para acceder a recursos o planes que da el Estado para los grupos étnicos.

Las festividades religiosas y los rituales comunitarios siguen ocupando un lugar central en la vida social. Los entierros, por ejemplo, congregan a vecinos y parientes en un trabajo distribuido: “En los entierros todos ayudan, cada uno tiene su tarea, desde los que oran en las iglesias hasta los que acomodan la casa del difunto” (Laparra, 2025). Desde la mirada funcional de Malinowski (1986), estos rituales satisfacen necesidades sociales de cohesión, control de la incertidumbre y reafirmación de vínculos.

Y en el caso del ejido AHG, según Geertz (2005), esta red de significados se observa, en los rituales de entierro: más allá de la música o la comida ofrecida, lo que está en juego es el reconocimiento de la persona fallecida y el prestigio de su familia. La práctica adquiere valor cultural porque expresa afecto, cohesión social y memoria comunitaria, y no únicamente porque constituye una costumbre o tradición repetida.

Al mismo tiempo, la comunidad ha reconfigurado su calendario ritual por la influencia del adventismo, que ha desplazado o resignificado celebraciones católicas como el Día de Muertos o la Virgen de Guadalupe. Este viraje debe entenderse como un proceso de transformación cultural, más que como una pérdida lineal: la comunidad ha adaptado símbolos y prácticas para responder a nuevas orientaciones morales sin anular por completo la reciprocidad y la cooperación que sostienen la vida comunal.

A partir de lo observado: “Desde el viernes en la tarde los que son de la religión adventista ya no trabajan, hasta el lunes, los que se quedan trabajando son los católicos de la comunidad” (Laparra, 2025).

Analíticamente, estos espacios rituales operan como mecanismos de reproducción social: asignan roles, distribuyen prestigio y ordenan el tiempo social. Y esto no solo sucede en los entierros, por ejemplo, los bautizos y matrimonios también se juzga el cumplimiento de obligaciones y la solidaridad de las familias en las fiestas con sus invitados, resaltando sus capitales.

No obstante, las transformaciones religiosas introducen tensiones: coexisten normas distintas para el consumo, el ocio y las celebraciones, y emergen debates sobre lo ‘correcto’ o ‘propio’. La cultura, por tanto, aparece como un campo de disputa normativa donde se negocia la continuidad de las formas de vida (Escobar, 2017; Esteva, 2024).

Otro elemento para comprender la cultura de la comunidad es la organización social, esta se estructura en torno al régimen ejidal, que distingue entre tres categorías:

Figura 7. **Estructura piramidal de la organización social en el ejido AHG.**



Fuente: Elaboración propia, 2025

Desde el enfoque de las capacidades, la diferencia entre poder deliberativo (voz efectiva) y acceso a servicios básicos sugiere que la libertad sustantiva para ‘participar y ser oído’ está distribuida de manera desigual (Sen, 2000; Nussbaum, 2012).

Visto desde la antropología del poder, la tenencia de la tierra funciona como principio de clasificación social y de legitimidad política (Bourdieu, 2001): esto define quién puede hablar, decidir y ocupar cargos. La reproducción de estas jerarquías se actualiza en cada asamblea, faena y cargo comunitario, y moldea el horizonte de expectativas de jóvenes y mujeres.

La participación de esposas en representación de migrantes ejidatarios, aunque legalmente posible, rara vez se traduce en influencia real: persisten techos de cristal simbólicos y prácticos en el espacio deliberativo.

Dentro de la economía local la cual se sostiene en la milpa —base alimentaria, ecológica y moral— y en actividades como la ganadería y el pequeño comercio se pueden ver otros elementos culturales. Sin embargo, la migración se ha consolidado como estrategia central de reproducción doméstica. Los migrantes hacia Estados Unidos o Canadá gozan de un prestigio económico asociado a las remesas, a la construcción de viviendas y a ciertos consumos, pero su ausencia genera conflictos institucionales: dejan de participar en asambleas y suelen delegar su representación en sus esposas, quienes raramente son escuchadas dentro de las asambleas y dentro de la propia comunidad.

A su retorno, algunos son percibidos como fracasados por no haber aguantado en el norte; otros impulsan cambios al proponer modernizaciones *tecnológicas o estéticas* en la comunidad.

En contraste, quienes se desplazan temporalmente a Tuxtla Gutiérrez, otras ciudades o destinos turísticos como Cancún, con idas y vueltas, no son nombrados como migrantes sino como personas que “fueron a trabajar a tal lado o que no lograron llegar” (Laparra, 2025). Su prestigio es menor que el de quienes estuvieron en Estados Unidos. No obstante, existe una movilidad social por vía educativa: jóvenes que cursan licenciaturas y acceden a empleos mejor remunerados son valorados con un estatus particular como lo menciona Luis: “ha habido generaciones nos llena de orgullo decir soy de Amador tengo tal carrera” (entrevista, mayo, 2025).

Estas dinámicas confirman que la migración (re) calibra las jerarquías internas y redefine aspiraciones y horizontes de vida. A escala estatal y nacional, los flujos y las remesas han aumentado de forma sostenida en la última década (CONAPO, 2021), con impactos ambivalentes en las capacidades: se amplía la seguridad material, pero se erosionan vínculos familiares y sociales; así como las prácticas que sostienen la cooperación cotidiana.

Y algo que menciona Fernanda: “Algunos de mis amigos se fueron porque aquí no hay trabajo, pero cuando vienen ayudan a la comunidad” (entrevista, marzo, 2025).

Agregando que la juventud navega entre mundos. Ya que conserva elementos locales — como el uso parcial de la lengua y la participación en rituales—, pero también se identifican con repertorios globales (K-pop, anime, dramas coreanos, corridos tumbados) que median deseos, afectos y estilos de vida.

Como le menciona Luis:

Ya tocan como influenciados de allá afuera, ya nadie te va a cantar una canción romántica de José José ya no, una canción de Perales, de Silvio Rodríguez nadie sabe quién es Joaquín Sabina ahora estamos en la época del bad bunny y los corridos tumbados (entrevista, marzo, 2025)

Esta doble o múltiple pertenencia puede comprenderse a partir de la hiperculturalidad, es decir, la coexistencia y circulación intensiva de códigos culturales en la vida cotidiana (Han, 2018; Lipovetsky y Serroy, 2015). La hipercultura no reemplaza sin más lo local: produce mezclas, ironías y selecciones pragmáticas.

Para comprender la experiencia juvenil en el ejido AHG, me gustaría ampliar el marco de la hiperculturalidad con dos aportes clave: el *ruido cultural* inspirado en Appadurai y la *gramática local* y las *comunidades interpretativas* de Stanley Fish.

Primero, siguiendo a Appadurai (2001), denominamos ‘ruido cultural’ a la interferencia y superposición de flujos culturales globales (medios, migración, finanzas, tecnologías) que distorsionan, remezclan y reindexan los significados locales, generando ambigüedad y contingencia en la producción de identidades.

En el ejido AHG, este ruido se expresa en los repertorios mencionados (K-pop, anime o corridos), que coexisten con prácticas y normas comunitarias, y que reordenan aspiraciones de estatus y consumo sin disolver del todo las obligaciones rituales.

Segundo, desde Fish (2016), entendemos que los sentidos no se fijan individualmente, sino que emergen de *comunidades interpretativas* que comparten hábitos de lectura, expectativas y reglas —una *gramática local*— para decidir qué cuenta como correcto o legítimo.

Las asambleas, los cargos, los rituales y aun los regresos migratorios funcionan como foros donde esa gramática local se actualiza: los jóvenes pueden apropiarse de símbolos globales, pero su valor social es negociado y filtrado por mayores y autoridades, que conservan capacidad de sanción y reconocimiento.

La autoridad de los mayores se mantiene, pero no sin tensiones: los jóvenes disputan el valor de ciertos aprendizajes tradicionales y reclaman espacio para nuevas aspiraciones. Este conflicto intergeneracional no implica una ruptura, sino una negociación continua de normas y expectativas. Desde el enfoque de capacidades, está en juego qué se considera una ‘vida valiosa’ y qué combinaciones de educación, ocio, trabajo y participación se legitiman (Nussbaum, 2012).

El ciclo de vida no se reduce a marcadores biológicos; se define por umbrales culturales. La adultez femenina suele iniciarse tempranamente entre los 14 y 18 años, como lo menciona Fernanda: “pues las niñas de 14 o de 15, se juntan con personas mayores o de su misma edad” (entrevista, marzo, 2025). Cuando se junta la mujer, se le considera una mujer adulta mediante la asunción de responsabilidades domésticas y de cuidado; la adultez masculina se asocia a la capacidad de generar ingresos (María, entrevista, marzo, 2025) y sostener un hogar.

Mezclando lo observado con personas mayores de la comunidad, quisiera explicar el valor social del duelo: “El entierro es lo más importante, porque es cuando se ve si la persona fue querida; si la familia pone música, su comida y sus invitados” (Laparra, 2025). Estos rituales de paso confieren reconocimiento, prestigio a la familia y restablecen el equilibrio comunitario (Malinowski, 1986).

Leído desde el Desarrollo Humano, el ingreso temprano a la adultez puede limitar la acumulación de capacidades educativas, particularmente en mujeres, y condicionar trayectorias de autonomía y participación, está el ejemplo de María: “Si, mi infancia fue triste, trabaje para mi familia” (entrevista, marzo, 2025)

El ciclo de vida organiza derechos y deberes, tiempo y prestigio; por ello, toda transformación cultural —como la migración o los cambios religiosos— repercute en la distribución de oportunidades a lo largo de la vida.

Los resultados muestran que la cultura en el ejido AHG es un campo de conflicto y de negociación. Las transformaciones religiosas, la estratificación ejidal, las migraciones y la hipercultura juvenil generan tensiones entre continuidad y cambio. En el plano de la reproducción social, la cultura distribuye capitales simbólicos (prestigio, reconocimiento), sociales (redes de ayuda) y materiales (tierra, remesas) de forma desigual, reproduciendo posiciones y expectativas (Bourdieu, 2001). Pero, al mismo tiempo, ofrece recursos para la resistencia y la reconfiguración de la vida común.

Desde Malinowski (1986), estas instituciones culturales siguen satisfaciendo necesidades —nutricias, organizativas, simbólicas—, aunque bajo nuevas condiciones históricas. La clave analítica es observar cómo la satisfacción de una necesidad (por ejemplo, ingresos vía remesas) puede crear déficits en otras (agencia deliberativa, procesos de democratización, cohesión), y

cómo la comunidad inventa arreglos para minimizar esas fricciones (delegación de voz, rituales que reafirman pertenencia, redes de cuidado). La cultura, así entendida, no es solamente un paisaje armónico, sino una ecología de conflictos y armonías.

Integrando las dimensiones anteriores, el Desarrollo Humano en el ejido AHG puede describirse como un proceso culturalmente situado en el que la ampliación de capacidades depende de la negociación cotidiana de conflictos: entre lengua y movilidad, entre rituales y nuevas pertenencias religiosas, entre derechos ejidales y reconocimiento social, entre remesas y participación, entre autoridad de los mayores e hipercultura juvenil, entre adultez temprana y educación prolongada.

La tarea no es elegir entre ‘tradición’ y ‘modernidad’, sino sostener formas de vida que, sin perder su anclaje comunitario, amplíen libertades reales para todos y todas.

El caso muestra que la cultura no es un repertorio fijo, sino un campo dinámico donde coexisten resistencia y transformación. En esta comunidad, la lengua, los rituales, la organización ejidal, la economía y la migración, la juventud y el ciclo de vida articulan una gramática de la vida buena que hoy se debate y se reescribe.

CULTURA DE LAS NECESIDADES

Para finalizar este capítulo quisiera proponer para reflexionar, el concepto de *cultura de las necesidades* para nombrar la articulación concreta entre instituciones y significados culturales y el conjunto de capacidades⁸ que las personas pueden realizar, esto basado en la comunidad del ejido AHG, la noción combina:

A) la visión funcional de Malinowski (1986), donde las instituciones satisfacen necesidades biológicas, instrumentales y simbólicas; y

B) el enfoque de capacidades de Sen (2000) y Nussbaum (2012), que concibe el desarrollo como expansión de libertades sustantivas y capacidades centrales.

⁸ es una traducción del inglés "capabilities", que se refiere al conjunto de funcionamientos y libertades que una persona tiene para elegir y realizar las cosas que desea para vivir la vida que valora, siendo un concepto clave en la teoría del desarrollo humano propuesta por Amartya Sen

Así, una cultura de las necesidades no se limita a cubrir carencias materiales, sino que organiza la posibilidad efectiva de ser y hacer —hablar la lengua, deliberar en asamblea, cuidar y ser cuidado, celebrar rituales, migrar sin perder voz— según gramáticas locales de valor.

En términos operativos, una *cultura de las necesidades* se verifica cuando:

- 1) las instituciones locales proveen satisfactores adecuados (Malinowski) sin imponer trayectorias que anulen capacidades centrales (Nussbaum);
- 2) las controversias o conflictos sobre lo valioso se tramitan en foros que amplíen las agencias y obtengan reconocimiento (Sen); y
- 3) el *ruido cultural global* (Appadurai) no cancela la gramática local (Fish), sino que la obliga a explorar y explicitar criterios de justicia y pertenencia.

Bajo este prisma, los diferentes conflictos (por tierra, asamblea, género y migración) son diagnósticos de desajustes entre necesidades y capacidades, más que *fallas culturales*.

Y para finalizar, me gustaría sintetizar lo visto en este capítulo en la siguiente tabla, que sirve para la organización de las ideas, el entendimiento de cómo los datos empíricos recolectados se relacionan con la teoría y cómo a partir de eso, se pueden construir nuevas configuraciones para comprender temas como el Desarrollo Humano desde lo localizado.

Tabla 2. Cultura y Desarrollo Humano en AHG.

Autor/a	Concepto Clave	Qué entiende por cultura	Implicaciones para el Desarrollo Humano	Aplicación en AHG
Malinowski (1986)	Necesidades y satisfactores institucionales	Sistema de instituciones que satisfacen necesidades biológicas, instrumentales y simbólicas	Evaluar si instituciones locales proveen satisfactores adecuados sin desestructurar la vida colectiva	Milpa, rituales y cargos como satisfactores; tensiones cuando remesas sustituyen cooperación y voz en asamblea
Geertz (2005)	Cultura como <i>entramado de significaciones compartidas</i> que orientan la acción humana.	La cultura es un <i>sistema simbólico</i> donde las personas tejen y comparten significados. No se reduce a objetos o prácticas observables, sino a la red de sentidos que hace que una acción tenga valor social y no sea un simple	El desarrollo no puede entenderse únicamente en términos económicos o materiales, sino como la <i>posibilidad de habitar y reproducir significados valiosos</i> . El bienestar está ligado a mantener la capacidad de participar en esas tramas	La participación en la asamblea o en los cargos no es solo gestión política, sino un acto cultural que refuerza la identidad y el sentido de pertenencia colectiva.

		comportamiento individual.	simbólicas (lengua, rituales, memoria) que dan dignidad y pertenencia.	
Amartya Sen (2000)	Capacidades y libertades sustantivas	Condiciones que permiten ser/hacer lo que se valora.	Fortalecer la capacidad de las personas para decidir sobre su vida y participar de manera significativa en los asuntos colectivo	Diferenciar acceso a servicios vs. poder deliberativo (ejidatarios/pobladores)
Martha Nussbaum (2012)	Lista de capacidades centrales	Umbral de dignidad humana con bienes/funciones valiosas	Asegurar mínimos de educación, integridad corporal, afiliación, juego, control político	Adulthood temprana y género: riesgo de mermar educación y participación
Cultura de las necesidades	Articulación entre satisfactores (Malinowski) y capacidades (Sen/Nussbaum)	Arreglos culturales que organizan necesidades y abren/cierran capacidades	Diagnosticar desajustes y diseñar arreglos que amplíen libertades sin romper soportes culturales	Reconocer la voz de los pobladores y los no pobladores; canalizar remesas a bienes públicos; revitalización cultural

Fuente: Elaboración propia, 2025.

4.3 CAPITAL SOCIAL COMUNITARIO EN EL EJIDO AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

El capital social comunitario (CSC) constituye un elemento central para comprender cómo las comunidades rurales sostienen sus dinámicas de cooperación, organización y desarrollo humano. Según Gerónimo (2018), el CSC refiere al conjunto de redes, normas y confianzas que facilitan la acción colectiva y permiten alcanzar objetivos comunes. Este enfoque dialoga con las aportaciones de Putnam (2003), Coleman (1990), Ostrom (2000) y Durston (2000), quienes han destacado la relevancia de la confianza y la reciprocidad para la cohesión social. En el ejido AHG, el CSC se expresa en prácticas cotidianas de ayuda mutua, en la organización comunitaria y en la forma en que los actores disputan el acceso a recursos, reconocimiento y participación.

Las relaciones en la comunidad se pueden explicar cómo:

Las relaciones de confianza entre los habitantes se manifiestan principalmente en la ayuda mutua. Cuando una familia enfrenta una enfermedad, otros vecinos ofrecen apoyo económico o comparten alimentos; En casos de necesidad en la milpa, los pobladores colaboran en las labores agrícolas, recibiendo parte de la cosecha como retribución. (Laparra, 2025)

Este patrón de reciprocidad también se observa en los préstamos monetarios, en el otorgamiento de fiado y en la flexibilidad para el pago de cuotas escolares o de servicios básicos.⁹

Asimismo, en las fiestas comunitarias, los invitados no solo participan en el momento de celebración, si no, también en la preparación de alimentos y en la organización logística, y esto solo se da a los invitados con los que la familia tenga más confianza, mostrando que la cooperación se articula en espacios festivos tanto como en los productivos.

Estos vínculos de confianza, como señala Coleman (1990), son recursos intangibles que fortalecen la capacidad de la comunidad para coordinarse. En sintonía, Schutz (2004) enfatiza que un conjunto de valores compartidos sustenta el entramado de normas que regulan la vida social. En el ejido AHG, compartir alimentos, trabajo y cuidados expresa un marco de valores comunes que refuerzan la cohesión, aunque no exento de tensiones.

La organización comunitaria se articula principalmente a través del sistema de cargos: comisariado ejidal, agente municipal, comité de vigilancia y asamblea ejidal. Estos espacios son los principales foros de decisión sobre asuntos colectivos, pero el acceso a ellos está limitado casi exclusivamente a los ejidatarios.

Los pobladores y no pobladores participan marginalmente, en comités escolares o de padres de familia, aunque generalmente sin influencia decisoria.

La tabla 3 evidencia cómo el capital social comunitario en ejido AHG se distribuye de forma desigual desde el valor de su influencia directa. La asamblea ejidal (1.44), el agente (1.34), así como el municipio (1.30) concentran una mayor cantidad de poder, mientras que pobladores (0.29) y no pobladores quedan relegados a espacios de participación secundaria. Esta asimetría confirma lo que advierte Bourdieu (2001): el capital social no es un recurso neutral, sino un mecanismo de reproducción del poder. En términos de desarrollo humano, esta estructura limita la posibilidad de que todos los habitantes expandan sus libertades (Sen, 2000), pues el acceso a las decisiones colectivas no depende únicamente de la voluntad individual, sino de la posición estructural que cada actor ocupa dentro del sistema ejidal. El capital social, en este sentido, se

⁹ Este conjunto de acciones es conocido como microfinanzas populares, las cuales son servicios financieros orientados a personas de ingresos bajos o excluidos del sistema bancario formal, mediante ahorro, crédito y mecanismos adaptados, con el propósito de fomentar desarrollo económico local y acceso financiero (Martínez, 2008).

convierte en un filtro que regula quién puede ejercer ciudadanía comunitaria y quién permanece en condición subordinada.

Tabla 3. **Lista de Actores e influencia.**

Categoría	Ri
EJIDATARIO	0.8
AGENTE	1.34
ASAMBLEA	1.44
COMITE	1.16
MUNICIPIO	1.3
EXEJIDALES	1.06
POBLADORES	0.29
RELIGIÓN	0.82
EDUCACIÓN	1.09
SALUD	0.7

Fuente: Elaboración propia, 2025

Es así como, el capital social se distribuye de manera desigual: mientras los ejidatarios concentran mayores recursos de voz y reconocimiento, los demás actores comunitarios experimentan exclusión.

Bourdieu (2001) señala que el capital social es un recurso ligado a posiciones de poder, reproducido mediante el acceso diferencial a redes e instituciones. En esta lógica, la exclusión de pobladores y no pobladores de la asamblea implica que sus intereses y necesidades dependen de la mediación de los ejidatarios.

Como sostienen Corona y Pérez (2003) y Córdova (2006), las estrategias de reproducción cultural aseguran la continuidad de las jerarquías comunitarias, definiendo quién participa y en qué condiciones.

Aunque en el ejido AHG el capital social comunitario sostiene la cooperación y las prácticas de ayuda mutua, también funciona como un instrumento de control político y social. Las normas, sanciones y exclusiones no se aplican de manera neutral: responden a la posición de los actores dentro de la estructura ejidal. Los ejidatarios, por ejemplo, definen las sanciones y ejercen autoridad sobre conflictos familiares o comunitarios, mientras que mujeres, jóvenes y no pobladores carecen de mecanismos efectivos para cuestionar estas decisiones. Esta dinámica confirma lo señalado por Bourdieu (2001), quien entiende el capital social como un recurso de

dominación simbólica y material, que legitima jerarquías y asegura la continuidad de posiciones privilegiadas. El CSC, lejos de ser solo un bien colectivo, se convierte en un filtro que distingue entre ciudadanía plena y ciudadanía subordinada, determinando quién puede participar en lo público y quién queda relegado a la dependencia.

El capital social comunitario se sostiene también en mecanismos normativos. Entre los más relevantes se encuentran las multas por incumplimiento de pagos, la obligación de cooperar en faenas y el toque de queda que prohíbe salir después de las 9 de la noche, salvo para el comité de vigilancia; este último actúa en situaciones de violencia intrafamiliar, llegando a encarcelar temporalmente al agresor.

Asimismo, las normas sociales se expresan en prácticas de exclusión hacia los no pobladores, en el estigma hacia mujeres solteras o migrantes, y en la asignación de prestigio según la riqueza material o el número de tierras.

De acuerdo con Ostrom (2000), estas reglas comunitarias constituyen mecanismos de autorregulación que garantizan la sostenibilidad de los bienes comunes. No obstante, también producen desigualdades, pues los que carecen de tierras o reconocimiento ejidal tienen menor capacidad para incidir en las decisiones.

La migración internacional y nacional tiene un impacto profundo en el CSC. Las familias con migrantes suelen mejorar su poder adquisitivo gracias a las remesas, invirtiendo en construcción de viviendas, negocios de comida o transporte. Aunque la participación de los migrantes en la asamblea es indirecta, muchas veces canalizada a través de sus esposas, sus decisiones continúan influyendo en la vida comunitaria.

La migración confiere estatus social, pero también genera tensiones por la ausencia de participación directa y la percepción de abandono.

Putnam (2003) advierte que el capital social puede fragmentarse cuando los vínculos comunitarios son reemplazados por relaciones más débiles o externas. En el ejido AHG, aunque los migrantes mantienen lazos simbólicos —por ejemplo, conectándose por videollamada a las fiestas—, la falta de presencia física modifica los equilibrios de poder en la comunidad.

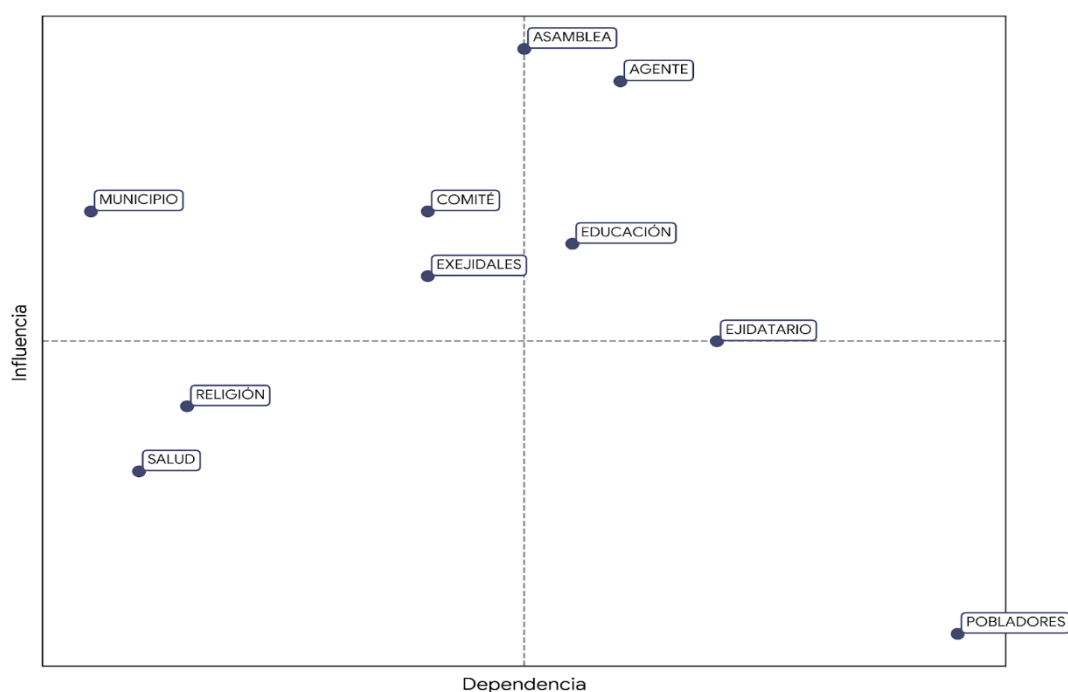
La división religiosa entre adventistas (52%) y católicos (34%) introduce un eje de conflicto en la cohesión social. Para los católicos, la reducción de fiestas religiosas significa una

pérdida cultural, mientras que para los adventistas representa una transformación positiva hacia nuevas formas de unidad.

Pese a las diferencias, los rituales, especialmente los entierros, mantienen su centralidad en la reproducción del capital social, al reforzar los lazos de solidaridad y el prestigio de las familias anfitrionas.

En la comunidad existen actores con mayor y menor acceso al capital social. Los ejidatarios poseen capital social comunitario más robusto, al concentrar voz y voto en la asamblea, para ver su influencia en la comunidad, véase la gráfica 5:

Gráfica 5. Plano de influencia y dependencia entre actores.



Fuente: Elaboración propia, 2025

El plano de influencias muestra que la comunidad opera bajo un modelo centralizado, donde los ejidatarios (asamblea ejidal) aparecen como nodos estratégicos y los migrantes o no pobladores ocupan posiciones periféricas. Políticamente, esto configura un campo de dependencias donde las decisiones fluyen de un centro con legitimidad hacia márgenes con poca capacidad de respuesta. Este patrón coincide con la crítica de Ostrom (2000) al advertir que las reglas comunitarias pueden sostener la cooperación, pero también reforzar jerarquías de acceso. En la práctica, esto significa que la confianza y la reciprocidad, aunque presentes, no son

horizontales. Tal como señala Sen (2000), la desigualdad en las capacidades reales se amplifica cuando ciertos grupos requieren de mediadores para ser escuchados., Así, el capital social en el ejido AHG no actúa como un recurso integrador universal, sino como una estructura selectiva que otorga poder a unos y dependencia a otros.

Los pobladores tienen acceso limitado a servicios y algunos comités, mientras que los no pobladores carecen de derechos plenos y dependen de otros actores para gestionar sus necesidades. El desarrollo humano, en este sentido, no se distribuye de manera equitativa, sino que se organiza jerárquicamente desde los que más poseen capital social hacia quienes cuentan con menos.

Como observa Gerónimo (2018,), el CSC debe analizarse reconociendo estas asimetrías de poder y su impacto en la capacidad de los sujetos para incidir en lo público. En este sentido, en la investigación realizada en el ejido AHG, se puede corroborar que el CSC es un recurso utilizado no solo para resolver problemas comunes, sino también actúa como diferenciador social en la toma de decisiones políticas, en los accesos sociales y en la movilidad intergrupala de la comunidad

Tabla 4. Actores comunitarios y capital social en el ejido AHG

Actor	Derechos y acceso	Capital social comunitario	Limitaciones
Ejidatarios	Participación plena en la asamblea; acceso a tierra	Alto: redes sólidas, voz en decisiones, prestigio	Sistema de cargos y obligaciones; conflictos internos
Pobladores	Acceso a servicios básicos (educación, salud, agua, luz)	Medio: cooperación en faenas, redes vecinales	Exclusión de la asamblea; poca voz política
No pobladores	Reconocidos sólo como habitantes; acceso a servicios limitados	Bajo: dependencia de otros actores	Limitados derechos en las decisiones sobre el uso de la tierra; estigmatización
Migrantes (internos/externos)	Apoyo indirecto a través de remesas y familia	Variable: estatus económico, vínculos simbólicos	Ausencia física en decisiones; conflictos por autoridad

Comités (padres, vigilantes, proyectos)	Gestión de proyectos y servicios específicos	Medio: coordinación en ámbitos concretos	Dependencia de ejidatarios; poder limitado
---	--	--	--

Fuente: Elaboración propia, 2025.

La tabla 4 permite observar cómo los derechos formales y el acceso al capital social se correlaciona de manera directa. Los ejidatarios, con voz plena en la asamblea, disponen de un capital social alto, mientras que los no pobladores, sin derechos agrarios, dependen de la mediación para acceder incluso a servicios básicos. La fragmentación aquí señalada confirma la advertencia de Putnam (2003): el capital social puede ser un recurso que fortalece la cohesión interna, pero también puede excluir y generar fracturas cuando su distribución es desigual.

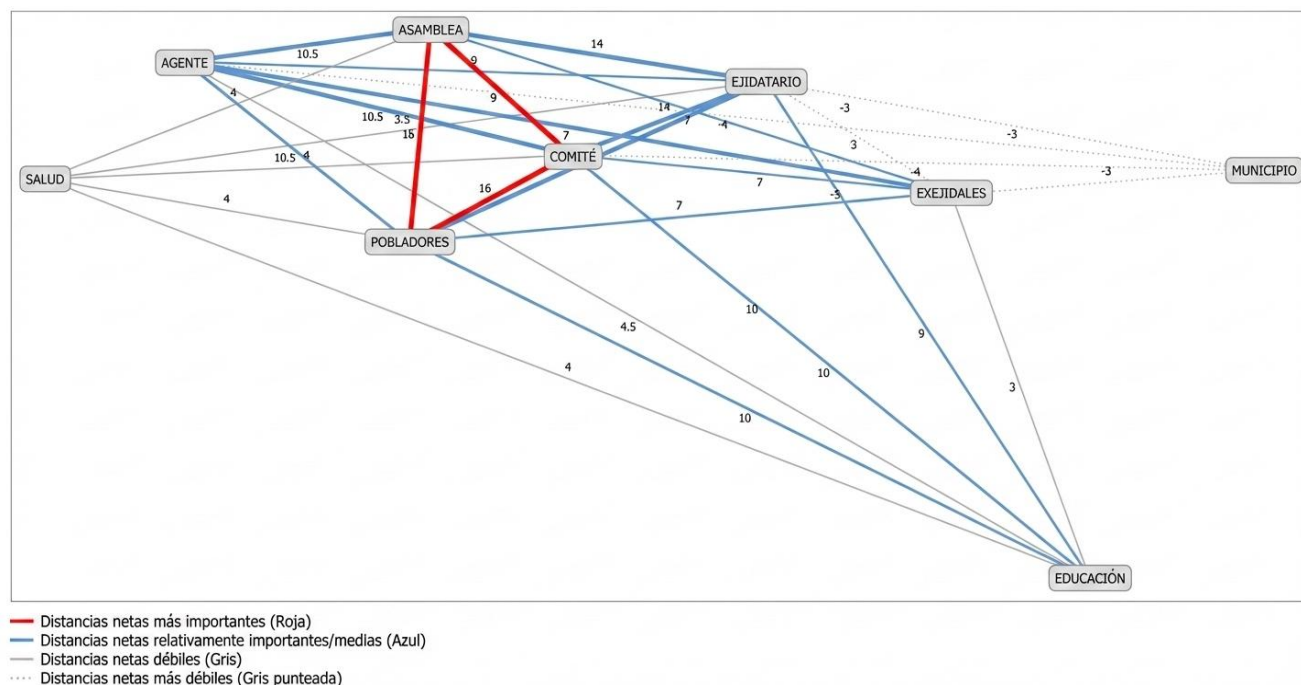
Desde la perspectiva del desarrollo humano (Sen, 2000; Nussbaum, 2012), el acceso desigual al capital social implica una diferencia sustantiva en las capacidades reales de las personas. Los ejidatarios, al tener acceso pleno a la asamblea y a las redes de prestigio, pueden ejercer capacidades políticas de agencia y deliberación. En contraste, los pobladores solo logran desarrollar capacidades básicas relacionadas con el acceso a servicios, pero sin influencia decisoria. Los no pobladores, por su parte, enfrentan una clara restricción en sus oportunidades de agencia, pues dependen de otros para mediar sus necesidades. Los migrantes, aunque obtienen una ampliación de capacidades económicas gracias a las remesas, ven reducidas sus capacidades de participación política y comunitaria. Esto evidencia que el capital social no garantiza automáticamente el desarrollo humano, sino que lo condiciona: amplía las libertades de unos mientras restringe las de otros, configurando un escenario de desarrollo humano fragmentado.

Finalmente, la identidad comunitaria se erige como el principal soporte del CSC, así lo observé al estar en la comunidad.

“Más allá de las divisiones religiosas o de estatus, el sentido de pertenencia a la comunidad se expresa en la participación en rituales, en el uso compartido de los recursos naturales y en el reconocimiento de la autoridad de la asamblea (Laparra, 2025)”.

Esta identidad actúa como un marco simbólico que articula la cooperación y la solidaridad, constituyéndose en la base para el desarrollo humano local.

Gráfica X. Redes de distancia neta entre actores en



Fuente: Elaboración propia, 2025.

El gráfico número 6, visibiliza la distancia entre actores centrales y periféricos en la toma de decisiones. Mientras los ejidatarios concentran vínculos densos, los comités escolares, de padres o de vigilancia aparecen como estructuras laterales con funciones específicas, pero con escasa influencia política. Este patrón confirma lo que Corona y Pérez (2003) llaman “estrategias de reproducción cultural”, donde las jerarquías comunitarias aseguran la continuidad de posiciones dominantes.

En términos críticos, esta fragmentación del capital social refleja un problema de gobernanza: la comunidad logra sostener cohesión básica, pero al costo de mantener a ciertos actores en condición de dependencia. Desde el enfoque del desarrollo humano, esta estructura contradice la idea de igualdad de capacidades, pues los habitantes no acceden a los mismos espacios de deliberación ni cuentan con las mismas oportunidades para definir el rumbo colectivo de la comunidad.

El sistema de cargos y la asamblea ejidal son presentados en la comunidad como espacios de decisión colectiva, pero en la práctica constituyen un modelo de gobernanza restrictiva, donde solo los ejidatarios tienen voz y voto plenos. Esta dinámica plantea preguntas críticas sobre la calidad democrática de la organización comunitaria: ¿puede hablarse de participación incluyente

cuando amplios sectores (mujeres, jóvenes, no pobladores) quedan fuera de los procesos decisorios? En el ejido AHG, estas reglas refuerzan un orden jerárquico que beneficia a quienes ya poseen tierra y reconocimiento, y deja en condición periférica a quienes carecen de ellos. El capital social, en este sentido, no es solo cohesión, sino también un campo de disputa política donde se define el acceso a derechos, el reconocimiento y las posibilidades de incidir en el desarrollo colectivo.

Para concluir este apartado, sé muestra que el capital social comunitario en el ejido AHG combina diferentes elementos de cooperación y conflicto. Las redes de confianza, la reciprocidad y las normas refuerzan la cohesión social, pero también reproducen desigualdades entre los ejidatarios, los pobladores y los no pobladores. La migración y las transformaciones religiosas y culturales reconfiguran los significados del CSC, sin anular el papel que tienen como recurso central para la vida comunitaria. El desafío consiste en ampliar la voz de los actores con menor acceso al capital social, fortaleciendo así el desarrollo humano desde una perspectiva más inclusiva.

4.4 MÁS ALLÁ DEL IDH EN EL EJIDO AMADOR HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

4.4.1 DIGNIDAD COMO FUNDAMENTO DEL DESARROLLO HUMANO

En el ejido, la dignidad aparece como uno de los ejes más profundos para comprender cómo la comunidad define su propio bienestar y desarrollo. No se trata únicamente de un valor moral o espiritual, sino de un principio organizador de las relaciones sociales y políticas. Los habitantes asocian la dignidad con el reconocimiento, la equidad en el trato y la posibilidad de participar activamente en los espacios de decisión comunitaria.

Durante las entrevistas (2023), la dignidad se mencionó frecuentemente en contextos de conflicto y de esfuerzo colectivo. Luis comentó:

“Si entonces Amador Hernández Gonzales ha sobresalido mucho ante los ejidos hay ejidos que sí, son muy grandes más que Amador, son unidos no digo que no, pero la historia de Amador no se iguala como pelamos el entronque éramos niños que cuidábamos a la mamá y los hombres todos los hombres ya adultos tenían que ir allá” (Entrevista, 2023).

Este testimonio sintetiza un sentido de dignidad vinculado con la lucha histórica por el reconocimiento, tanto frente a actores externos (instituciones públicas) como al interior de la propia comunidad (entre ejidatarios, pobladores y no pobladores).

En términos analíticos, la dignidad puede entenderse aquí como una capacidad colectiva (Sen, 2000; Nussbaum, 2012): una condición que amplía la agencia de las personas para ser escuchadas, reconocidas y consideradas. Mientras el *Índice de Desarrollo Humano* mide logros en educación, salud o ingreso, en el ejido AHG la dignidad representa una métrica invisible, pero determinante, para evaluar si las personas pueden ejercer esas capacidades sin ser objeto de exclusión o subordinación.

El pensamiento de Himanen (2017) aporta una lectura complementaria. En *Reconceptualización del desarrollo en la era global de la información*, el autor propone el desarrollo como *dignidad*, entendida como la posibilidad de que cada persona viva con sentido, respeto y participación significativa. Este enfoque amplía la visión de Sen (2000) al enfatizar que la dignidad no se otorga, sino que se construye socialmente. En el ejido AHG, esta construcción se observa en la práctica cotidiana: “*Si, pues digamos si estás en una ayuda, no hace falta que venga alguien, te dice, te habla, te da consejo, te apoyan económicamente*” (Elena, entrevista, 2025). La afirmación muestra cómo la dignidad funciona como valor normativo.

Sin embargo, el reconocimiento no es uniforme. Los pobladores y no pobladores suelen experimentar una forma limitada de dignidad pública, dado que no poseen voz en la asamblea ejidal, donde se deciden los asuntos comunes. Como expresó María: “*Siento que no aporté a la comunidad, como te digo, no soy parte de la comunidad*” (Entrevista, 2025). Este tipo de exclusión contradice la idea de desarrollo humano como proceso equitativo, y revela la tensión entre la dignidad como principio y su realización práctica.

A nivel institucional, algunos entrevistados refirieron experiencias con funcionarios de salud y educación, quienes los tratan “como si no supieran” o “como si fueran ignorantes” (Entrevista, 2025). Este trato desigual revela lo que Honneth (1997) denomina una *lucha por el reconocimiento*, donde la dignidad se convierte en el núcleo de la identidad moral y social. Para los habitantes, el respeto no depende del estatus económico, sino de la posibilidad de ser tomados en cuenta como interlocutores válidos.

La dignidad también adquiere un valor colectivo cuando se vincula con la memoria histórica de resistencia. Luis narra lo siguiente:

“*Eran alrededor de que será 15 20 personas que se iban allá se solicitó el apoyo de la comunidad vecina CNC y se rieron de nosotros. Entonces eso es historia para nosotros. En el momento en que Amador Hernández consiguió el acceso a la autopista nos dieron el entronque, CNC vino y pidió un acceso, desde entonces hemos hecho ese, eco y le digo que no va a encontrar otro igual. Tienen historia los ejidos no vamos a decir que no, todos lo tienen, pero esa lucha que Amador ha tenido no hay otro.*” (Entrevista, 2023).

En esta frase, la dignidad se traduce en agencia política y en legitimidad comunitaria. Como señala Boff (2000), la dignidad humana se realiza en la praxis: en la capacidad de transformar el mundo y no sólo de adaptarse a él.

Desde la perspectiva del desarrollo humano, estos hallazgos sugieren que la dignidad no es una categoría moral abstracta, sino un indicador relacional, cuya presencia o ausencia define los límites de la participación, la justicia y la igualdad dentro de la comunidad. La dignidad en el ejido AHG se expresa como una relación recíproca: el respeto al otro garantiza el reconocimiento de uno mismo.

A nivel teórico, este caso contribuye a repensar la noción de desarrollo humano como un proceso que debe centrar su estructura en la expansión de la dignidad relacional, no sólo en capacidades materiales o educativas. Mientras el enfoque clásico de Sen y Nussbaum se concentra en lo que las personas pueden hacer o ser, en el ejido AHG la dignidad muestra que el desarrollo también depende de cómo las personas son reconocidas en sus vínculos sociales.

La pregunta que emerge es: ¿puede haber desarrollo humano sin dignidad colectiva? La respuesta, observada en el terreno, parece negativa. En comunidades como lo son el ejido AHG, la falta de respeto, la exclusión y la desigualdad simbólica no solo afectan la convivencia, sino que reducen la agencia y fragmentan la posibilidad misma de desarrollo.

4.4.2 BIENESTAR SUBJETIVO Y FELICIDAD

El bienestar para la comunidad del ejido AHG no se define por indicadores materiales ni por acumulación de bienes, sino por una percepción colectiva de satisfacción vinculada al entorno, la familia y la estabilidad comunitaria. Durante las entrevistas, las personas expresaron que la felicidad se encuentra en “estar con la familia”, “tener comida”, “vivir en paz” y “seguir juntos como comunidad”. Como Luis narra:

“Pues, soy de aquí, nací aquí mi ombligo umbilical aquí se quedó aquí está a pesar de las transformaciones negativas que han sucedido soy feliz porque es una tierra que mi ancestro descubrieron y poblaron y soy feliz porque soy de las pocas personas que guardan celosamente eso la mera verdad amo a esta tierra como muy pocos podrían sentirse parte aquí de todo esto que hacemos le aseguro que soy el que conoce más cuevas disfrute del río en mi infancia me gusta mucho subir a la montaña, no soy cazador pero me gusta mucho ir a caminar escuchar la aves ver la sombra de la montaña es el simple hecho de levantarme por la mañana y sentir el aire y la neblina créame que me olvido un rato de mi enfermedad de mis problemas a pesar de que en la noche los tráileres retumban bien feo” (Entrevista, 2023).

Estas narrativas revelan que el bienestar se comprende como una experiencia cotidiana, basada en relaciones y en suficiencia, no en abundancia.

Desde la teoría del desarrollo humano, Amartya Sen, Joseph Stiglitz y Jean-Paul Fitoussi (2013) señalan en Medir nuestras vidas que el bienestar debe evaluarse no solo por los medios económicos, sino por la calidad de vida tal como la perciben los propios individuos. Dentro del

ejido AHG, esa percepción está determinada por el equilibrio entre las necesidades cubiertas, la armonía familiar y la vida comunitaria. A diferencia del paradigma urbano, donde la felicidad se asocia al consumo o al éxito individual, aquí se vincula con la reciprocidad y la continuidad de la comunidad.

Las personas adultas, como Elena recuerdan con frecuencia el pasado como una etapa de plenitud:

“En esos tiempos, lo que es aquí en la comunidad, son los árboles, era más bonito la comunidad, porque había muchos árboles frutales, como naranja, mandarina, ahorita ya no hay nada, sobre el río, ya tenemos poco, los árboles los tiraron, recuerdo pues que antes era más bonito, se ve hermoso pues la comunidad, pero ahorita pues, ya ha cambiado mucho” (Entrevista, 2025).

Esa memoria evidencia un bienestar asociado con la abundancia natural y la cohesión social. En contraste, los jóvenes proyectan su bienestar hacia el futuro: “Sería bueno tener una universidad aquí, más trabajos, algo que nos haga quedarnos” (Entrevista, 2023). Este desplazamiento generacional muestra que el bienestar no es estático, sino que cambia según las expectativas y condiciones de cada grupo.

El bienestar subjetivo, como explica Daniel Kahneman (2012), se compone de dos dimensiones: el bienestar evaluativo (la satisfacción general con la vida) y el bienestar experiencial (las emociones cotidianas). En la comunidad, ambos niveles se entrelazan. Los momentos de fiesta, convivencia o cooperación generan emociones positivas que fortalecen la percepción general de bienestar. Sin embargo, las carencias económicas y la falta de oportunidades laborales también generan frustración, sobre todo entre los jóvenes, como Fernanda:

“No, porque en parte tengo un proyecto de vida, por ejemplo, yo pienso estudiar o entrar a las fuerzas armadas, pues de médico militar, es lo que me llama la atención y pues la comunidad no me lo puede dar.” (Entrevista, 2025).

Estos hallazgos coinciden con estudios sobre bienestar rural en México, donde se ha demostrado que la percepción de felicidad no depende linealmente del ingreso, sino de la calidad de las relaciones sociales y del sentido de pertenencia (CONEVAL, 2022). En el ejido AHG, la vida buena se traduce en una forma de suficiencia ética: tener lo necesario y mantener la armonía con los demás.

El bienestar también está estrechamente ligado al tiempo comunitario. A diferencia de los entornos urbanos, donde la felicidad se mide en términos de productividad o entretenimiento, en la comunidad se asocia con la lentitud y la convivencia. “Después de las cuatro, los niños empiezan a salir al centro, los hombres platican, los niños juegan en el río o en el domo” (Laparra, 2025). Estos momentos no son ocio improductivo, sino espacios de reafirmación del tejido social.

En términos de Martha Nussbaum (2012), el bienestar no puede separarse de las capacidades que permiten una vida digna y plena. En el ejido AHG, estas capacidades —como

la participación, la seguridad y el afecto— se materializan en interacciones comunitarias y en prácticas de cooperación. Por ello, aunque existan carencias materiales, el bienestar se mantiene gracias a la fortaleza de los lazos sociales.

No obstante, el bienestar también tiene un reverso. Las desigualdades entre ejidatarios y pobladores, o las experiencias de discriminación hacia mujeres y no pobladores, limitan el sentido de felicidad colectiva. Fernanda comenta lo siguiente:

“No creo, porque es muy diferente, se podría decir que esta comunidad no es muy unida, porque no se ponen de acuerdo en una sola cosa, cada uno tiene una diferente opinión y no a todos nos hacen caso, pues me ha tocado vivir eso” (Entrevista, 2025).

Estas experiencias de exclusión afectan la percepción del bienestar porque interrumpen la reciprocidad que sostiene la vida comunitaria.

De esta manera, el bienestar subjetivo en el ejido AHG revela una forma de felicidad relacional, que depende más del reconocimiento mutuo que del progreso material. El desarrollo humano, en este contexto, debe comprenderse como una práctica de equilibrio: entre las necesidades satisfechas y las relaciones que otorgan sentido a la existencia.

En términos analíticos, este caso contribuye a replantear el bienestar desde una perspectiva situada. No se trata de universalizar una idea de felicidad, sino de reconocer las gramáticas locales de bienestar (Sen, 2009), aquellas que emergen del modo en que las personas organizan su vida cotidiana y definen lo que consideran valioso.

Así, el bienestar en el ejido AHG puede entenderse como una práctica de resistencia frente a los modelos que reducen el desarrollo a indicadores. Su riqueza teórica radica en mostrar que el bienestar es un acto cotidiano de reconstrucción del vínculo social, una forma de sostener la vida en común

4.4.3 Lekil kuxlejal

En el ejido AHG, el concepto de Lekil Kuxlejal —“vida buena” o “vida digna” en Tsotsil— se manifiesta menos como una palabra explícita y más como una práctica cotidiana. No se nombra constantemente, pero se vive a través de las relaciones de ayuda mutua, del cuidado de la naturaleza y de la valoración del trabajo colectivo. Esta forma de vida expresa una comprensión del desarrollo humano que no se mide en términos de crecimiento o productividad, sino de equilibrio y reciprocidad.

Durante las entrevistas (2023 - 2025), los habitantes describieron que “vivir bien” significa estar en armonía con los demás y con la naturaleza. Elena explicó: “Aquí nos ayudamos cuando alguien necesita; si uno se enferma, entre todos cooperamos. Si alguien no tiene, se le da comida o se le presta” (Entrevista, 2025). Estas prácticas encarnan una ética del cuidado y la solidaridad que se opone a la lógica individualista predominante en los modelos modernos de desarrollo.

Para Dussel (1998), la vida buena no se limita a la satisfacción de necesidades materiales, sino que implica una praxis liberadora: una forma de existencia orientada hacia la dignificación de todos los miembros de la comunidad. Desde esta perspectiva, el Lekil Kuxlejal puede entenderse como una eutopía, en el sentido que le dan los movimientos zapatistas: un lugar hacia donde se camina colectivamente, no una perfección alcanzada o algo imaginario, sino una dirección ética y política que podamos construir en la realidad. En el ejido AHG, este horizonte aparece en la forma en que las personas organizan su vida diaria y en cómo interpretan la justicia y el respeto.

Elena lo expresó con claridad: “es importante ser buena persona, la educación que nos han dado aquí en la comunidad, ser bueno con las personas, apoyarnos entre todos.” (Entrevista, 2025). La frase revela una idea de interdependencia que se traduce en una moral comunitaria: la persona vale en la medida en que se compromete con el bienestar común. Esta visión coincide con la noción dusseliana de vida en comunidad como fundamento de la ética (Dussel, 2001), donde el otro no es un medio, sino el centro de toda acción moral.

El Lekil Kuxlejal, entendido como horizonte del desarrollo humano, también guarda afinidades con la noción de capacidades de Sen (2000). Mientras Sen plantea que el desarrollo consiste en ampliar las libertades reales de las personas para vivir vidas que valoran, en el ejido AHG esa libertad se expresa en la posibilidad de mantener la reciprocidad y el equilibrio. No se trata de elegir entre opciones ilimitadas, sino de preservar las condiciones que hacen posible la vida compartida.

Las prácticas observadas —como la cooperación en la milpa, el cuidado del río y las reuniones para limpiar los caminos— constituyen manifestaciones concretas de esta vida buena.

“Mantenemos limpio el camino y el río, porque es de todos. Si se ensucia, nos afecta a todos” (Isidro, Entrevista, 2023). Este tipo de acción colectiva evidencia una racionalidad ecológica y social que se articula con lo que Gudynas (2011) llama bien vivir relacional: un paradigma donde el bienestar depende de la armonía entre las personas y su entorno.

Sin embargo, este ideal comunitario también enfrenta tensiones. La migración, el cambio religioso y la influencia de los medios han introducido nuevas aspiraciones que a veces chocan con la ética tradicional. Algunos jóvenes asocian el bienestar con tener acceso a tecnologías o empleos urbanos, desplazando el sentido del Lekil Kuxlejal hacia una visión más individualizada. “A veces los muchachos ya no quieren trabajar en la milpa, dicen que quieren dejar el estudio e irse al norte” (Isidro, entrevista, 2023). Estas transformaciones muestran que el horizonte del buen vivir no es estático: se negocia permanentemente entre generaciones y contextos.

En este sentido, el Lekil Kuxlejal en el ejido AHG puede verse como un proceso ético de negociación constante. No es un retorno romántico a un pasado idealizado, sino una búsqueda de equilibrio frente a las presiones externas. Dussel (2015) advierte que toda comunidad situada en los márgenes del sistema global está llamada a recrear su propio horizonte

de vida desde la resistencia, construyendo “desde abajo” una racionalidad distinta. El caso del ejido AHG confirma esta idea: su búsqueda de vida buena no es una utopía abstracta, sino una eutopía posible, un horizonte donde dignidad, reciprocidad y equilibrio ecológico se entrelazan en prácticas cotidianas.

A nivel teórico, este hallazgo amplía la noción de desarrollo humano al mostrar que las capacidades no se despliegan sólo en el plano individual, sino dentro de sistemas simbólicos que otorgan sentido al vivir bien. En el ejido AHG, el Lekil Kuxlejal se convierte en una *gramática ética* que orienta el desarrollo hacia la sostenibilidad moral y comunitaria, más que hacia la acumulación o el consumo.

El desafío, sin embargo, sigue abierto: ¿cómo sostener este horizonte frente a la creciente fragmentación cultural y las exigencias del mercado? ¿Cómo mantener una vida buena cuando la comunidad se enfrenta a procesos de modernización que transforman sus bases de reciprocidad?

Más que una respuesta definitiva, el Lekil Kuxlejal ofrece una dirección: un modo de pensar el desarrollo humano desde la vida compartida, la justicia relacional y la esperanza de lo común.

4.4.4 IDENTIDAD CULTURAL

En el ejido AHG, la identidad cultural no se presenta como un conjunto de símbolos fijos ni como una esencia ancestral inmutable, sino como un campo dinámico de prácticas, memorias y negociaciones. La comunidad se reconoce a sí misma más por su capacidad de organización, su historia de lucha y sus formas de cooperación que por elementos folclóricos o rituales aislados. Como mencionó un habitante: “Nosotros somos de aquí porque nos organizamos, porque luchamos juntos cuando se necesita” (Luis, entrevista, 2023).

Este testimonio muestra que la identidad se construye en torno a la acción colectiva y al sentido de pertenencia, no solo a los elementos materiales de la cultura. En los relatos de los mayores, la construcción de la carretera, las asambleas ejidales y la defensa de los recursos naturales aparecen como hitos identitarios. “Cuando luchamos por el acceso a la carretera, todos ayudamos, las mujeres cocinaban, los niños llevaban agua, mientras los hombres luchaban. Eso fue lo que nos hizo comunidad” (Luis, entrevista, 2023). Estas narrativas no solo evocan memoria, sino que reafirman una forma de ser colectiva sustentada en la cooperación.

La teoría de Guillermo Bonfil Batalla (1997) sobre el control cultural permite comprender este fenómeno. Bonfil argumenta que toda cultura se mantiene viva en la medida en que conserva el control sobre sus propios procesos simbólicos y materiales. Cuando este control se pierde, la cultura entra en crisis o se subordina a sistemas externos. En el ejido AHG, la identidad cultural se sostiene precisamente porque la comunidad mantiene el control de sus instituciones básicas —la asamblea, el sistema de cargos, las festividades—, aunque esté sujeta a presiones externas como la religión adventista, las políticas municipales o la migración.

Esta autonomía relativa del control cultural se refleja en cómo los habitantes reinterpretan las influencias externas sin perder su coherencia interna. Por ejemplo, la adopción del adventismo no significó la desaparición de la identidad local, sino su reconfiguración. “Aunque ahora somos adventistas, seguimos ayudando en las fiestas y en las cooperaciones; eso no cambia” (Entrevista, 2023). Aquí, la religión se incorpora como una nueva capa de sentido, sin reemplazar el eje comunitario del ser.

Sin embargo, el control cultural no es absoluto. Bonfil advertía que la dominación cultural se manifiesta cuando las decisiones colectivas son desplazadas por normas o instituciones ajenas. En el ejido, esto ocurre parcialmente con la educación y la salud, donde las instituciones estatales imponen modelos ajenos a la experiencia comunitaria. Isidro comentó: “A veces los maestros nos dicen cómo debemos vivir, como debemos criar a nuestros hijos, cómo si no supiéramos” (Entrevista, 2023). Este tipo de interacción evidencia los límites del control cultural frente al poder institucional.

Por otra parte, la teoría de Amartya Sen (2006) sobre las identidades múltiples complementa este análisis. Sen sostiene que la identidad no es singular ni excluyente: cada persona pertenece simultáneamente a varios grupos —familia, religión, comunidad, nación— y su agencia depende de su capacidad para elegir entre esas pertenencias. En el ejido AHG, los jóvenes, las mujeres y los migrantes encarnan esta pluralidad. Fernanda expresó: “Yo soy de aquí de la comunidad, soy estudiante; quiero seguir estudiando para ayudar a mi familia” (Entrevista, 2023). Este tipo de afirmación muestra cómo la identidad local convive con identidades emergentes vinculadas a la educación, la movilidad y el futuro.

En este contexto, la identidad cultural de la comunidad no debe entenderse como un conjunto cerrado, sino como un sistema de traducción y negociación simbólica. Los pobladores reinterpretan constantemente los valores externos para que encajen en su lógica interna. Por ejemplo, el uso de la lengua zoque, aunque cada vez más reducido, conserva una función estratégica: “Ya casi nadie lo habla, pero cuando hay proyectos lo usan, porque así los reconocen como una localidad indígena” (Laparra, 2025). Este uso instrumental revela un tipo de agencia cultural consciente, donde la identidad se moviliza políticamente.

Desde una perspectiva antropológica, el ejido AHG ofrece un ejemplo de cómo la identidad funciona como capital simbólico (Bourdieu, 2001): un recurso que otorga legitimidad y acceso a bienes colectivos. Los ejidatarios, por ejemplo, son los portadores formales de la identidad institucional —porque poseen tierra y voz en la asamblea—, mientras que los pobladores y no pobladores se posicionan en los márgenes del reconocimiento. Esta jerarquía produce desigualdades internas, pero también impulsa procesos de reivindicación: “Aunque no tenga tierra, mi familia es de aquí. Mi esposa y mis hijos nacieron aquí” (Isidro, entrevista, 2025).

La identidad, entonces, no es solo un símbolo de pertenencia, sino una práctica de reconocimiento social. En términos de desarrollo humano, su relevancia radica en que permite sostener la cohesión, definir el sentido de dignidad y establecer los límites de la justicia

comunitaria. La pérdida o fragmentación de la identidad implicaría, por tanto, una pérdida de agencia colectiva.

A nivel teórico, los hallazgos sugieren que la identidad cultural puede concebirse como una capacidad relacional y reflexiva: la posibilidad de mantener el control sobre los significados propios mientras se participa en marcos culturales más amplios. En el ejido AHG, esta capacidad se manifiesta en la adaptación constante: mantener la comunidad viva sin perder su lógica interna, incluso en medio de los cambios religiosos, tecnológicos y migratorios.

De aquí surge una pregunta clave para el desarrollo humano: ¿cómo pueden las comunidades mantener su autonomía simbólica en un entorno global cada vez más homogeneizador? La respuesta, observada en el terreno, apunta a que la identidad no se defiende solo con discursos, sino con prácticas cotidianas de cooperación, memoria y reconocimiento mutuo, que renuevan día a día el sentido de lo común.

4.4.5 AFECTIVIDAD AMBIENTAL

La relación de los habitantes del ejido AHG con su entorno natural no se limita a una interacción utilitaria o productiva, sino que se configura como una experiencia afectiva y simbólica. La naturaleza no es un recurso externo que se explota, sino un componente vital del sentido de comunidad. Como señaló Luis: “El río es parte de nosotros, ahí nos criamos, ahí nos bañamos, jugamos, y también es lo que nos daba de comer” (Entrevista, 2023).

El río, la milpa y los huertos familiares constituyen los tres núcleos de esta relación afectiva. El río no solo es un espacio físico, sino también un lugar de memoria y socialización. Los adultos mayores lo recuerdan como un sitio de abundancia, los jóvenes como un espacio de recreación y los niños como un ámbito de aprendizaje. En palabras de Elena: “Antes el río era más grande y limpio. Ahí aprendimos a nadar, ahí nos contábamos historias. Cuando uno piensa en Amador, piensa en el río” (Entrevista, 2025).

Esta relación afectiva se sostiene en prácticas de cuidado, pero también enfrenta tensiones. En varias entrevistas se mencionó la quema de basura y el deterioro de la selva como signos de un cambio en la forma de habitar el entorno. Nereida explicó: “Ya no se respeta como antes, quemamos la basura o se tiran cosas al río. Antes eso no se hacía” (Entrevista, 2023). La frase evidencia un desplazamiento en la percepción ambiental: la naturaleza deja de ser un todo común y se fragmenta en función de las necesidades inmediatas.

Para Leff (2018), la afectividad ambiental forma parte de lo que denomina racionalidad ambiental: un modo de conocer y habitar el mundo que integra la ética, la identidad y la sustentabilidad. Esta racionalidad no se basa en la explotación técnica del medio, sino en una relación simbiótica entre naturaleza y cultura. En el ejido AHG, esta racionalidad está inscrita en las prácticas comunitarias —limpieza de caminos, mantenimiento del río, uso colectivo del agua— que articulan el bienestar con el equilibrio ecológico.

La afectividad, en este contexto, puede entenderse siguiendo a Heidegger (2003) como una forma de habitar: no simplemente residir en un espacio, sino construir sentido a partir de la relación con el entorno. En su ensayo *Construir, habitar, pensar*, Heidegger plantea que el ser humano habita cuando cuida. En el ejido AHG, este cuidado se manifiesta en la organización mensual para limpiar los caminos, evitar plagas o reparar los senderos dañados. “Nos juntamos cada mes para limpiar el monte o el camino, porque si no se llena de maleza” (Luis, entrevista, 2023). Estas acciones expresan una forma de habitar que combina lo práctico y lo simbólico, el trabajo físico con la afirmación de pertenencia.

La afectividad ambiental también se manifiesta en la relación con la milpa. Cultivar no solo produce alimentos, sino que genera identidad y continuidad. Un campesino lo expresó con claridad: “La milpa es lo que nos mantiene, lo que somos, lo poco que nos da, nos da comida, si uno no siembra, no tiene futuro” (Isidro, 2023). En esta afirmación, la agricultura se entiende como un acto de arraigo, donde el trabajo con la tierra es, al mismo tiempo, un modo de sostener la existencia material y simbólica.

No obstante, estas prácticas también muestran fisuras. Los relatos sobre pérdida de fauna, deforestación y reducción de áreas de cultivo reflejan una tensión entre la tradición agroecológica y las presiones económicas. Como señaló Luis: “Ya se han ido los animales, antes se oían los monos, las aves cantar, los perros de agua, ahora ya casi no se ven” (Entrevista, 2023). Esta constatación no sólo remite a un cambio ambiental, sino a una pérdida afectiva: la desaparición del paisaje es también la pérdida de una parte de la identidad colectiva.

Desde el enfoque del desarrollo humano, la afectividad ambiental representa una dimensión relacional de las capacidades. No basta con tener acceso a recursos naturales; es necesario que exista una conexión significativa con ellos. En el ejido AHG, la relación con la naturaleza potencia capacidades como el cuidado, la cooperación y la responsabilidad intergeneracional. La pérdida de estas relaciones —por migración, descuido o presión externa— implica una reducción en la calidad del desarrollo humano, no solo en lo ecológico, sino en lo existencial.

Por ello, la afectividad ambiental puede considerarse una condición de posibilidad del desarrollo humano sostenible. No se trata sólo de conservar el medio ambiente, sino de sostener los vínculos que dan sentido a la vida en comunidad. En palabras de Leff (2018), la sustentabilidad no es técnica, sino ontológica: implica una nueva forma de ser y de habitar el mundo.

4.4.6 ESPACIO Y LUGAR

En el ejido, el espacio no es un escenario neutro donde ocurren las relaciones humanas, sino un tejido vivo de significados que articula la vida cotidiana, la organización social y la identidad comunitaria. Los lugares de encuentro —el centro de la comunidad, el domo, la cancha, el río y la tienda comunitaria— funcionan como nodos donde se reproduce la cohesión social y se actualiza el sentido de pertenencia.

Durante el trabajo de campo (2023–2025), se observó que las personas otorgan a estos lugares una carga afectiva y simbólica. Nereida mencionó: “En el domo se hacen las fiestas, ahí todos nos juntamos, también cuando hay reuniones o juntas ejidales, nos vemos ahí, es pues, el corazón de la comunidad” (Entrevista, 2023). El centro no es solo un punto geográfico, sino un espacio relacional donde se entrecruzan la memoria, la convivencia y la autoridad.

Esta relación se repite con el río, que cumple una doble función: es un recurso natural y un espacio social. Giovanni comentó: “Ahí vamos a bañarnos, a jugar, a platicar o a pensar, cuando estoy en el río me siento tranquilo” (Entrevista, 2025). Aquí, el espacio se convierte en un medio para la expresión de emociones y la búsqueda de equilibrio.

La teoría de Deleuze y Guattari (2024) permite comprender esta dinámica desde la noción de territorialización. Para estos autores, los territorios no son simplemente extensiones físicas, sino procesos mediante los cuales las comunidades crean orden y sentido. Territorializar es habitar simbólicamente un espacio, dotarlo de afectos, memorias y reglas. En el ejido AHG, la territorialización se manifiesta en las prácticas colectivas que organizan el espacio —como las asambleas, las cooperaciones y las faenas— y que le otorgan coherencia.

Cada lugar cumple una función en esta ecología social: el domo y la cancha son lugares de reunión; el río, de descanso y convivencia; la milpa, de trabajo y subsistencia; y el centro, de comunicación y encuentro. En palabras de Luis:

“El centro es para hablar, recuerdo que ante cuando las mujeres iban al centro era para buscar una pareja, el río es para descansar, quitarse este calor y jugar, la milpa nos da para comer y vivir, aquí en Amador, pareciera que todo tiene su lugar” (Entrevista, 2023).

Esta clasificación empírica evidencia un orden espacial que va más allá de lo material: un mapa de significados que estructura la experiencia del mundo. Desde una perspectiva antropológica, este orden responde a lo que Augé (1993) denominaría lugar antropológico: un espacio cargado de historia, identidad y relaciones. A diferencia de los no-lugares de la modernidad (espacios sin pertenencia ni memoria), los lugares del ejido AHG condensan los vínculos comunitarios y la historia compartida. Sin embargo, este orden está siendo reconfigurado por los procesos de cambio social.

La llegada del internet, la migración y la influencia de la modernidad han introducido nuevas formas de espacialidad. Los jóvenes mencionaron que el centro de la comunidad se ha convertido también en un espacio de conexión digital: “Ya los jóvenes van al centro para agarrar señal, ahí juegan su free fire y ven videos, los adultos pues aprovechamos para checar el face, que si tal amigo o pariente está del otro lado” (Luis, entrevista, 2023). Este testimonio muestra cómo el espacio tradicional de convivencia se mezcla con los flujos tecnológicos, generando una nueva territorialidad híbrida.

Deleuze y Guattari (2024) plantean que todo territorio está siempre en riesgo de desterritorialización, es decir, de perder sus referencias simbólicas cuando es atravesado por

fuerzas externas. En el ejido AHG, este proceso se observa en la pérdida de sentido de algunos espacios tradicionales, como la selva o ciertos caminos comunales, que han sido desplazados por nuevas prácticas urbanas o religiosas. “Antes se hacían rezos en el monte, los fundadores cazaban en el monte, pero lo respetaban, ahora ya no se hace eso ya casi no se va por allá” (Luis, entrevista, 2023).

A pesar de estas transformaciones, la comunidad conserva una capacidad de reterritorialización: reinventa el sentido del espacio a partir de las necesidades presentes. Por ejemplo, los espacios religiosos o escolares se han convertido en puntos de encuentro comunitario donde se mezclan lo espiritual, lo educativo y lo social. Esta flexibilidad espacial refleja una adaptación continua sin pérdida total de identidad.

Desde el enfoque del desarrollo humano, esta concepción del espacio implica que el bienestar no depende solo de condiciones materiales, sino del sentido de lugar. Habitar un espacio cargado de significado fortalece la pertenencia, la cooperación y la confianza. En cambio, la pérdida de lugares compartidos erosiona las relaciones y genera desarraigo.

En términos teóricos, puede decirse que el ejido AHG muestra una forma de espacialidad relacional, donde el espacio no precede a las relaciones, sino que se produce a través de ellas. Esta lógica coincide con la idea de Deleuze y Guattari de que el territorio es una composición de ritmos y afectos. Cada lugar tiene su propio ritmo: la milpa con su ciclo agrícola, el río con su temporalidad natural, y la asamblea con su tiempo social.

Por ello, más que hablar de territorio en sentido geográfico, es preciso hablar de territorio existencial: un entramado donde espacio, memoria y comunidad se co-constituyen. En el ejido AHG, este territorio se habita, se recuerda y se recrea constantemente. La comunidad no solo vive en un espacio, sino que crea su propio mundo habitable.

Este hallazgo sugiere que el desarrollo humano debe incorporar la dimensión espacial como elemento estructural, no como contexto externo. Las capacidades humanas se despliegan dentro de lugares que permiten la interacción, la confianza y el sentido de pertenencia. La pérdida de esos lugares equivale a una pérdida de humanidad.

4.4.7 TIEMPO COMUNITARIO

En el ejido, el tiempo no se concibe como una línea recta ni como un recurso que se pierde o se gana, sino como un ciclo vital en el que las actividades, los encuentros y las decisiones se entrelazan sin la presión de la cronología moderna. Esta concepción cíclica del tiempo define la manera en que la comunidad organiza su trabajo, su convivencia y su propia comprensión del desarrollo.

Durante el trabajo de campo (2023- 2025, fue frecuente escuchar frases como “aquí las cosas se hacen cuando se pueden” (Laparra 2025), o “la asamblea no se acaba hasta que se

termina lo que se tiene que decir” (Laparra, 2023). Estas expresiones revelan una temporalidad que no se rige por relojes, sino por la duración social de los acontecimientos. En una comunidad donde el ritmo de la milpa, el clima y las relaciones vecinales determinan la vida cotidiana, el tiempo no se impone: se negocia colectivamente.

Luis relató: “Nosotros no tenemos hora para acabar la asamblea, cuando todos ya hablaron, entonces termina. Si no, seguimos otro día” (Entrevista, 2025). Este testimonio muestra que la asamblea —núcleo político y moral de la comunidad— funciona bajo una temporalidad abierta, que contrasta con la lógica burocrática del Estado, en la cual el tiempo se mide en términos de productividad y eficiencia.

En esta temporalidad comunitaria, el tiempo no es un recurso escaso, sino un medio de convivencia. Lo importante no es “ahorrar tiempo”, sino “dar tiempo” a los otros para hablar, decidir o simplemente estar. Este modo de temporalidad se aproxima a lo que Martin Heidegger (2003) describe como el tiempo vivido (*Erlebniszeit*): un tiempo que emerge de la existencia misma, del habitar el mundo y no de su medición técnica.

Sin embargo, esta noción de tiempo contrasta cada vez más con la temporalidad acelerada que imponen las instituciones externas y las tecnologías digitales. Los jóvenes, por ejemplo, viven entre dos ritmos: el tiempo lento y colectivo de la comunidad, y el tiempo rápido del internet y de las redes sociales. Giovani expresó: “Aquí uno se aburre, no hay mucho que hacer después de clases, se pasa lento el tiempo..... en el teléfono uno ve cómo es la comida rápida, se nos antoja a veces tener eso aquí en la comunidad” (Entrevista, 2023).

Esta tensión entre tiempos —uno cíclico y otro lineal— configura un campo de fricción cultural. Mientras que el primero se asocia con la continuidad de la vida comunal, el segundo introduce nuevas expectativas de progreso y cambio. En este sentido, el tiempo se vuelve también un símbolo de modernidad. Tener acceso a tecnologías o participar en programas institucionales implica entrar a otra temporalidad: la del calendario oficial, las fechas de entrega y la eficiencia técnica.

Desde la teoría del desarrollo humano, Amartya Sen (2000) considera que las libertades requieren de condiciones temporales: las capacidades sólo pueden ejercerse si el tiempo de vida está disponible para ello. En el ejido AHG, la distribución del tiempo entre el trabajo, la

comunidad y la familia revela una forma de justicia temporal: todos colaboran en las faenas, en las asambleas o en los rituales, aunque el valor del tiempo no se mida en productividad, sino en presencia.

La comunidad ha logrado mantener una estructura de equilibrio entre los tiempos del trabajo agrícola, el tiempo familiar y el tiempo comunitario. Este equilibrio no es rígido, sino adaptativo. Por ejemplo, durante la temporada de cosecha, las asambleas se postergan o se reducen, mientras que en los meses de descanso se multiplican los encuentros. “Cuando hay trabajo en la milpa, casi no se junta la gente, pero cuando ya se acaba, entonces se platica más” (Entrevista, 2023).

Antropológicamente, esta organización temporal puede entenderse desde lo que Alfred Schütz (2004) llamaba el tiempo social compartido: una sincronización simbólica de experiencias que permite que las personas se comprendan mutuamente. Dentro del ejido AHG, el tiempo social se entreteje con la memoria colectiva; los relatos de los ancianos y los ritmos de la naturaleza orientan el presente.

A diferencia del tiempo capitalista, donde el valor se mide por la velocidad y la eficiencia, el tiempo comunitario prioriza la densidad relacional. Cada espera, cada conversación prolongada o cada faena compartida produce sentido. De ahí que el tiempo no se sienta como pérdida, sino como coexistencia.

Este modelo temporal desafía la concepción dominante del desarrollo humano, que suele basarse en indicadores de productividad, ingreso o educación formal. En cambio, el tiempo comunitario del ejido AHG muestra que el bienestar también se construye en la duración de las relaciones y en la posibilidad de sostener procesos sin prisa. La lentitud no es atraso, sino cuidado.

En esta perspectiva, la comunidad parece operar bajo una lógica del ritmo más que del reloj. Como señalan Deleuze y Guattari (2024), todo territorio tiene sus propios ritmos, y el habitar implica adecuarse a ellos. El ritmo del ejido AHG está marcado por el canto de las aves, los ciclos del maíz y los llamados de la asamblea; su orden temporal es una forma de habitar el mundo con sentido.

El tiempo, entonces, se convierte en un principio de organización ética: regula el trabajo, la palabra y el silencio. Las pausas son parte de la decisión. La comunidad sabe esperar, y en esa espera construye su propio futuro.

Desde una lectura más reflexiva, podríamos decir que el ejido AHG enseña una forma distinta de desarrollo: un desarrollo que no avanza en línea recta, sino que gira en espiral, donde cada ciclo se repite y transforma. Esta espiral es la gramática temporal del desarrollo humano local: se avanza volviendo al origen, se cambia recordando.

En este sentido, el tiempo comunitario no se opone al progreso, sino que redefine su ritmo y su significado. Frente a la prisa del mundo global, la comunidad ofrece una pedagogía de la espera, donde el desarrollo no es llegar antes, sino llegar juntos.

El análisis sugiere que cada dimensión estudiada aporta a la comprensión de lo humano desde ángulos distintos:

- La dignidad se manifiesta como exigencia de respeto y reconocimiento frente a actores externos (instituciones de salud, maestros, autoridades), pero también como disputa interna entre ejidatarios, pobladores y no pobladores.
- El bienestar subjetivo y la felicidad aparecen ligados a la memoria, la naturaleza y la vida cotidiana, pero también enfrentan tensiones por la precariedad económica y la falta de oportunidades para los jóvenes.
- El *lekil kuxlejal* condensa una ética de reciprocidad y cuidado mutuo, aunque se transforma con la migración y con las diferencias religiosas.
- La identidad cultural se sostiene en símbolos como la asamblea ejidal, la lengua *tsotsil* y el río, pero enfrenta el desafío de la hiperculturalidad juvenil, que combina tradiciones locales con consumos globales como el K-pop o los corridos tumbados.
- La afectividad ambiental muestra la estrecha relación entre la comunidad y su entorno, aunque marcada por contradicciones: se cuida el río y la milpa, pero también se tala la selva y se quema basura.

- El espacio y lugar revelan que los sitios de encuentro (el domo, la tienda, el río) no son meros escenarios físicos, sino nodos de sociabilidad donde se construye pertenencia y memoria.
- Finalmente, el tiempo se experimenta de manera fragmentada: mientras los mayores recuerdan la abundancia de la selva y la vida comunitaria pasada, los jóvenes aspiran a un futuro marcado por el acceso a la universidad, el internet y la migración.

Frente a esto, la pregunta no es si estas dimensiones pueden sustituir al IDH, sino cómo pueden complementarlo para ofrecer una visión más rica y situada del desarrollo humano. La lógica comunitaria invita a pensar en el desarrollo no como un destino lineal, sino como un proceso relacional, cargado de tensiones, donde el bienestar se construye desde la interacción entre personas, naturaleza, tiempo y espacio.

Como advierte Taylor (2009), las identidades requieren reconocimiento mutuo para sostenerse. En el ejido AHG, el reconocimiento no solo se juega frente al Estado, sino también al interior de la comunidad, entre quienes poseen tierra y quienes no, entre generaciones, géneros y religiones. La propuesta, entonces, es pensar el desarrollo humano como un campo de conflictos interpretativas, donde los logros y capacidades se negocian constantemente en la vida cotidiana.

Más que ofrecer una conclusión cerrada, este capítulo deja abiertas preguntas que pueden guiar futuros análisis:

- ¿Qué ocurre cuando los jóvenes ya no comparten la misma lógica comunitaria que los adultos?
- ¿Hasta qué punto la migración redefine los valores colectivos y reconfigura la identidad cultural?
- ¿La seguridad comunitaria podrá adaptarse a nuevas formas de libertad individual, o terminará debilitando la cohesión social?
- ¿El lekil kuxlejal puede sostenerse en un contexto de creciente presión económica y ambiental?

El aporte de esta mirada es proponer que el desarrollo humano no es solo un índice, sino un tejido. Y ese tejido, en el caso del ejido AHG, se arma y se desarma en torno a la dignidad, la memoria, el cuidado, el reconocimiento, la reciprocidad y la capacidad de soñar futuros distintos.

El siguiente cuadro sintetiza los principales hallazgos derivados del trabajo de campo y su articulación con referentes teóricos del desarrollo humano y las perspectivas comunitarias. Cada dimensión identifica conceptos clave observados en la vida cotidiana de la comunidad, interpretados a partir de su sentido social y simbólico. El análisis busca comprender cómo los habitantes resignifican nociones como la dignidad, el bienestar, el tiempo o el espacio, en relación con sus prácticas, vínculos y aspiraciones colectivas. Asimismo, se destacan los principales conflictos o contradicciones que emergen entre los valores comunitarios y las dinámicas externas de modernización, economía y cultura global.

Tabla 5. **Dimensiones del Desarrollo Humano en AHG**

Dimensión / Concepto clave	Síntesis de hallazgos	Propuesta de análisis y campos de tensión	Autores / Teorías relevantes
Dignidad	La dignidad no es un valor abstracto, sino una capacidad socialmente construida. Se vincula con el reconocimiento, la equidad, la participación y la memoria de lucha histórica. Sin embargo, su vivencia es desigual: existen jerarquías internas (ejidatarios, pobladores, no pobladores) y formas de desvalorización frente a actores externos.	La dignidad puede comprenderse como una categoría relacional y una métrica del desarrollo basada en la calidad de los vínculos sociales. El ideal de dignidad colectiva se enfrenta a las prácticas de exclusión interna y a la falta de reconocimiento externo, configurándose como el núcleo moral y político de la identidad comunitaria.	Sen (Capacidades), Nussbaum (Capacidades), Honneth (Reconocimiento), Boff (Praxis liberadora).
Bienestar subjetivo y felicidad	El bienestar no se define por la acumulación material, sino por la suficiencia ética: tener lo	El bienestar puede entenderse como una gramática local del buen vivir que resiste los modelos	Sen; Stiglitz & Fitoussi (Calidad de vida percibida); Kahneman (Bienestar evaluativo y experiencial);

	necesario para vivir en armonía familiar, comunitaria y natural. Se concibe como una felicidad relacional. Las generaciones mayores lo asocian con un pasado de abundancia natural, mientras los jóvenes lo proyectan hacia el futuro educativo y laboral.	hegemónicos de desarrollo centrados en el consumo. La percepción de bienestar basada en la cohesión social y el sentido de pertenencia contrasta con la frustración ante la falta de oportunidades y el individualismo emergente entre los jóvenes.	CONEVAL (Bienestar rural).
Lekil Kuxlejal (Buen vivir)	Más que un discurso, es una ética vivida que se expresa en la reciprocidad, la ayuda mutua y el equilibrio con la naturaleza. No representa un retorno al pasado, sino una eutopía en construcción colectiva. Constituye una racionalidad comunitaria y ecológica frente al individualismo moderno.	El Lekil Kuxlejal se interpreta como un paradigma alternativo de desarrollo, sustentado en la interdependencia y el cuidado. La ética comunitaria se ve desafiada por las presiones de la modernización, la migración y las aspiraciones individuales, que fragmentan la cohesión del proyecto colectivo.	Dussel (Ética de la liberación), Sen (Capacidades colectivas), Gudynas (Buen Vivir relacional).
Identidad cultural	La identidad es dinámica y performativa: se construye mediante la acción colectiva (lucha, organización) más que por símbolos estáticos. Se sostiene a través del control cultural de instituciones como la asamblea y la	La identidad funciona como capital simbólico y capacidad relacional. Opera como recurso político para la cohesión y la legitimidad, pero también puede reproducir jerarquías internas. Se enfrenta al reto de mantener el	Bonfil Batalla (Control cultural), Sen (Identidades múltiples), Bourdieu (Capital simbólico).

	reinterpretación de influencias externas (religiosas o tecnológicas).	control cultural propio frente a la homogeneización global y las identidades híbridas de las nuevas generaciones.	
Afectividad ambiental	La relación con la naturaleza es afectiva y simbólica, no utilitaria. El entorno (río, milpa, monte) constituye parte de la identidad y la memoria colectiva. El “habitar” se asocia al cuidado y al respeto por los ciclos naturales, aunque prácticas como la quema o la deforestación evidencian una ruptura afectiva con el territorio.	La afectividad ambiental debe comprenderse como una dimensión ontológica del desarrollo, donde la racionalidad ambiental articula ética, cultura y sensibilidad. La relación simbólica con el entorno entra en conflicto con presiones económicas y prácticas insostenibles, generando una pérdida afectiva y existencial.	Leff (Racionalidad ambiental), Heidegger (Construir, habitar, pensar).
Espacio y lugar	El espacio comunitario está cargado de significados. Los lugares de encuentro (domo, río, asamblea) son nodos de socialidad que configuran el territorio existencial. La globalización y la tecnología transforman los sentidos y las prácticas asociadas al espacio.	El proceso de territorialización permite analizar cómo la comunidad crea orden simbólico y sentido colectivo. La desterritorialización impuesta por dinámicas externas se enfrenta a continuos procesos de reterritorialización, donde se reinventan los lugares y sus significados.	Deleuze & Guattari (Territorialización), Augé (Lugar antropológico).

Fuente: Elaboración propia, 2025

4.5 APORTES PARA EL DESARROLLO HUMANO

4.5.1 DESARROLLO HUMANO COMO PROCESO

En el ejido el desarrollo humano no se experimenta como un objetivo definido o un conjunto de indicadores abstractos, sino como un proceso histórico y relacional. La comunidad lo entiende como una trayectoria que se ha ido construyendo en el tiempo, marcada por luchas colectivas, transformaciones generacionales y la constante influencia de la migración.

Luis recordaba con orgullo: *“Nosotros luchamos para que hubiera carretera, para que entrara el médico, para que hubiera luz. Eso fue por nuestra organización, y por eso nos tienen que respetar”* (entrevista, 2023). Esta narración muestra cómo la comunidad percibe el desarrollo no como una dádiva del Estado, sino como un logro colectivo alcanzado a través de la organización. La memoria de esas luchas es fundamental: no solo legitima las demandas actuales, sino que constituye un elemento de identidad y dignidad.

En este sentido, el desarrollo humano se vive como una continuidad entre pasado, presente y futuro. Las mujeres adultas como Elena suelen referirse al pasado como un tiempo de abundancia natural y cohesión social: *“Antes la selva era más espesa, el río más limpio, había más animales. Eso era mi infancia”* (Entrevista, 2025). Los jóvenes, por el contrario, proyectan el futuro fuera de la comunidad si no se generan nuevas oportunidades, como Fernanda: *“Queremos una universidad algo para continuar los estudios, más trabajos en la agricultura o la ganadería, mejorar el internet, como eso no hay, pues tenemos que buscar otras opciones”* (Entrevista, 2025). La comunidad se mueve, entonces, entre la nostalgia de un pasado y la aspiración de un futuro distinto, mientras el presente se configura como un espacio de negociación entre ambas visiones.

Sen (2000) recuerda que el desarrollo debe entenderse como la expansión de libertades reales. En el ejido AHG, estas libertades han sido construidas de manera paulatina: desde la gestión de servicios básicos hasta la consolidación de prácticas de solidaridad comunitaria. Sin embargo, la migración ha modificado este proceso. Quienes viajan a Estados Unidos o a ciudades como Tuxtla Gutiérrez regresan con nuevas expectativas y, en ocasiones, con recursos económicos que transforman la dinámica local. *“Mis hijos se fueron porque aquí no hay trabajo, pero cuando vienen ayudan a la casa”* (Ejidatario, Entrevista, 2025). La migración se convierte,

así, en parte del proceso de desarrollo humano: amplía capacidades materiales, pero introduce tensiones en las formas tradicionales de convivencia.

Desde una mirada antropológica, el desarrollo humano en esta comunidad puede entenderse como lo que Bonfil (1987) denominaba el México profundo: una forma de organizar la vida que resiste y se reconfigura frente a la modernidad y a los proyectos estatales. La asamblea ejidal, la lengua zoque, los rituales de paso y la memoria de las luchas son expresiones de esta continuidad cultural, que al mismo tiempo dialoga con elementos de la globalización, como el uso del internet, la educación superior o las referencias culturales juveniles (corridos tumbados, K-pop, anime).

Gerónimo (2018) ha planteado que el desarrollo comunitario debe entenderse como un proceso de mediaciones: entre lo local y lo global, lo comunitario y lo estatal, lo rural y lo urbano. En el ejido AHG, estas mediaciones son visibles en la manera en que los pobladores articulan la milpa y los huertos familiares con las aspiraciones de proyectos turísticos o con las demandas por acceso a tecnologías. El proceso de desarrollo humano aquí no es lineal, sino que transcurre entre avances, retrocesos y constantes reconfiguraciones.

El concepto de proceso también permite reconocer las desigualdades internas. Mientras los ejidatarios participan directamente en la asamblea y en las decisiones sobre el futuro de la comunidad, los pobladores y no pobladores experimentan el desarrollo de manera más pasiva, al recibir los beneficios sin poder decidir sobre ellos. Esta diferencia reproduce lo que Bourdieu (2001) llamó capital social desigual, en el que no todos poseen el mismo acceso a recursos simbólicos ni políticos.

En el ejido AHG, el desarrollo humano como proceso no puede pensarse en términos de una trayectoria lineal ni de una acumulación de indicadores, sino como una dinámica de mediaciones y reconfiguraciones. La memoria de luchas pasadas, las desigualdades internas en el acceso a la toma de decisiones, la experiencia de la migración y la aspiración juvenil hacia la educación y la tecnología, conforman un mosaico en el que se articulan múltiples temporalidades y racionalidades.

Este hallazgo aporta, en términos teóricos, una invitación a concebir el desarrollo humano como un campo procesual, en el que:

- La memoria histórica no sólo legitima demandas presentes, sino que constituye una capacidad colectiva en sí misma.
- La migración funciona como un vector ambivalente, pues amplía recursos y horizontes, pero también introduce tensiones y rupturas en la cohesión comunitaria.
- Las desigualdades internas (ejidatarios, pobladores, no pobladores) muestran que el desarrollo humano no se despliega de manera uniforme, sino que está mediado por el acceso diferencial al capital social y político.
- La proyección juvenil hacia la educación y la modernidad revela que el desarrollo humano no puede comprenderse sólo en clave de reproducción cultural, sino también de aspiración transformadora.

Así, el caso del ejido AHG permite plantear que el desarrollo humano debe analizarse como un proceso situado, donde se entrelazan luchas históricas, estructuras de poder local y horizontes de futuro. Más que una categoría normativa, el desarrollo humano se muestra como una gramática dinámica de relaciones que se negocian continuamente en la vida comunitaria.

4.5.2 DESARROLLO HUMANO COMO CONFLICTO

Si el desarrollo humano en el ejido puede entenderse como un proceso en constante construcción, ese proceso no transcurre en armonía. Por el contrario, se configura como un campo de conflicto donde coexisten proyectos, intereses y visiones de mundo que en ocasiones se complementan, pero con frecuencia entran en conflicto.

Las tensiones más evidentes emergen en torno a la estructura política de la comunidad. Los ejidatarios poseen el derecho a participar en la asamblea y decidir sobre los asuntos colectivos, mientras que los pobladores y los no pobladores quedan relegados a un papel marginal. María lo expresa con claridad: *“Me respetan como vecina, pero no tenemos voz en las decisiones. Eso es de los ejidatarios”* (entrevista, 2025). Esta diferencia marca una frontera simbólica y práctica en el acceso a los bienes comunes, donde no todos gozan de las mismas oportunidades de ejercer agencia. Bourdieu (2001) advertía que el capital social no es homogéneo: se distribuye de manera desigual y reproduce jerarquías internas. En este caso, el capital social de los ejidatarios se traduce en poder político, mientras que los demás grupos dependen de su mediación.

Otra tensión significativa atraviesa la vida religiosa. La comunidad está dividida principalmente entre adventistas (mayoría) y católicos (minoría en declive). Luis señaló: “Cada vez hay menos fiestas como antes, ya no se hacen celebraciones grandes. Eso se está perdiendo” (Entrevista, 2023). Desde la perspectiva adventista, en cambio, la transformación se percibe como positiva: “Ahora tenemos más libertad, más unión, ya no tantas borracheras” (Nereida, 2023). Aquí el desarrollo humano se vive como disputa de significados: lo que para unos es pérdida cultural, para otros es renovación espiritual. Geertz (2005) planteaba que la cultura es una red de significados compartidos, pero en este caso vemos que esos significados no son unívocos, sino que se fragmentan en interpretaciones divergentes que coexisten en tensión.

Las diferencias generacionales también intensifican, el campo de los adultos mayores valora la memoria y la cohesión, mientras que los jóvenes anhelan oportunidades que los alejan de la vida comunitaria, como Giovanni, él lo expresa bien: “Queremos trabajos, internet; aquí no hay eso” (Entrevista, 2025). Frente a ello, Isidro contrapuso: “Lo importante es cuidar el río, la milpa, eso es lo que nos da comida” (Entrevista, 2023). Hartmut Rosa (2016) explica este fenómeno como una desincronización de ritmos sociales: las generaciones no comparten el mismo horizonte temporal, lo que genera fricciones en la definición de prioridades.

Incluso dentro de la propia organización política hay tensiones por prestigio y liderazgo. Ex comisariados ejidales compiten simbólicamente para demostrar quién aportó más a la comunidad, y esas disputas erosionan la unidad colectiva. Estas luchas internas recuerdan lo que Gerónimo (2018) señala sobre la política comunitaria en México: que es un espacio atravesado por pugnas de legitimidad, donde el capital social no siempre se traduce en cooperación, sino también en competencia y exclusión.

Estas tensiones no son anomalías, sino parte constitutiva del desarrollo humano en la comunidad. Como advierte Bourdieu (2013), todo campo social es escenario de luchas simbólicas y materiales en torno a los recursos. El desarrollo humano, entonces, no se despliega en un terreno neutral, sino en un espacio donde los distintos actores —ejidatarios, pobladores, no pobladores, jóvenes, ancianos, adventistas, católicos, migrantes— negocian su lugar y sus posibilidades de vida.

En este sentido, el caso del ejido AHG permite aportar un matiz teórico: el desarrollo humano puede pensarse como un campo de conflictos socioculturales, donde las capacidades y

oportunidades no solo se amplían o restringen por factores estructurales (educación, salud, ingreso), sino también por relaciones de poder internas a la comunidad. La exclusión de no pobladores de la asamblea, la disputa entre religiones y las diferencias generacionales son ejemplos de cómo el desarrollo humano se fragmenta y reconfigura en la práctica cotidiana.

Desde esta perspectiva, el aporte central es entender que el desarrollo humano no es únicamente la expansión de libertades (Sen, 2000), sino también la capacidad de negociar y sostener la vida en un escenario de tensiones constantes. La pregunta que emerge es: ¿puede una comunidad mantener su cohesión en medio de estas tensiones, o el propio campo de disputas terminará redefiniendo el sentido del desarrollo humano en ella?

4.5.3 DESARROLLO HUMANO COMO HORIZONTE DE SENTIDO

El desarrollo humano en el ejido AHG no se limita a la satisfacción de necesidades presentes ni a la resolución de tensiones inmediatas. También se proyecta como un horizonte de sentido, es decir, como una manera en que los habitantes imaginan, desean y configuran su futuro colectivo. Este horizonte no es uniforme: se fragmenta en narrativas generacionales, en visiones de bienestar que se nutren tanto de la memoria como de las aspiraciones hacia la modernidad.

Los adultos mayores suelen proyectar el horizonte de sentido hacia el pasado, revalorizando lo que ya se ha vivido como modelo de lo que debe mantenerse. Luis relató con nostalgia:

“Antes la selva era más espesa, había naranjas, guineos, el río era muy grande, llegaba al negocio de doña Mari, estaba más limpio, había más animales, los perros de agua, serpiente, tucanes, era bellissimo, Sein, eso lo viviste cuando tu mamá trabaja acá, eso era vida, porque había respeto por la naturaleza y todos trabajábamos juntos, ahora eso ya es difícil de ver con estas generaciones” (Entrevista, 2023).

Aquí el futuro deseable se piensa como recuperación: volver a la abundancia perdida, rescatar la cohesión y el equilibrio con el entorno.

Los jóvenes, en cambio, construyen un horizonte orientado hacia adelante. Aspiran a una vida con más oportunidades educativas y laborales, aunque ello implique salir de la comunidad. Fernanda dice: “No veo mi futuro aquí, no tengo esas oportunidades” (Entrevista, 2025) y Giovanni comentó: “Aquí se siente bonito vivir, pero uno también quiere progresar,

tener sus cosas, mínimo una moto, pero aquí no hay un trabajo seguro” (Entrevista, 2025). En estos testimonios, el horizonte no es recuperación, sino transformación: un futuro distinto al presente comunitario, marcado por movilidad social y acceso a bienes modernos.

Este contraste muestra que el desarrollo humano no es un punto de llegada único, sino una pluralidad de horizontes que conviven en tensión. Taylor (2009) ha planteado que la vida humana está orientada por marcos de sentido que dan valor a nuestras acciones. En el ejido AHG, los ancianos y jóvenes comparten un marco común —la comunidad como referencia—, pero lo orientan en direcciones distintas: unos hacia la preservación, otros hacia la transformación.

La migración aparece como elemento central en esta configuración de horizontes. Para quienes migran, el horizonte se vincula con la posibilidad de mejorar económicamente, aunque implique dejar atrás la vida comunitaria. Sin embargo, al regresar, sus expectativas transforman las aspiraciones locales. “Mis hijos se van cada seis meses porque aquí no hay trabajo, pero cuando regresan intentan ayudar a la casa, no sé, a veces están triste porque extrañan sus tierras y otras enojados porque no hay mucho que hacer en la comunidad” (Ejidatario, entrevista, 2025). La migración funciona, entonces, como un puente: conecta la comunidad con horizontes globales, resignificando lo que se espera de la vida local.

Sen (2000) insistía en que el desarrollo debe entenderse como la expansión de capacidades para vivir la vida que se valora. En este sentido, el horizonte de sentido en el ejido no es solo lo que los habitantes desean, sino también la medida de las capacidades reales para alcanzarlo. La universidad, el internet o el empleo estable son horizontes valorados, pero no plenamente disponibles. Aquí se abre la brecha entre deseo y posibilidad, que constituye una de las tensiones centrales del desarrollo humano.

Rosa (2016) ofrece otra clave para entender este horizonte: la resonancia. El desarrollo humano no es solo acceso a recursos, sino capacidad de establecer relaciones significativas con el mundo. En los testimonios, como el de Elena, el río, la milpa y la comunidad siguen siendo referentes de resonancia: lugares donde la vida cobra sentido. “*En el río todos hemos jugado, convivido. Es parte de nuestra vida. Cuando uno piensa en la comunidad, piensa en el río*” (entrevista, 2023). Sin embargo, esa resonancia coexiste con el deseo de expandir horizontes hacia otros mundos: la universidad, la ciudad, la migración.

Este análisis permite formular un aporte teórico: el desarrollo humano puede pensarse como un horizonte plural de sentido, donde distintas generaciones construyen visiones de futuro que no siempre son compatibles, pero que coexisten y se influyen mutuamente. En el ejido, el horizonte se articula entre memoria (adultos mayores), transformación (jóvenes) y mediación global (migrantes). Esta pluralidad no debilita la noción de desarrollo humano; al contrario, la enriquece al mostrarla como un proceso abierto, inacabado y en constante negociación.

La pregunta que emerge es si estos horizontes podrán articularse en un proyecto común, o si la fragmentación generacional terminará debilitando la cohesión comunitaria. En otras palabras: ¿puede el desarrollo humano sostenerse como horizonte compartido cuando las visiones del futuro apuntan en direcciones distintas?

4.5.4 DESARROLLO HUMANO COMO LÓGICA COMUNITARIA

Para el ejido AHG, el desarrollo humano no puede entenderse de manera individual ni reducida a indicadores como ingreso o escolaridad. Se construye sobre lo que los habitantes llaman “vivir en comunidad”, una forma de organizar la vida cotidiana a partir de acuerdos colectivos, cooperación mutua y una fuerte dimensión simbólica ligada a la identidad local. Esta forma de ordenar lo social puede pensarse como una lógica comunitaria del desarrollo humano, distinta a la lógica estatal o de mercado.

Las entrevistas muestran cómo la vida comunitaria se articula en torno a prácticas de ayuda mutua. Nereida lo resumió así:

“Aquí, si alguien necesita, todos ayudamos. Si es en la milpa, se va en grupo, y luego se comparte lo que se cosechó o se invita a una comida. Si alguien está enfermo, entre todos lo apoyamos con lo que se pueda” (Entrevista, 2023).

Esta dinámica no solo cubre necesidades inmediatas, sino que crea vínculos de confianza, que son el verdadero sostén del capital social.

Bourdieu (2001) definió el capital social como la suma de recursos reales o potenciales vinculados a redes de relaciones. En el ejido, esas redes no son un recurso accesorio, sino la condición misma de posibilidad del desarrollo humano. Tener acceso a la asamblea ejidal, recibir apoyo en un conflicto o ser invitado a una fiesta son manifestaciones de pertenencia, y esa pertenencia abre puertas a bienes y servicios colectivos. Por el contrario, quienes quedan fuera

de esa lógica —los “no pobladores”, las mujeres sin cargo, los jóvenes sin voz en la asamblea— experimentan exclusión y menor capacidad de agencia.

La asamblea ejidal es el espacio privilegiado de esta lógica. Como señaló Isidro: “Ahí se ve quién manda, quién propone, y entre todos se decide. Aunque a veces no estamos todos de acuerdo, es lo que vale” (Entrevista, 2023). En términos de Alfred Schutz (2015), la asamblea constituye una gramática de valores compartidos: un conjunto de significados que organiza lo que la comunidad reconoce como legítimo y válido. No es solo un espacio de decisiones, sino un marco de interpretación colectiva que define lo que cuenta como desarrollo.

Gerónimo (2018) ha mostrado que las políticas públicas en México a menudo fallan porque no dialogan con estas lógicas comunitarias, imponiendo criterios externos que no corresponden a la manera en que las comunidades se organizan. Dentro del ejido, la lógica comunitaria es el filtro por el cual se aceptan, negocian o rechazan los proyectos externos. Así, lo comunitario no es un obstáculo al desarrollo, sino la base sobre la cual este se redefine.

La reproducción cultural juega un papel clave en esta lógica. Siguiendo a Corona y Pérez (2003), y Córdova (2006), la comunidad reproduce sus estructuras de poder y prestigio a través de prácticas cotidianas: el sistema de cargos, la organización de fiestas, la transmisión de la lengua y la valoración de los comisariados ejidales. Estas prácticas refuerzan jerarquías, pero también generan cohesión, garantizando continuidad al tejido comunitario.

El desarrollo humano, visto desde esta lógica, no es lineal ni universal. Es un proceso situado, donde la identidad comunitaria actúa como núcleo articulador. Luis lo expresa claramente: “No quiero perder lo que somos. Sí quiero ver mejor a la comunidad, que crezca, que tenga de todo, tener más cosas, pero sin dejar de ser comunidad” (Entrevista, 2025). Esta afirmación sintetiza cómo lo comunitario opera como límite y horizonte: abre posibilidades de mejora, pero marca fronteras frente a modelos externos que amenazan con diluir la identidad.

Autores como Bonfil (1987) y Warman (1988) ya habían advertido que la comunidad campesina mexicana no es un rezago del pasado, sino una forma activa de organización que resiste adapta e innova frente a las presiones externas. En el ejido, esta intuición se confirma: la lógica comunitaria no es mero residuo, sino matriz viva que redefine el desarrollo humano en clave propia.

De esta reflexión puede derivarse un aporte teórico: el desarrollo humano, en contextos como el ejido AHG, debe entenderse como una lógica comunitaria de organización de capacidades, donde el acceso a derechos y oportunidades no depende únicamente del individuo, sino de su posición y reconocimiento dentro de la red comunitaria. Esta lógica reconfigura el marco de Sen (2000), pues muestra que las capacidades no se expanden en aislamiento, sino en entramados colectivos que las habilitan o limitan.

La pregunta que queda abierta es cómo dialogar esta lógica comunitaria con las exigencias de políticas públicas y marcos globales de desarrollo. ¿Puede el Estado reconocer y fortalecer estas formas locales de organizar la vida, sin desarticularlas? ¿Hasta qué punto la lógica comunitaria puede sostenerse frente a la migración, la globalización y las tensiones internas?

Los hallazgos en el ejido muestran que el desarrollo humano no puede reducirse a un índice cuantitativo ni a un listado de indicadores universales. Más bien, se configura como una trama de procesos históricos, tensiones sociales, horizontes de sentido y lógicas comunitarias. Cada dimensión explorada —proceso, campo de conflictos, horizonte de sentido y lógica comunitaria— aporta un fragmento para comprender cómo se construye el desarrollo humano en contextos rurales indígenas.

En primer lugar, pensar el desarrollo humano como proceso implica reconocer su carácter histórico y situado. La comunidad no parte de cero: arrastra memorias de luchas por tierra, infraestructura y servicios, que se sedimentan como capacidades colectivas. Estas memorias no solo legitiman demandas presentes, sino que constituyen una forma de agencia en sí mismas (Sen, 2000).

En segundo lugar, el campo de los conflictos evidencia que el desarrollo humano no se distribuye homogéneamente. Existen conflictos entre ejidatarios, pobladores y no pobladores; entre católicos y adventistas; entre jóvenes y adultos. Estas tensiones no anulan la vida comunitaria, pero marcan límites en la distribución del capital social, los derechos y las oportunidades. Siguiendo a Bourdieu (2013), puede decirse que el acceso al desarrollo humano está mediado por la posición que cada actor ocupa en las estructuras comunitarias de poder y prestigio.

En tercer lugar, el horizonte de sentido muestra cómo los imaginarios del futuro conviven con los recuerdos del pasado. Los ancianos evocan la selva, el río y la cohesión de antaño, mientras los jóvenes aspiran a universidades, internet y empleos fuera de la comunidad. Esta coexistencia no es una contradicción, sino una pluralidad de temporalidades que amplían el marco de lo que se entiende como “desarrollo”. Aquí, la noción de identidad cultural (Geertz, 2005; Taylor, 2006) aparece no como algo fijo, sino como un recurso dinámico que orienta y da legitimidad a los proyectos colectivos.

Finalmente, la lógica comunitaria resalta que el desarrollo humano en el ejido AHG no es individual, sino relacional. Se organiza alrededor de la asamblea, de las redes de ayuda mutua, de las fiestas y de los rituales que marcan pertenencia. Lo comunitario opera como matriz de reproducción cultural (Corona & Pérez, 2003; Córdova, 2006), pero también como horizonte normativo: lo que vale es lo que se decide y comparte en común.

Estos hallazgos permiten proponer un aporte conceptual: el desarrollo humano en contextos como el ejido AHG puede entenderse como una lógica comunitaria de capacidades. Esto significa que las oportunidades reales de las personas no dependen sólo de recursos materiales o derechos individuales, sino de su pertenencia, reconocimiento y posición dentro de la red comunitaria. La comunidad no es un obstáculo al desarrollo, sino su condición de posibilidad.

De este modo, el análisis abre varias preguntas:

- ¿Hasta qué punto las políticas públicas pueden reconocer y fortalecer estas lógicas comunitarias sin desarticularlas?
- ¿Cómo sostener el capital social en un escenario de migración creciente y tensiones internas?
- ¿Qué sucede cuando las aspiraciones juveniles hacia la modernidad entran en conflicto con las formas tradicionales de cohesión?
- ¿Puede el desarrollo humano global aprender de estas experiencias para reformularse como proceso relacional más que individual?

Estas preguntas no buscan clausurar el análisis, sino abrir caminos de reflexión. El ejido, en su complejidad, muestra que el desarrollo humano no es un destino fijo ni un conjunto de metas predeterminadas, sino un entramado de relaciones y sentidos en constante negociación.

Tabla 6. Dimensiones del desarrollo humano comunitario en el ejido AHG

Dimensión	Evidencia empírica (entrevistas, 2023–2025)	Aporte teórico	Implicaciones para el desarrollo humano
Proceso	Luchas por carretera, servicios; organización comunitaria; migración como recurso y tensión.	Sen (2000): capacidades como trayectorias históricas.	El desarrollo humano es acumulativo y situado, no universal.
Campo de conflictos	Exclusión de no pobladores; división religiosa; disputas entre jóvenes y adultos.	Bourdieu (2001): capital social y poder relacional.	El desarrollo humano depende de la posición en estructuras comunitarias.
Horizonte de sentido	Ancianos evocan naturaleza y cohesión; jóvenes aspiran a universidad, internet, empleos.	Geertz (2005), Taylor (2009): identidad como horizonte de reconocimiento.	El desarrollo humano articula pasado y futuro en horizontes múltiples.
Lógica comunitaria	Ayuda mutua, asamblea, fiestas, rituales, prestigio de cargos.	Schutz (2015); Corona & Pérez (2003); Córdova (2006).	El desarrollo humano es relacional, definido por pertenencia y reconocimiento.

Fuente: Elaboración propia, 2025

CONCLUSIONES

La presente investigación tuvo como propósito analizar e interpretar los elementos sociales, culturales, económicos y ambientales que configuran los procesos de Desarrollo Humano en el ejido Amador Hernández González. Desde un enfoque cualitativo y situado, se buscó comprender cómo las prácticas, las relaciones y las tensiones cotidianas configuran modos propios de bienestar, dignidad y vida buena, que escapan a las mediciones estandarizadas del Índice de Desarrollo Humano (IDH). Este estudio mostró que, en contextos rurales como el del ejido, el desarrollo no puede reducirse a un ideal homogéneo, ni a una meta abstracta, sino que se construye desde la vida diaria, las condiciones materiales y las estructuras sociales que determinan las posibilidades reales de las personas.

El resultado central de esta investigación es la identificación de una lógica comunitaria del desarrollo, entendida como la forma en que los habitantes del ejido conciben, practican y disputan el bienestar. Esta lógica se compone de cuatro dimensiones: relacional, histórica, contenciosa y proyectiva. En la dimensión relacional, el bienestar no se entiende como algo individual, sino como parte de las relaciones de cooperación, reconocimiento y reciprocidad que sostienen la vida cotidiana. Sin embargo, dichas relaciones no son siempre armónicas ni equitativas: los vínculos comunitarios presentan jerarquías, exclusiones y conflictos internos, especialmente entre ejidatarios, pobladores y no pobladores. La ayuda mutua, aunque es un valor reconocido, se distribuye de forma desigual y tiende a concentrarse en los grupos con mayor poder o reconocimiento social.

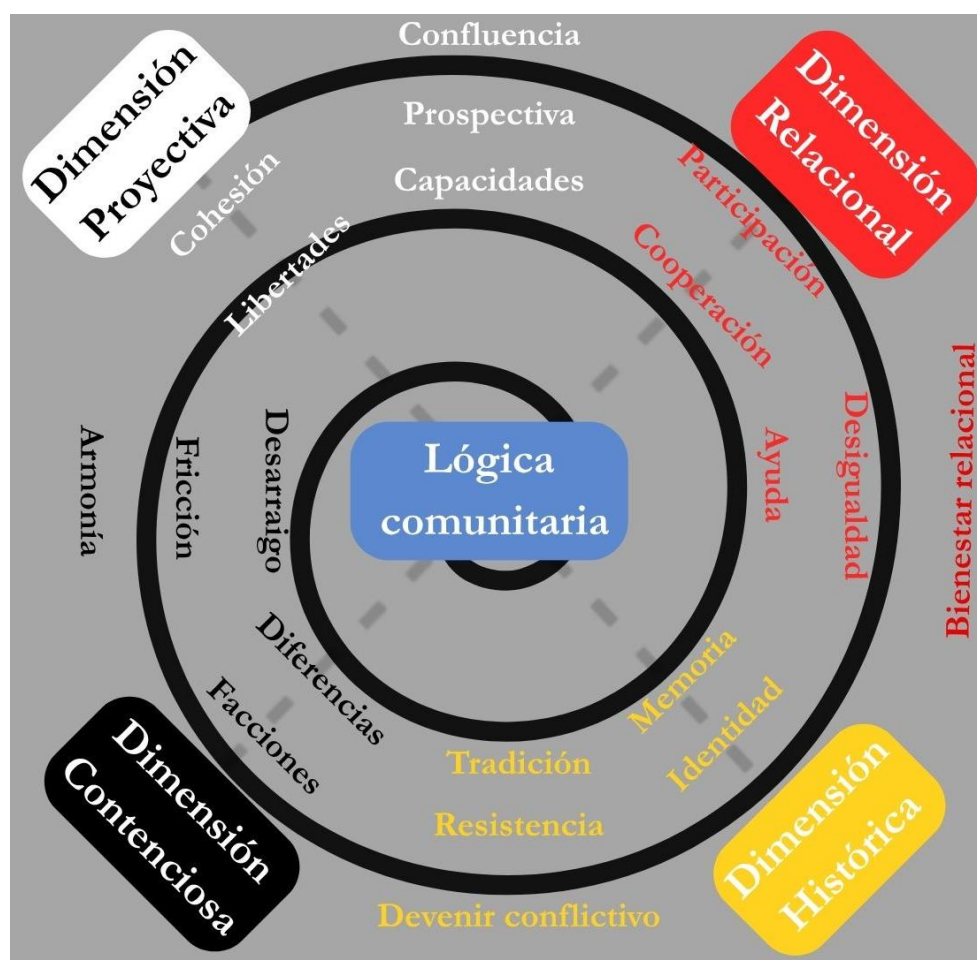
La dimensión histórica evidencia que la comunidad construye su identidad colectiva a partir de un conjunto de luchas compartidas: la apertura de la carretera, la electrificación, el acceso a servicios de salud o la defensa de la tierra. Estos hitos, transmitidos en la memoria colectiva, operan como un capital simbólico que legitima a ciertos actores y genera sentido de pertenencia. Sin embargo, este mismo capital histórico puede ser utilizado para reforzar desigualdades internas, ya que quienes participaron en las luchas fundacionales —principalmente los ejidatarios de segunda generación— conservan privilegios políticos y de representación, limitando la voz de los demás sectores.

En su dimensión contenciosa, el desarrollo aparece como un campo de conflicto permanente. La comunidad no constituye una unidad homogénea, sino un entramado de intereses cruzados, disputas religiosas y diferencias generacionales. Las fracturas entre católicos y adventistas han modificado los espacios y las formas de convivencia; los jóvenes, por su parte, expresan deseos de movilidad social y modernización que entran en conflicto con las expectativas de los adultos mayores. Asimismo, la desigualdad en el acceso a la tierra y la toma de decisiones reproduce divisiones que dificultan los acuerdos colectivos. Estas tensiones no anulan la vida comunitaria, pero sí muestran que el desarrollo local se construye entre negociaciones, resistencias y límites.

Finalmente, la dimensión proyectiva del desarrollo revela la coexistencia de horizontes diversos. Mientras los adultos mayores aspiran a recuperar la estabilidad y cohesión social del pasado, los jóvenes imaginan un futuro ligado a la educación superior, la tecnología y el trabajo fuera de la comunidad. Esta divergencia generacional muestra que el desarrollo es también una disputa por el sentido del porvenir y por el tipo de comunidad que se desea construir.

Estas dimensiones permiten proponer el concepto de lógica comunitaria de capacidades, inspirado en el enfoque de Amartya Sen (2000). En el ejido, las libertades reales de las personas no dependen únicamente de los recursos materiales, sino de su posición, reconocimiento y participación dentro del entramado social. La comunidad, en este sentido, no es un simple contexto, sino la condición de posibilidad del desarrollo. No obstante, esta lógica comunitaria se encuentra tensionada por la desigualdad interna, la fragilidad institucional y la fragmentación social, factores que limitan la expansión de capacidades para amplios sectores de la población.

Figura 8. Dimensiones de la lógica comunitaria en AHG



Fuente: Elaboración propia, 2025

El análisis cultural mostró que la cultura en el ejido AHG no es un conjunto fijo de tradiciones, sino un campo dinámico donde se negocian las condiciones de la vida buena. La adopción de la religión adventista, la disminución del uso de las lenguas originarias y los procesos migratorios han transformado profundamente las prácticas culturales, los roles de género y las formas de organización. A partir de estos hallazgos, se propuso el concepto de cultura de las necesidades, que articula la visión funcional de Malinowski (1986) con el enfoque de capacidades de Sen (2000) y Nussbaum (2012). Esta categoría permite analizar cómo las instituciones culturales locales —como el ejido, el sistema de cargos o la familia— actúan simultáneamente como satisfactores de necesidades y como límites a las capacidades humanas. Por ejemplo, el ejido garantiza acceso a la tierra, pero excluye de la toma de decisiones a quienes no poseen derechos agrarios; la religión ofrece redes de apoyo, pero también impone restricciones morales; y la familia brinda protección, aunque puede reforzar roles de género que limitan la autonomía de las mujeres jóvenes.

Desde esta mirada, el desarrollo humano en el ejido AHG puede entenderse como una búsqueda inacabada de equilibrio entre libertad, pertenencia y dignidad. El bienestar no se alcanza mediante la acumulación de bienes, sino a través de la posibilidad de decidir sobre la propia vida dentro de un marco social que, aunque contiene prácticas de apoyo mutuo, también reproduce exclusiones.

En este contexto, la investigación identifica varios desafíos estructurales que deben ser considerados en cualquier propuesta de política pública o acción institucional. En primer lugar, la fragmentación comunitaria limita la posibilidad de proyectos colectivos amplios. Las divisiones internas —por afiliación religiosa, generación o estatus ejidal— obstaculizan la cooperación y debilitan el capital social. Por tanto, es poco realista pensar en estrategias basadas en una unidad comunitaria plena. Las intervenciones deben reconocer la pluralidad de actores y trabajar a partir de redes locales específicas, respetando los liderazgos existentes, pero evitando su cooptación.

En segundo lugar, la desigualdad económica continúa siendo un obstáculo central. La migración, aunque provee ingresos a corto plazo, ha provocado una dependencia externa y una ruptura en las relaciones familiares y comunitarias. Muchos hogares viven del dinero que envían los migrantes, pero esa economía no se traduce en inversión colectiva ni en desarrollo sostenible. En lugar de romantizar las remesas como motor de progreso, se debe reconocer su fragilidad y promover alternativas locales de ingreso. Pequeños proyectos productivos, cooperativas de mujeres, huertos familiares o talleres de carpintería, costura y herbolaria podrían ofrecer opciones económicas mínimas pero sostenibles, articuladas con saberes locales.

Otro desafío fundamental es el futuro de los jóvenes. La falta de espacios educativos y recreativos adecuados ha generado desmotivación, deserción escolar y, en algunos casos, conductas de riesgo. Los jóvenes sienten que no tienen futuro dentro de la comunidad, pero tampoco cuentan con herramientas suficientes para insertarse fuera de ella. Ante esta realidad, una política educativa realista debería centrarse en la creación de espacios de formación técnica,

artística y deportiva adaptados a las condiciones locales. Pequeños talleres de música, pintura, carpintería, reparación eléctrica o agricultura sustentable pueden ofrecer una formación práctica que vincule la educación con la vida cotidiana. Además, la habilitación de espacios comunitarios seguros —cancha, casa de cultura o salón comunal— permitiría fortalecer el sentido de pertenencia y reducir el ocio improductivo.

El sistema educativo formal requiere también un enfoque más flexible y contextualizado. Programas de educación a distancia, asesorías presenciales periódicas y becas de manutención podrían ofrecer una oportunidad real para que los jóvenes continúen sus estudios sin abandonar sus responsabilidades familiares. Este tipo de estrategias no requieren grandes inversiones, sino coordinación interinstitucional entre el gobierno municipal, las universidades estatales y la comunidad.

En cuanto a la vida social y política, es urgente fortalecer los canales de participación más allá del núcleo ejidal. Actualmente, amplios sectores —especialmente mujeres, jóvenes y pobladores sin tierra— quedan excluidos de la toma de decisiones. Un desarrollo humano inclusivo implica reconocer estas voces. La creación de comités de participación por áreas (salud, educación, medio ambiente, cultura) podría permitir que estos grupos contribuyan de manera gradual a la gestión local, sin desafiar directamente la estructura ejidal. Este tipo de mecanismos contribuirían a democratizar la vida comunitaria y a reconstruir la confianza colectiva.

La afectividad ambiental, observada en las prácticas de cuidado de la tierra y uso del agua, constituye otro eje relevante. Aunque existe un conocimiento local sobre el manejo de recursos, la deforestación y la contaminación del río son problemas crecientes. La comunidad no cuenta con infraestructura para el manejo de residuos ni con estrategias de educación ambiental. Iniciativas básicas, como campañas de reforestación, talleres sobre compostaje o separación de basura, podrían generar conciencia sin requerir grandes recursos. En este sentido, el acompañamiento técnico de instituciones académicas o de organizaciones civiles sería una forma viable y de bajo costo para fortalecer la gestión ambiental local.

En conjunto, estas recomendaciones apuntan hacia un modelo de política pública de bajo costo, alta pertinencia y arraigo territorial, basado en tres principios: (1) reconocimiento de la diversidad interna de la comunidad, (2) fortalecimiento de capacidades locales, y (3) acompañamiento sostenido en lugar de intervenciones pasajeras. No se trata de imponer modelos de desarrollo, sino de construir condiciones mínimas que permitan a las personas ampliar sus capacidades en su propio contexto.

La experiencia del ejido AHG demuestra que el Desarrollo Humano no es un proceso lineal ni homogéneo, sino un campo de conflictos, negociaciones y resistencias. A pesar de las carencias materiales, la comunidad conserva recursos simbólicos y relacionales que pueden sostener su bienestar, siempre que se fortalezcan con políticas sensibles a la realidad local. Al mismo tiempo, las desigualdades, la fragmentación social y la falta de oportunidades siguen

siendo factores que obstaculizan el desarrollo pleno. Reconocer esta complejidad es un paso esencial para evitar visiones idealizadas o intervenciones simplistas.

El desarrollo humano en el ejido no se reveló como un concepto lineal ni un estado logrado, sino como un proceso que se construye y se disputa en lo cotidiano, dentro de relaciones sociales específicas y con recursos que la propia comunidad hace posibles. Si bien el recorrido teórico y contextual presentado en los primeros capítulos permitió perfilar al desarrollo humano como un horizonte armónico —nutrido por discusiones históricas, comunitarias y culturales que parecían converger en un mismo sentido de bienestar—, fue al arribar a los resultados empíricos donde esa narrativa se encontró con la densidad de la realidad, mostrando que la comunidad también se organiza desde fricciones, desigualdades, interpretaciones divergentes del bienestar y tensiones en la toma de decisiones. Esto permitió comprender que esa transición no representó una contradicción, sino un aprendizaje epistemológico: la teoría sostuvo la pregunta, pero el territorio mostró las condiciones para reinterpretarla.

En este sentido, y como aporte sintético-conceptual de la investigación realizada en el Ejido Amador Hernández González, se propone la siguiente fórmula interpretativa del desarrollo humano situado, inspirada en expresiones de síntesis teórica utilizadas en sociología para articular la práctica social, pero construida a partir de los hallazgos empíricos y del diálogo crítico con distintos autores:

$$DH = Cv + (Cs + Rl) \cdot A - Tc$$

Es importante precisar que esta formulación constituye una creación analítica propia, resultado de una articulación situada de enfoques que no necesariamente dialogan de manera directa en el plano teórico, pero que en la realidad comunitaria observada sí se entrecruzan y operan de forma simultánea. La fórmula no busca imponer coherencia conceptual entre autores, sino nombrar una lógica práctica del desarrollo humano tal como se manifiesta en el territorio, reconociendo su carácter relacional, histórico y conflictivo.

En este marco, Cv (Condiciones de vida) representa la base material que posibilita el bienestar comunitario: acceso a la salud, la educación, los medios económicos y las prácticas culturales que sostienen la vida cotidiana. Este componente dialoga con el enfoque de capacidades propuesto por Nussbaum (2012), en tanto subraya que el desarrollo humano requiere condiciones mínimas para que las personas puedan desplegar sus capacidades en contextos concretos. No obstante, en el análisis, dichas condiciones no se presentan como garantías universales, sino como realidades históricas y desigualmente distribuidas, sujetas a los arreglos internos de la comunidad.

Por su parte, Cs (Capital social) simboliza la dimensión relacional que atraviesa de forma transversal los hallazgos de esta investigación: la confianza, la reciprocidad, la cooperación, la solidaridad y las redes de apoyo que hacen posible la vida en común. Este componente se nutre de aportes clásicos como los de Bourdieu (2012), así como de lecturas comunitarias cercanas a

Ostrom (2000) y a planteamientos latinoamericanos sobre organización social y desarrollo humano, como los de Gerónimo (2018). En conjunto, estos enfoques permiten comprender que el capital social no es solo un recurso acumulable, sino una fuerza relacional activa, producida y reproducida en la interacción cotidiana.

En estrecha relación con lo anterior, RL (Recursos locales) refiere a los bienes y activos propios del territorio que emergieron en el análisis como elementos fundacionales del desarrollo humano: los saberes comunitarios, la tierra como medio de subsistencia, los oficios, el sentido de pertenencia y las prácticas organizativas que permiten a la comunidad responder a sus necesidades desde lo propio. Este componente se apoya especialmente en los aportes de Ostrom (2000) sobre la gestión colectiva de recursos, permitiendo comprender que el desarrollo no depende únicamente de factores externos, sino de la capacidad comunitaria para gobernar y significar sus propios bienes.

El término A (Agencia y acuerdos entre actores) representa la capacidad de la comunidad —particularmente de los ejidatarios y de la asamblea ejidal— para influir, dialogar, decidir y construir rutas compartidas. Este elemento remite a una dimensión política interna del desarrollo humano, donde el bienestar no se produce sin negociación ni sin acción colectiva. En este sentido, la noción de agencia dialoga con enfoques contemporáneos como los de Rosa (2019), al entender la acción comunitaria no solo como decisión instrumental, sino como una relación viva entre sujetos, territorio y estructuras que habilitan o limitan la resonancia social.

Finalmente, Tc (Tensiones comunitarias) representa el componente que introduce una lectura no idealizada del desarrollo humano. Inspirado en el análisis de Castells (2009) sobre conflicto, poder y organización social, este término engloba las desigualdades percibidas, los desacuerdos, las fricciones entre actores o grupos y las dificultades de coordinación colectiva. Las tensiones no anulan el desarrollo humano, pero sí lo complejizan, ralentizan o reconfiguran, dependiendo de la capacidad comunitaria para tramitarlas de manera colectiva.

A partir de esta expresión simbólica, se propone que $(CS + RL) \cdot A$ constituye el núcleo más potente del desarrollo humano situado: allí donde los vínculos sociales y los recursos del territorio se activan mediante la decisión colectiva, las capacidades humanas se amplían y el bienestar se vuelve viable desde lo comunitario. Por el contrario, cuando Tc supera la agencia negociadora, el desarrollo humano se contrae, no por falta de potencial, sino por ausencia de mecanismos internos que permitan articularlo.

En síntesis, esta investigación deduce que el desarrollo humano en la comunidad no se explica por la adopción de modelos externos, sino por la capacidad colectiva para poner en movimiento lo que es propio y lo que es común, en un equilibrio siempre inestable entre condiciones de vida, vínculos sociales, recursos territoriales, agencia política y tensiones inevitables.

Logrando identificar que el aporte del desarrollo humano en comunidades rurales no se localiza solo en lo que se tiene, sino en lo que se hace con lo que se tiene —y con quienes se tiene—. Es en lo común donde el bienestar adquiere su expresión más sólida y frágil a la vez: sólido porque descansa en redes internas que la misma comunidad produce y sostiene; frágil porque esas redes se encuentran también expuestas a tensiones que las ponen a prueba.

Finalmente, esta tesis invita a repensar el Desarrollo Humano desde una perspectiva situada, relacional y culturalmente sensible, que reconozca las limitaciones estructurales sin perder de vista las potencialidades locales. El ejido Amador Hernández González no representa una utopía comunitaria, sino una realidad concreta, marcada por la precariedad, el esfuerzo cotidiano y las aspiraciones múltiples de sus habitantes. El desarrollo, en este sentido, no puede concebirse como una meta universal ni como un modelo externo, sino como la búsqueda colectiva —a veces fragmentada y conflictiva— y de la construcción de una vida digna, tal como cada comunidad, desde su historia y contexto, la concibe y la lucha. Comprender y acompañar esa búsqueda, desde el respeto y la corresponsabilidad, constituye el desafío más importante para quienes aspiramos a construir un enfoque de Desarrollo Humano más justo, plural y humano.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2016). *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria Editorial
- Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa: fundamentos y metodología*. Recuperado de <http://mayestra.files.wordpress.com/2013/03/bibliograf3ada-de-referencia-investigacic3b3n-cualitativa-juan-luis-alvarez-gayou-jurgenson.pdf>
- Albó, X. (2018). *El gran desafío de los indígenas en los países andinos: sus derechos sobre recursos naturales*. De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, 2(3), 39–62. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2015.3.58392>
- Altieri, M. (2018). *Agroecología: ciencia y política*. Icaria Editorial.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad* (E. Rabasco & L. Toharia, trad.). Editorial Planeta.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, trad.). Gredos. ISBN: 9788424926366
- Augé, M. (1995). *Los no lugares: espacios de anonimato*. Gedisa.
- Batthyány, K. (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: Una mirada desde el enfoque de derechos*. CEPAL.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Bertoni, R., Castelnovo, C., Cuello, A., Fleitas, S., Pera, S., Rodríguez, J., y Rumeau, D. (2011). *¿Qué es el desarrollo? ¿Cómo se produce? ¿Qué se puede hacer para promoverlo? Construcción y análisis de problemas del desarrollo*. Comisión Sectorial de Enseñanza (CSE); Universidad de la República (UdelaR).
- Boff, L., & Cagigas, J. L. C. (2000). *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma*. Trotta.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. CIESAS / Secretaría de Educación Pública.

- Bonfil Batalla, G. (1997). *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (2013). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2012). *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford University Press.
- Bury, J. B. (2009). *La idea del progreso*. Alianza Editorial.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- Castro, F., Allen-Leigh, B., Katz, G., Salvador-Carulla, L., & Lazcano-Ponce, E. (2013). *Indicadores de bienestar y desarrollo infantil en México*. Salud Pública de México, 55(2), S267–S275.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press.
- CONAPO. (2023). *Proyecciones de la población de México y de las entidades federativas 2020–2070*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/conapo>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2022). *Medición de la pobreza 2022: Resultados por entidad federativa (Chiapas)*. CONEVAL. <https://www.coneval.org.mx>
- Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria: el trabajo antes que el capital*. Ediciones Abya-Yala. ISBN: 978-9978-22-999-6
- Córdova, V. (2006). *Dominación y resistencia simbólica en algunos mitos andinos*. Escritura y Pensamiento, 9(18), 169–178.
- Corona Caraveo, Y., & Pérez Zavala, C. (2003). *Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural*. En Anuario de Investigación 2002, Vol. II (pp. 201–220). UAM-X, CSH, Educación y Comunicación. ISBN: 9703101755
- Custodio González, C. A., & Martínez Borrego, A. E. (2018). *El capital social en el estudio de la dinámica social y productiva de los espacios rurales en México*. Revista de Ciencias para el Desarrollo Regional, 3(2). Universidad Nacional Autónoma de México.

- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la Cultura*. Gedisa
- Durston, J. (2000). *¿Qué es el capital social comunitario?* (Políticas Sociales, Vol. 38). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2024). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2017). *The SAGE handbook of qualitative research* (5.^a ed.) [*Manual SAGE de investigación cualitativa*]. SAGE Publications.
- Díaz, F. (2021). Tierra, comunidad y tequio. *Revista de la Universidad de México*, 14–19.
- Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M., & Varela-Ruiz, M. (2013). *La entrevista, recurso flexible y dinámico*. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 162–167.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación editorial el perro y la rana.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Tinta y limón.
- Esponda, Diez & Carpinetti (2013). Introducción al desarrollo sustentable. Universidad Nacional Jauretche.
- Esquivel, H. (2008). *Situación actual del Sistema de ahorro y Crédito Popular en México*. *Problemas del desarrollo*, 39(152), 165-191.
- Esquivel, V. (2011). *La economía del cuidado en América Latina: Poniendo los cuidados en el centro de la agenda*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

- Esteva, G. (1992). *Desarrollo*. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 51–64). Fondo de Cultura Económica.
- Esteva, G. (2024). *La fuerza social de la esperanza*. CLACSO.
- Estermann, J. (2015). *Cruz del Sur: Hermenéutica y teología desde el sur*. Editorial Trotta.
- Fals Borda, O. (1991). *La investigación-acción participativa: política y epistemología*. Ediciones de la Banda Oriental.
- FAO. (2024). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2024*. FAO. <https://www.fao.org>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Fish, S. (2016). “¿Hay un texto en esta clase?”. En *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (H. Pons, trad., pp. 303–321). Harvard University Press.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método I* (M. Olasagasti, trad.). Sígueme
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gerónimo, F. (2018). *Política pública en México: Intercambios en las redes de políticas públicas en la Sierra Norte de Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gudynas, E. (2011a). *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*. CLAES.
- Gudynas, E. (2011b). *Extractivismos y alternativas al desarrollo*. CLAES.
- Han, B. C. (2018). *Hiperculturalidad*. Herder Editorial.
- Hartog, F. (2015). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo* (A. García Mayo, trad.). Universidad Iberoamericana.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Hernández Díaz, A. (2014). *Cultura, educación y desarrollo humano en contextos rurales de Oaxaca*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Himanen, P. (2017). *Dignidad como Desarrollo*. En Manuel Castells y Pekka Himanen (ed.), *Reconceptualización del desarrollo en la era global de la información*. Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- INALI. (2013). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y mundo natural*. NED Ediciones.
- Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate.
- Koselleck, R. (2003). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Kuhn, T. (2013) *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Leff, E. (2018) *El fuego de la vida*. Siglo XXI Editores.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Siglo XXI Editores.
- Lezama, J. L., & Domínguez, J. (2006). Medio ambiente y sustentabilidad urbana. *Papeles de Población*, 12(49), 153–176.
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo: vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Anthropos.
- Madera Pacheco, J. A., & de Dios Hernández, D. (2021). La producción campesina de alimentos en contextos de disputa por los recursos en los municipios de Jala y Santiago Ixcuintla, Nayarit, México. *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 8(1), 119–140.
- Madera Pacheco, J. A., & Vargas Arreola, J. A. (2015). Miradas desde la agroecología a aparentes proyectos antagónicos en la comunidad indígena de Puerta de Platanares, Nayarit, México. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 24(47-2), 94–104.

- Madera Pacheco, J. A., Vázquez Quezada, C., & de Dios Hernández, D. (2022). Territorios para la soberanía alimentaria: una experiencia en torno al maíz raza Jala. *Horizontes Territoriales*, 2(3), 1–23.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini.
- Martínez-Carrasco Pleite, F., Colino Sueiras, J. B., & Gómez Cruz, M. Á. (2014). Pobreza y políticas de desarrollo rural en México. *Estudios Sociales (Hermosillo, Son.)*, 22(43), 9–35.
- Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa: principios básicos y algunas controversias. *Ciencia & Saúde Coletiva*, 17(3), 613–619.
- Max-Neff, Manfred, Antonio Elizalde & Martín Openhayn (1986) *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro. Development Dialogue*, número especial, 96 pp. CEP/AUR, Fundacion Dag Hammarskjöld.
- Mendoza Ramírez, A., & Luis, E. (2020). Gestión comunitaria del agua: estudio de dos comunidades en Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca. *Universidad Intercultural del Estado de Oaxaca*.
- Merino, L. (2004). La experiencia de las comunidades forestales en México: veinticinco años de silvicultura y construcción de empresas forestales comunitarias. *Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT)*.
- Nisbet, R. (2009). *Historia de la idea del progreso*. Gedisa.
- Nussbaum, M. (2012a). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2012b). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder Editorial.
- ONU. (2015). *Transformar nuestro mundo: La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Organización de las Naciones Unidas. <https://sdgs.un.org/es/2030agenda>
- ONU. (2023). *Objetivos de Desarrollo Sostenible: Informe 2023*. Organización de las Naciones Unidas. <https://sdgs.un.org/es/goals>
- Ortega, T. A. (2018). Desarrollo humano y desigualdad en México. *México y la Cuenca del Pacífico*, 8(22), 121–141. <https://doi.org/10.32870/mycp.v8i22.573>

- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Pérez Ruiz, M. L. (2008). *Procesos comunitarios y nuevas subjetividades en contextos rurales*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2020). *Informe sobre desarrollo humano 2020: la próxima frontera. El desarrollo humano y el cambio climático*. PNUD. <https://hdr.undp.org/es/2020-report>
- Putnam, R. D. (2003). *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Gredos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.
- Razeto, L. (1984). *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Economía del Trabajo.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Los libros de la Catarata.
- Robeyns, I. (2005). The capability approach: A theoretical survey. *Journal of Human Development*, 6(1), 93-117. <https://doi.org/10.1080/146498805200034266>
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Sachs, J. (2005). *El fin de la pobreza: cómo conseguirlo en nuestro tiempo*. Debate.
- Santos, B. de S. (2018). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Morata.
- Sauvé, L. (2006). La educación ambiental y la globalización: desafíos curriculares y pedagógicos. *Revista Iberoamericana de Educación*, 40(3), 1–15.
- Schutz, A. (2004). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrorrtu Editores.

- Schutz, A. (2015). *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores.
- SEMARNAT. (2024). *Informe de la situación del medio ambiente en México 2024*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. <https://www.semarnat.gob.mx>
- SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013–2017*. Gobierno de Ecuador.
- Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Taurus
- Stiglitz, Sen & Fitoussi. (2013). *Medir nuestras vidas: las limitaciones del PIB como indicador del progreso*. RBA.
- Sunkel, O., & Paz, P. (2005). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Siglo XXI Editores.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial.
- Tuan, Y. F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.
- Utría, R. D. (1986). La dimensión ambiental del desarrollo y su planificación. *Oficina de la CEPAL en Bogotá (Estudios e Investigaciones)*. CEPAL.
- Valcárcel, A. (2006). Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. *Revista de Filosofía*, 61(1), 45–62.
- Vilaboa-Arroniz, J., Platas-Rosado, D. E., & Zetina-Córdoba, P. (2021). El reto del sector rural de México ante la COVID-19. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 66(242), 419–442.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI Editores.
- Warman, A. (1988). *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. Fondo de Cultura Económica / UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Wolcott, H. F. (2007). Etnografía sin remordimientos. *Revista de Antropología Social*, 16(1), 279–295.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2019). La sombra conceptual: conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24(3), 73–90.
- Zaid, G. (2007). Tres conceptos de cultura. *Revista Letras Libres*.

ANEXOS

Guion de entrevista semiestructurada, aplicada en 2025

Nombre:

Edad: **Genero**

Ocupación:

Lugar en la comunidad:

Cultura

1. ¿Qué costumbres o tradiciones son importantes para ti?
2. ¿Te sientes representando por las tradiciones tsotsiles?
3. ¿Por qué se construyó la casa indígena?

Historicidad

3. ¿Recuerdas cómo eran las cosas en la comunidad cuando eras pequeño/a?
4. ¿Te han contado como era antes?
5. ¿Hay algún evento o momento importante para ti dentro de la comunidad?

Cotidianidad

5. ¿Qué cosas haces cada día que consideras importantes para ti y para tu familia?
6. ¿Qué es lo que más valoras de vivir en la comunidad?

Bienestar

7. ¿Qué actividades realizas para sentir paz o felicidad?
8. ¿Consideras que recibes ayuda de otros miembros de la comunidad?
9. ¿Ofreces tu ayuda a otros miembros de la comunidad?

Desarrollo humano

10. ¿Qué consideras importante para que te sientas bien en la comunidad?
11. ¿Sientes que tienes oportunidades para mejorar tu vida dentro de la comunidad?
12. ¿Qué te gustaría que se mejorara en la comunidad para que todos puedan vivir mejor?

Felicidad

13. ¿Cuáles son tus sueños o deseos para el futuro de la comunidad?
14. ¿Consideras que tu felicidad está dentro de la comunidad?

Fiestas (No solo del pueblo, sino del ciclo de vida).

- 15. ¿Cuáles son las fiestas familiares que usted celebra?
- 16. ¿Cuáles son las fiestas comunitarias?

Actividades remuneradas (mujeres que tienen trabajo informal)

- 17. ¿Cómo aporta a su comunidad?
- 18. ¿Su esposo cómo ve el apoyo al hogar?
- 19. Ha mejorado la economía de su hogar

Migración

- 20. Orígenes de la migración
- 21. ¿Ha migrado algún miembro de su familia?
- 22. ¿Por qué migran?
- 23. ¿A dónde ha migrado su familiar?
- 24. ¿Cómo fue su experiencia con el proyecto de migración por parte del gobierno?
- 25. ¿Después de tu estancia en el extranjero que te gustaría cambiar dentro de tu comunidad?
- 26. ¿Cómo percibe la comunidad cuando regresas? Para personas que regresan

Educación (formal e informal)

- 27. ¿La escuela le ha ayudado en tu vida? ¿En qué sentido?
- 28. ¿Has recibido algunos cursos de capacitación o artístico?

Como conciben el crecimiento o la madurez de una persona

- 29. ¿Existe la infancia o cómo has vivido tu infancia?
- 30. ¿Existe la juventud o cómo fue su juventud?
- 31. ¿Desde qué edad y por qué una mujer alcanza su madurez?
- 32. ¿Desde qué edad y por qué se le considera a un hombre adulto?
- 33. ¿A qué edad o cómo comienzan a sospechar que los hombres tienen otra orientación sexual?

Otras preguntas...

- 34. Con quien si te casas y con quien no
- 35. ¿Qué te hace entrar en conflicto con tu vecino u otra persona de la comunidad?

Guía de Observación

Categoría	Observación	Comentario	Referencias
Organización Territorial			
Economía			
Organización Social			
Salud			
Organización Religiosa			
Ciclo de Vida			
Historia			
Educación			
Cultura			
Genero			
Seguridad			
Migración			
Hogares			

Lista de códigos en Atlas. Ti

	Nombre ▲	Enraizamiento	Densidad
○	◇ Agricultura	5	0
○	◇ Apoyos externos	8	0
○	◇ Asamblea Ejidal	11	0
○	◇ Bienestar subjetivo	29	0
○	◇ Capital Social	11	0
○	◇ Ciclo de vida	33	0
○	◇ Comunalidad	33	0
○	◇ Conflicto	16	0
○	◇ Cooperación	3	0
○	◇ Cultura	15	0
○	◇ Desarrollo	14	0
○	◇ Economía	13	0
○	◇ Educación	39	0
○	◇ Espacios de convivencia	3	0
○	◇ Festividades	16	0
○	◇ Genero y sexualidad	26	0
○	◇ Historia	7	0
○	◇ Hogares	2	0
○	◇ Identidad Cultural	37	0
○	◇ Libertades	6	0
○	◇ Lugar	6	0
○	◇ Medio ambiente	18	0
○	◇ Migración	20	0
○	◇ Organización comunitaria	9	0
○	◇ Religión	6	0
○	◇ Salud	12	0
○	◇ Tiempo	5	0
○	◇ Trabajo	17	0