



El Colegio de Michoacán, A.C.
Centro de Estudios Históricos

Indígenas en disputa.
Los tseltales de Oxchuc ante los proyectos religiosos e indigenistas
1940-1970

Tesis para obtener el grado de
Doctor en Historia

Presenta
Heriberto Cruz Gómez

Director de tesis
Dr. Luis Alberto Arrijo Díaz-Viruell

Zamora, Michoacán, Marzo de 2017

¿Qué puedo hacer en este remolino
de imbéciles de buena voluntad?
¿Qué puedo con inteligentes podridos
y con dulces niñas que no quieren hombre sino poesía?
¿Qué puedo entre los poetas uniformados
por la academia o por el comunismo?
¿Qué, entre vendedores o políticos
o pastores de almas?
¿Qué putas puedo hacer, Tarumba,
si no soy santo, ni héroe, ni bandido,
ni adorador del arte, ni boticario, ni rebelde?
¿Qué puedo hacer si puedo hacerlo todo
y no tengo ganas sino de mirar y mirar?

Jaime Sabines

Como escritor, no creo ser la excepción de la regla.
Yo también soy culpable de alterar, deformar y disfrazar los hechos,
siempre que los “hechos” existan.

Henry Miller

Agradecimientos.....	6
Siglas	7
Introducción	8
Balance historiográfico	15
La disputa como categoría explicativa.....	27
Fuentes para la historia de un pueblo monolingüe y semialfabeto.....	30
Capítulo I. Oxchuc en vísperas de los proyectos.....	37
La geografía municipal	37
Población.....	42
Los parajes, la cabecera municipal y sus respectivos habitantes	45
Los ladinos de la cabecera municipal.....	47
Economía	49
Agricultura	50
El baldiaje o peones acasillados.....	54
Las fincas y el enganche.....	58
El gobierno cívico-religioso.....	63
El ayuntamiento	66
Capítulo II. Mecanismos de control en Oxchuc al arribo de los proyectos externos.....	73
Burocracia finquera y el control regional.....	74
Rumores de sublevación	82
El aguardiente y sus repercusiones sociales.....	84
Principales pulsadores: prestigio, poder y control local	89
El control social por medio de la enfermedad.....	91
La muerte y sus repercusiones sociales.....	95
Capítulo III. Protestantismo, catolicismo e indigenismo en Oxchuc. 1944-1954.....	101
Los misioneros lingüistas del ILV entre los tseltales.....	102
Oxchuc: el municipio chiapaneco con más protestantes.....	109
Yochib: el lugar de arribo.....	112
El encuentro entre Martín Tsima y Juan Mucha.....	116
La base protestante en El Corralito	118
Violencia por la conversión religiosa.....	121
Salvar el alma para curar el cuerpo: la actividad sanitaria del ILV.....	125
La salvación: motivos del cambio religioso.....	129
Los Catequistas tseltales y la misión del Sagrado Corazón	130
Antecedentes del proyecto reevangelizador.....	133
La misión del Sagrado Corazón	136
Los catequistas tseltales	138
Labor pastoral y sus repercusiones.....	144
El CCITT y los promotores tseltales.....	150
El proyecto piloto indigenista	154
La “motivación” por la educación.....	161
La formación de los promotores y promotoras	168
Capítulo IV. La disputa, dos escenarios en uno. 1950-1970.....	174
Contexto regional.....	175
Las instituciones en pos del indígena.....	178
El CCITT y la élite política regional.....	178
El CCITT, el ILV y la diócesis de San Cristóbal	188
El tseltal en su disputa.....	203
La campaña antialcohólica del Ayuntamiento municipal	203
De peones acasillados a propietarios: la tierra y otros problemas.....	213
Abusos, rumores de sublevación y migración ladina.....	220

Conclusiones	232
Fuentes	240
Entrevistas	240
Archivos	241
Bibliografía	242
Anexos	248
Entrevistas transcritas	248
Tomás López	248
Tseltal	248
Español	250
Manuel López	253
Juan Kush	256
Anita Gómez	259
Mapas y cuadros	261

Agradecimientos

Agradezco al Centro de Estudios Históricos del Colegio de Michoacán por haberme aceptado en su programa doctoral como parte de la generación 2011-2016, a la Fundación Ford México por financiarme los primeros dos años del doctorado (2011-2013) al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACyT) que me otorgó una beca para los siguientes tres años (2013-2016).

De igual manera agradezco al Fideicomiso “Felipe Teixidor” que, a través del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, me otorgó la “Beca Teixidor” para la consulta de archivos y bibliotecas ubicados en la Ciudad de México en el periodo de octubre a noviembre del 2016 bajo la asesoría de la Dra. Isabel Martínez Ramírez.

Expreso mi gratitud al Dr. Juan Pedro Viqueira y al Dr. José Pantoja por el apoyo brindado desde el principio de mi postulación.

Un agradecimiento muy especial a mi director de tesis, Dr. Luis Alberto Arrijoa Díaz-Viruell, quien alentó mis estudios desde mis primeros días en el colegio, por la confianza y el soporte académico para concluir exitosamente el programa.

A mis lectores, Dr. Martín López Ávalos, Dr. Jan Rus y al Dr. Marco Antonio Calderón Mólgorra, por el tiempo generosamente dedicado y sus puntuales comentarios en esta investigación.

Una infinita gratitud a las personas entrevistadas que me dejaron entrar en el coto privado de su pasado y remover recuerdos incómodos. A Alberto Cruz por su apoyo en algunas entrevistas y al personal de cada archivo y biblioteca.

Agradezco el apoyo incondicional de mis familiares y al incesante canto canariense.

A mis amigos y camaradas.

Siglas

CCITT	Centro Coordinador Indigenista Tseltal Tsotsil
DAI	Departamento de Asuntos Indígenas
DASCPI	Departamento Acción Social, Cultural y Protección Indígena
DGAI	Departamento General de Asuntos Indígenas
DGE	Dirección General de Estadísticas
DPI	Departamento de Protección Indígena
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INI	Instituto Nacional Indigenista
PNOR	Programa Nacional de Obras Rurales
PRI	Partido Revolucionario Institucional
STI	Sindicado de Trabajadores Indígenas
UNAM	Universidad Autónoma de México

Introducción

En gran parte del siglo XX, las sociedades indígenas de México fueron concebidas como masas moldeables, espacios de acción y transformación. A partir de esta percepción, políticos, intelectuales y religiosos diseñaron programas con objetivos redentores y los implementaron a lo largo y ancho de la República mexicana. Los Altos de Chiapas fue la primera región en la que se pusieron en práctica. La respuesta de la población varió notablemente, en la mayoría de los municipios la participación fue discreta. Por el contrario, los tseltales de Oxchuc accedieron a tal grado que, a mediados del siglo, se convirtieron en la base de cada proyecto y, como resultado de la relación, surgieron nuevos grupos sociales y nuevos liderazgos. Para la década de 1950, en Oxchuc, además de tradicionalistas, jornaleros, principales pulsadores, se observó pastores protestantes, catequistas católicos, enfermeros y promotores de educación. Es decir, la confluencia generó una mayor diversificación social, fenómeno que tuvo sus costos y consecuencias.

El proceso inició con el arribo de las misioneras-lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1944. A partir de entonces, los tseltales, bajo la influencia de las jóvenes norteamericanas, construyeron capillas, fundaron escuelas, establecieron dispensarios, tradujeron porciones de la Biblia al tseltal y difundieron el protestantismo. La rápida aceptación protestante se concretó con la conformación de la primera iglesia presbiteriana indígena, el establecimiento de una base operativa, la formación de cuadros protestantes tseltales para la administración religiosa y asistencia médica en varias localidades. La formación de estos nuevos cuadros trastocó los intereses del grupo en el poder local, las

estructuras sociales establecidas y la dinámica municipal, reajustes que generaron enfrentamientos, expulsiones y asesinatos.

La conversión religiosa también modificó las actividades de la diócesis de San Cristóbal. Bajo los preceptos de la Acción Católica y con el objetivo de frenar la conversión,¹ la diócesis implementó una campaña reevangelizadora movilizand o a la juventud centrando sus actividades en “la situación indígena”. El obispo de la diócesis, Monseñor Lucio C. Torreblanca, percibió en el indígena un sector al que se le debía poner atención especial a través de un programa basado en: “enseñarle castilla, ponerle zapatos, mejorar su dieta y hacerlos partícipes de la civilización cristiana”.² Con la creación de la misión del “Sagrado Corazón” (1954) bajo la supervisión del presbítero Teodosio Martínez, se atendieron dichas inquietudes y formaron tseltales para llevar a cabo la catequización en los municipios de Tenejapa, Huixtan y Oxchuc. Con métodos parecidos a los del ILV: alfabetización, castellanización y atención sanitaria, la diócesis buscó reposicionarse entre los indígenas.³ Con estas acciones católicas el conflicto religioso rebasó el plano municipal y social y se manifestó en el ámbito regional e institucional.

La disputa en el escenario institucional involucró indirectamente al Estado mexicano. Con la apertura del Centro Coordinador Indigenista Tseltal Tslotzil (CCITT) en 1951, dependencia ligada al Instituto Nacional Indigenista (INI) el gobierno mexicano

¹ La Acción Católica en si misma, s.p.i. p. 30 citado en Valentina Torres Septién, “Archivo histórico de la Acción Católica mexicana. Un acervo para la historia de la educación”
En <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177505581.pdf>
consultado el enero 2015, p. 4.

² Véase Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, UNAM, PROIMMSE, 2002.

³ Véase Ríos, *Siglo XX...* p. 75. Jean Meyer. *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas*, México, editorial Tusquets, 2000, Jesús Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos, La diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1950-1995*, México, Imprenta de Juan Pablos, UNICACH, UNICH, COCyTECH, 2005.

implementó un proyecto semejante al que el ILV había iniciado años atrás. Es decir, uno basado en alfabetización, castellanización y mejora de las condiciones sociales de los indígenas. Con un programa seccionado en educación, salud, economía, comunicación y legalidad, el indigenismo federal arribó para homogeneizar política, económica y culturalmente a la región⁴ y rechazar las formas tradicionales, la actitud conservadora y reaccionaria que prevalecía en el estado, así como la urgencia de acotar el poder a la Iglesia católica y afirmar la “perspectiva de modernidad”.⁵ Ante este panorama, la diócesis redobló sus esfuerzos para que los indígenas no se dejaran seducir por las misioneras protestantes y por los funcionarios indigenistas.

Detalladamente, durante estas cuatro décadas se puede observar tres momentos en la historia de Oxchuc: inicio, desarrollo y cierre de los distintos proyectos. El primero de ellos se particularizó por el arribo y aceptación de los programas entre los tseltales y sus consecuencias. El primer subperiodo (1944-1951) fue definido por los siguientes acontecimientos: arribo de las misioneras del ILV; reacción de la población local y de la diócesis de San Cristóbal; la expulsión de las misioneras de paraje Yochib y su traslado a El Corralito. La apertura del CCITT, en 1951, en San Cristóbal de las Casas cerró este primer momento. Así, de 1944 a 1951 fueron años definidos por el arribo e implementación de las distintas agendas y la manifestación de los primeros signos de violencia en el municipio.

El segundo subperiodo, de desarrollo y consolidación, inició en 1951 con la conformación de la primera iglesia protestante indígena y la apertura del centro de

⁴ Stephen Lewis, “La revolución no ha llegado aún al interior de este estado”: Tres utopías indigenistas en Chiapas y sus resultados” Artículo inédito, p. 2.

⁵ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 50.

operaciones del ILV en El Corralito. En este año, como resultado de la intensificación de las acciones de los tseltales allegados a la diócesis el templo protestante fue incendiado, la división de familias se intensificó, al igual que los asesinatos en los parajes. Asimismo, el conflicto se trasladó a otros escenarios. Los informes señalan que, para 1952, tanto protestantes como católicos trasladaron sus campañas en las aulas de las primarias, hecho que provocó el disgusto y reacción de los funcionarios indigenistas. De este modo, el CCITT involuntariamente se involucró al conflicto religioso en el que intentó imponer su posición laica. Para la década de los sesenta, según las entrevistas, la violencia por intolerancia religiosa menguó mientras que en el escenario político, la lucha por el poder local entre indígenas y ladinos aumentó.

La fase de 1950 a 1960 fue definida por el desarrollo de cada proyecto y su consolidación entre los tseltales de Oxchuc, acompañado por un incremento y disminución de la violencia religiosa y su traslado al escenario institucional. Además, se dio el reavivamiento de la disputa por el poder local. En el decenio de 1960, al interior del municipio se observó un protestantismo consolidado. Aunque El Corralito era el centro de congregación más importante ya existían otros como en Pacbiln'a y Yochib que contaban con edificio, organización y su propio campo de acción: Tenejapa y Cancuc. Ante este escenario, las misioneras decidieron partir a Sudamérica (1964) para proseguir con el proselitismo, dejando la administración en manos de los cuadros recién formados. Por su parte, la diócesis, con sus logros en la formación de catequistas indígenas, decidió dar un viraje en su quehacer diocesano y en su región de acción. Otro aspecto que definió este subperiodo fue la crisis institucional y presupuestal del CCITT, situación que condicionó el funcionamiento de su proyecto educativo.

Mientras los proyectos cerraban un ciclo en la región,⁶ un nuevo grupo heterogéneo de líderes tsetales bilingües y alfabetizados, surgidos de los distintos proyectos, se consolidaron en el poder municipal. Los nuevos líderes retomaron las demandas de sus generaciones pasadas que se resumieron en la recuperación de la cabecera municipal, petición de tierras, prohibición de la venta de aguardiente y limitar el poder político-económico de los ladinos. Con la migración ladina a otros municipios de la región, en la década de 1970, los tsetales de Oxchuc cerraron un periodo de resistencia que inició con el arribo de las primeras familias ladinas al pueblo un siglo atrás.

En resumen, de 1940 a 1970, los oxchuqueros experimentaron una serie de transformaciones en su vida política, religiosa, cultural y social como resultado de la confluencia de las dinámicas internas y los proyectos externos con tendencias indigenistas. Los reajustes provocaron conflictos y disputas en dos escenarios. El primero se libró en los distintos parajes donde los principales pulsadores, quienes integraban el gobierno cívico religioso, se opusieron a la conversión religiosa y, bajo el argumento de conservar las costumbres, actuaron violentamente contra los conversos. En los parajes se vivió las consecuencias reales de la disidencia que culminaron en muertes y expulsiones. Mientras que en las instituciones, el otro escenario, la disputa fue protagonizada por las élites políticas-comerciales, líderes religiosos e indigenistas mediante amenazas de expulsión, acusaciones y descalificaciones.

⁶ A medida que la frustración crecía, la moral en el CCITT empezó a decaer. Algunos de los colaboradores más creativos del Centro como Alberto Beltrán, Rosario Castellanos, Carlos Jurado, Adolfo Mexiac. Véase Sergio Gómez Montero, “Alberto Beltrán recuerda cuando se ilustraba la acción educativa, ‘quitando la venda de la ignorancia a los indios’”, en INI, 30 años después, México, D.F. INI, 1978, 190-91. El golpe más duro hacia el CCITT vino de un colete, el gobernador Manuel Velasco Suárez (1970-1976) quien financió el Programa de Desarrollo Económico Social de los Altos de Chiapas (PRODESCH) implementado a través de Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) y con esto hizo del CCITT algo irrelevante. Véase Lewis, “La revolución no ha llegado aún...” p. 4.

El tema de esta investigación se centra en el estudio de las disputas suscitada en el periodo de 1940 a 1970 cuyos propósitos se basan en: identificar cada una de las instituciones y sus respectivos proyectos con el fin de conocer cuáles eran sus objetivos precisos en los Altos de Chiapas; cómo se instrumentaron; cuáles fueron sus resultados; ubicar a los actores que pusieron en práctica dichos proyectos y analizar sus tácticas para introducirse a las localidades. En este mismo sentido, se pretende dilucidar sobre los elementos que propiciaron que los indígenas se volvieran un objetopreciado para las instituciones, donde unas procuraban integrarlo a la nación y otras buscaban a toda costa catequizarlo; ambas con la idea de solventar viejos rezagos históricos y numerosos problemas de orden político, económico y social. Asimismo, se intenta examinar las condiciones socioeconómicas de la región al arribo de los proyectos y conocer el impacto o influencia de los proyectos en los procesos políticos y organizativos de la región. Por último, no por ello menos importante, analizar la participación de los indígenas en los distintos proyectos para conocer cómo se incorporaron a las agendas de trabajo y hasta qué punto las definieron.

Por esto, cabe preguntarse ¿Cuáles eran las agendas y objetivos de estos proyectos religiosos e indigenistas y cómo los concretaron? ¿Qué tipo de relaciones mantuvieron los habitantes de Oxchuc con las diferentes instituciones? ¿En qué condiciones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas se encontraba el municipio a la llegada de los proyectos? Y ¿Cuáles fueron los factores que permitieron la aceptación de los proyectos en el municipio?

La idea central de esta tesis parte de tres supuesto. El primero de ellos es que la región Altos se convirtió en un lugar de experimento de dichos proyectos debido al imaginario que se tenía en el exterior de sus habitantes, indígenas herméticos, aislados y uniformes; y de sus características sociales, monolingües y pobres. Particularidades que, para el pensamiento de la época, los ubicaba en el peldaño más bajo de la evolución humana y si México pretendía convertirse en una nación civilizada y unida era necesario acabar con estas “rémoras sociales” mediante la castellanización y mexicanización del país. Ante la falta de una estructura gubernamental y por la cercanía de algunos políticos al protestantismo, se permitió la participación de lingüistas religiosos sin contemplar los intereses de fondo y las particulares de cada pueblo. Debido a ello, la implementación de los proyectos generó una disputa que creó un ambiente de enrarecimiento político en el que entraron en juego instituciones, organizaciones sociales y políticas, ejecutores de programas gubernamentales y la misma población indígena.

El segundo es que mientras los proyectos se disputaban al indígena, los tseltales que cuestionaban el orden establecido encontraron en los diferentes proyectos los medios para canalizar y concretar sus demandas. A través de los programas expresaron sus diferencia e inconformidades y los convirtieron en canales para la obtención del poder.

El tercero es que la conversión religiosa minó las costumbres en las que se asentaba el gobierno cívico religioso y posicionó al ayuntamiento como el principal órgano de gobierno. La conversión interrumpió la consolidación en el poder de los escribanos formados por Erasto Urbina, al convertirse, algunos de ellos, al protestantismo, mientras que otros, se dedicaron a combatirlo. El vacío dejado por los “muchachos de Urbina” fue

ocupado por un grupo heterogéneo de intermediarios que, desde el ayuntamiento, operó bajo una agenda semejante debido al conflicto añejo con los ladinos. Este enemigo en común provocó que los tseltales sobrepasaran sus disputas internas y, desde el ayuntamiento y con la intervención de los proyectos externos, limitaron el poder ladino, ejercieron el poder normativo a nivel local y se subordinaron al poder estatal.

Balance historiográfico

Este proceso y las condiciones sociales de los tseltales de Oxchuc no son del todo desconocidos. Desde la literatura basta recordar las obras de Bruno Traven o Rosario Castellanos quienes describieron los problemas a los que se enfrentaban los indígenas en la primera mitad del siglo XX.⁷ En cuanto al tema de Oxchuc y los proyectos externos ha sido documentado y estudiado desde sus inicios hasta la actualidad, como se da a conocer en las siguientes páginas. Es pertinente aclarar que únicamente se realiza un rápido recorrido por las obras más influyentes y que se apegan a los objetivos de esta investigación.

A principios de 1938, Alfonso Villa Rojas hizo un reconocimiento etnológico de los asentamientos tseltales en el noroeste de Chiapas. Tomó como base la ciudad de San Cristóbal de las Casas y de ahí se desplazó a las localidades de Teopisca, San Gregorio, Amatenango, Chanal, Tenejapa, Cancúc, Oxchuc, San Martín y Tenango.⁸ Producto de este primer acercamiento es la publicación hecha en coautoría con Robert Radfiel: *Notas sobre*

⁷ De Traven véase *La carreta* y *La rebelión de los colgados*, para Castellanos véase *Oficio de tinieblas* y *Balum canan*, de los que hay numerosas ediciones.

⁸ Boletín Alfonso Caso, 1ra época, mayo-agosto 2011, no. 14, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Biblioteca “Juan Comas”.

la etnografía de algunas comunidades tseltales de Chiapas. Cuatro años después, se estableció en el paraje de Yochib, lugar donde convergen los límites entre los municipios de Oxchuc, Cancuc y Tenejapa. Entre 1942 a 1944, bajo el financiamiento de la Institución Carnegie de Washington, permaneció 20 meses en aquella localidad, en los que recogió material etnográfico y recibió a la primera generación de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología dirigidos por Sol Tax, entre ellos Fernando Cámara Barbachano, Anne Chapman, Calixta Guiteras y Ricardo Pozas y dio cobijo a las misioneras del ILV. Del encuentro entre él y las misioneras apuntó:

De Las Casas llegaron a visitarnos las jóvenes misioneras Mariana C. Slocum y Ethel Wallis. Estas jóvenes, que perteneces al grupo del doctor Townsend, tienen el proyecto de estudiar la lengua de esta región con el propósito principal de traducir a ella la Biblia y otros textos sagrados, para usarlos como instrumentos de conversión al redimir a estos indios... Aunque no concuerdo con su punto de vista, les ofrecí ayuda para que se instalen aquí y conseguirle la amistad de los indios. Sé que a éstos no les hará daño aprender unos himnos o escuchar relatos bíblicos en su propia lengua; al contrario les resultará muy ameno y atractivo. ¡Es una lástima que nadie se le ocurra venir por acá trayendo medicinas, fertilizantes y otras cositas por el estilo!... En caso de que se instalen aquí, no encontraran oposición por parte de los indios o, si la encuentran, será por instigación de elementos ladinos.⁹

Sus notas preparadas en 1944 se centraron en temas como la organización social de los tseltales, la relación indio-ladino, el nahualismo, y las creencias sobre la capacidad de algunas personas para transformarse en animales o en entidades míticas que las denominó nahualismo. El autor desarrolla este último tema como elemento de perpetuación del grupo, control social, regulador de cambios y diferenciación social, así como mecanismo para preservar el orden, las fronteras y la cultura pero no como un factor de descontento y conflicto social. En su etnografía tseltal también documenta las relaciones entre la

⁹ Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica, 1942-1944*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas. 1990, p. 136 y 137.

población indígena y las agencias de gobierno, temas no tradicionales en las etnografías de esos años.¹⁰

En 1947, en la revista *American Anthropologist*, Villa Rojas publicó “Kinship and Naguilism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico” un artículo elaborado con la información obtenida en Oxchuc y con el que consolidó dos líneas de investigación centrales para la etnografía mexicana: el de los estudios de parentesco desde la perspectiva funcionalista y el de la cosmovisión a partir de la caracterización del nahualismo.¹¹ Por su experiencia en el área, Villa Rojas se convirtió en un referente y en base para el estudio etnográfico de los pueblos indígenas.

Entre 1953 y 1954, el antropólogo noruego Henning Siverts se estableció en la localidad de Mesbiljá, Oxchuc con el objetivo de estudiar la población de aquella localidad. En su diario de campo, publicado 1969, con el título *Oxchuc, una tribu maya de México*, llama la atención la descripción sobre el conflicto religioso suscitado por el protestantismo en la zona. En este orden, Siverts menciona una serie de acontecimientos como el incendio del templo protestante, el asesinato de evangelistas como acciones de rechazo por parte de la población católica. El autor señala que con toda probabilidad los miembros de Acción Católica “fueron los responsables del incendio y del asesinato de Sebastián Ts’ul”, evangelista de la localidad de Tenango. También señala que quienes se identificaban con el nuevo movimiento católico y que a través de él tomaron una clara posición contra el protestantismo, eran a menudo los más fanáticos, mientras que el “hereje ordinario o el

¹⁰ José Luis Escalona, “Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder” *Revista Mexicana de Sociología*, vol.74 no.4 México oct./dic. 2012 pp. 533-560. Consultado en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rms/article/view/34442> el 10 de enero 2014.

¹¹ Boletín Alfonso Caso, *Ira época*, mayo-agosto 2011, no. 14, UNAM.

católico maya” se mostraba más moderado.¹² En cuanto a la diócesis de San Cristóbal y el movimiento protestante, Siverts señala que la diócesis inició su programa Acción Católica con el propósito de movilizar a varios jóvenes “como avanzada en una contra-conversión católica, que, entre otras cosas, exige la abstinencia del alcohol, tabaco, etc.”¹³

La participación del CCITT en el conflicto religioso, Siverts lo describe como neutral. Prueba de ello, según el autor, fue la tendencia tomada por el INI de “nombrar secretarios neutrales sin intereses locales.”¹⁴ Desde una perspectiva Weberiana, Siverts describe que en el municipio, en el año 1954, ya había “varios capitalistas” según la escala de Oxchuc. Asimismo, señala que los protestantes comprendieron pronto que era necesario la adquisición de conocimientos en administración y estrategia política para su defensa como el estudio de la Constitución política de México.

Entre 1967 y 1968, bajo el patrocinio del Instituto Nacional de Salud Mental de los Estados Unidos, Robert Harman se estableció en Yochib con el objetivo de analizar los cambios médicos y sociales en aquella localidad. Según Harman, a partir de la comparación entre sus datos obtenidos y los de Villa Rojas, afirma que los sistemas médicos y sociales se encontraban “intrincablemente enlazados conformando un todo complejo”. Asimismo, señala de que los cambios estructurales en las relaciones sociales estuvo acompañado con cambios en las prácticas y creencias médicas. Las nuevas formas socioculturales generadas por los procesos de cambio, indica, estaban dirigidas por los valores subyacentes. Dichos procesos fueron afectados por numerosas presiones ecológicas, demográficas, contactos

¹² Henning Siverts, , *Oxchuc una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969, p. 180. Véase el apartado “Lucha por el poder”.

¹³ Siverts, *Oxchuc* ... p. 180.

¹⁴ Siverts, *Oxchuc* ... p. 183.

culturales y las insatisfacciones internas de la sociedad. Harman argumenta que a través de los procesos médicos es posible “comprender los generales, sociales y culturales” que operaban en la comunidad.¹⁵

Al igual que Villa Rojas, Harman señala que la brujería hacía posible una efectiva adhesión a las formas tradicionales de comportamiento social. El temor a los ancianos jerarcas dentro de unidades de parentesco canalizaba la conducta hacia formas culturalmente prescritas, ya que toda desviación de las normas estaba sujeta a sanciones y en castigo el delincuente enfermaba. A su arribo a Yochib, encontró que este sistema aunque ya había perdido mucho de su poder seguía subsistiendo.

Harman también apunta que, en la década de 1940, los fundamentos preexistentes se vieron fuertemente sacudidos por agentes de cambio como los misioneros católicos, protestantes y las actividades del INI, proyectos que a través de su éxito causaron profundos cambios estructurales. Afirma que, su conocimiento de los acontecimientos locales sucedidos entre 1942 y 1968, le permitieron identificar los cambios sociales en la localidad. El autor concluye su obra con una predicción:

“En Yochib no hay una evidencia que indique la revitalización de los sistemas médicos tradicionales, lo que “con seguridad sucederá si no se encuentran rápidamente soluciones a los agudos problemas económicos que existen en la comunidad”, donde la tierra apenas bastaba para una población muy densa de horticultores de subsistencia... existe la posibilidad de que los actuales programas de desarrollo no podrán marchar a la par de las necesidades de la gente, y de que un jefe carismático podrá hacer que sus seguidores retornen a sus antiguas formas de vida, o aun, que se alcen en rebelión.¹⁶

¹⁵ Robert C. Harman, *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tseltal*, INI, SEP, México, 1974, p. 14.

¹⁶ Harman, *Cambios médicos...* p. 213.

La diferencia entre Robert Harman y sus antecesores, es que él arribó a Yochib cuando los distintos proyectos se encontraban bastante arraigados entre la población. Sobre la llegada de Slocum a la localidad opinó: “De pronto, aparece una joven benefactora, misionera protestante, atractiva y simpática, que sabe como aliviar las condiciones miserables por medio de la conversión a una nueva fe”.¹⁷ El autor no menciona si tuvo alguna relación con la misionera y tampoco deja claro en donde se apoya para definirla como atractiva y simpática. Sobre las condiciones sociales de los tseltales, su descripción sugiere que retoma la de Villa Rojas: el grupo más pobre, menos saludable, más sobrepoblado, más aislados, al borde de la desintegración interna causado por una joven generación de hombres alienados por los ancianos jefes tradicionales y de sus riquezas espirituales, víctimas de la brujería. En cuanto al alivio de las condiciones miserables por medio de la conversión religiosa definitivamente Harman se equivoca.

Aunque el autor señala la relación entre los proyectos externos y los tseltales y retoma el dato de Siverts sobre la conversión religiosa de casi la mitad de la población del municipio, a pesar de ello, los sigue describiendo como sociedades “aisladas del sistema sociocultural de México y como una ‘comunidad corporativa cerrada’”. Definitivamente, Harman no pudo separarse de la visión de sus antecesores y tampoco cuestionó los datos que retomó de ellos. Al abordar los “profundos cambios estructurales” omite el conflicto generado por esas transformaciones.

¹⁷ Harman, *Cambios médicos...* p. 32.

A través de los datos presentados de las obras de los tres antropólogos se aprecia que los tseltales de Oxchuc estaban en frecuente diálogo con el exterior. Pero este fenómeno fue importante para los autores, quienes se centraron más en describir aquellas características, que desde su opinión, demostraban la herencia social inalterada de las sociedades prehispánicas a los indígenas del siglo XX. Esta visión, era bastante compartida entre los antropólogos de la época. Por ejemplo, Robert Adams precisó que las pueblos indígenas con sus lenguas y cultura ofrecían “una ocasión única para elaborar una síntesis prehistórica a partir de investigaciones paralelas y complementarias”.¹⁸ Como señaló Henri Favre, los etnólogos de aquellos años se avocaron a la búsqueda de sociedades puras o poco aculturadas “para estudiar *in vivo*” la cultura prehispánica que sólo se conocía a través de crónicas parciales.¹⁹

Independientemente de las perspectivas de estas etnografías es importante señalar la importancia de la información que contienen estos primeros estudios sistematizados de la población de Oxchuc. Villa Rojas, al incluir sus notas etnográficas en su texto, da a conocer la voz de sus informantes y presenta la versión de los acontecimientos desde la visión de los tseltales. Esto no significa dar por hecho lo que ahí se narra sino más bien es un punto de partida. Caso concreto es el tema de la enfermedad y el poder de manipularla. Villa Rojas lo presenta en términos de nahualismo y brujería y como mecanismo de adhesión efectiva a las formas tradicionales de comportamiento social. Esta presentación genera algunas dudas, sobre todo, porque en el tseltal de Oxchuc, no existe un término que haga referencia a la brujería o al nahualismo. Los tseltales relacionan el fenómeno con el arte de la pulsación

¹⁸ Citado en Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México, Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, INI, 1973, p. 20.

¹⁹ *Ibid.*

(*pik cabal*) y al envío de enfermedades (*Ak' chamel*). Además, no lo describen únicamente como mecanismo de adhesión sino también como causa de conflicto. Estas etnografías, por ser los primeros trabajos sistematizados se han convertido en referencia obligada, como lo demuestran las investigaciones posteriores a ellas que a continuación se presentan.

El artículo de Laurent Corbeil, “El Instituto Nacional Indigenista en el municipio de Oxchuc, 1951-1971”,²⁰ es el trabajo más reciente que menciona la participación y presencia del CCITT, el ILV y la diócesis de San Cristóbal en aquel municipio. Es importante señalar que el objetivo del autor es analizar la relación establecida entre el Centro y los tsetales. Para ello, estudia el proceso de integración nacional y la recepción del proyecto educativo indigenista en Oxchuc. Debe mencionarse que el fenómeno religioso es un hilo más en esta historia aunque no el principal. En este sentido, Corbeil anuncia el conflicto protagonizado por indígenas católicos y protestantes en esta localidad y la participación del CCITT. Asimismo, siguiendo a Siverts, señala que los indigenistas no tenía intenciones de resolver esos conflictos “ni de imponerse como árbitro”. Más bien optaron “por la postura laica del Estado nacional en las escuelas públicas para impedir cualquier predicación religiosa”.

Como ya se mencionó, la llegada del indigenismo federal a Chiapas significó para la diócesis de San Cristóbal un nuevo episodio de esta relación tensa entre Estado e Iglesia. Por lo tanto, aunque Corbeil no lo señala, el Estado, mediante el CCITT, y su programa de “laicidad” pretendió, primero, tener una mayor presencia en la región, y segundo, mexicanizar a aquellos indígenas. Retomando el informe de Julio De la Fuente es claro que,

²⁰ Laurent Corbeil, “El Instituto Nacional Indigenista en el municipio de Oxchuc, 1951-1971.” *LiminaR, Estudios sociales y Humanísticos*, año II, vol. XI, núm. 1, enero-junio de 2013, México, pp. 57-72.

el entonces director del Centro, denunció más las actividades católicas que las protestantes. Lo cual hace suponer que existía preferencia o que se toleraba más una que otra religión.

Corbiel se limita al análisis de la relación entre los representantes indigenistas y los oxchuqueros debido a que, según autor, resultó ser el más participativo. Este texto puede ubicarse dentro de los estudios evaluativos del indigenismo que se centran únicamente en las labores del CCITT sin tomar en cuenta las relaciones instituciones y las causas sociales en Oxchuc que hicieron posible el desarrollo de los proyectos entre los tseltales.

Otra historia evaluativa del CCITT es el de Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzi*,²¹ en cuya obra examina las labores indigenistas en el área tseltal-tsotsil de Chiapas. Aunque el texto hace algunas aportaciones al tema, la investigación no va más allá de la comparación de los pueblos indígenas antes de la llegada del INI y después de cincuenta años de labor indigenistas.

Isaac Guzmán Arias en *Misioneras al servicio de Dios y del Estado* aborda de manera parcial el vínculo entre religión e indigenismo. Hasta donde se observa, Guzmán Arias estudia los procesos por los que pasó la iglesia protestante en los Altos de Chiapas. Sobre el establecimiento del ILV en México, señala que la amistad entre el General Cárdenas y Townsend fue un factor importante. Pero otro punto central fue que, en los años treinta, un grupo de intelectuales mexicanos percibía al protestantismo como un elemento

²¹ Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzi*, México, CONACULTA, 2002. Otro texto esta naturaleza es el de Juan Luis Sariago Rodríguez, *El indigenismo en la Tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, INI, INAH, 2002.

El autor analiza e interpreta la acción indigenista gubernamental implementado en la sierra tarahumara durante el siglo XX, en especial, en sus últimas cinco décadas. Es preciso señalar que Sariago va más allá de una valoración y pone en cuestión los discursos oficiales y hace un balance de los logros del indigenismo en la región.

generador de desarrollo, modernidad y progreso.²² El autor aborda la relación entre el gobierno mexicano y los lingüistas norteamericanos como antecedentes de su investigación, al igual que Corbeil, presenta la colaboración entre del ILV y el CCITT en la labores de castellanización de los tseltales de Oxchuc. Ahora bien, conforme avanza el texto, la historia institucional se va diluyendo y Guzmán Arias se centra en examinar la influencia del ILV en los procesos políticos y organizativos, la formación de liderazgos en la localidad de El Corralito.

Al tratar de identificar y analizar los proyectos sociales que el ILV desarrolló, el autor plantea una historia un tanto apologética de las misioneras entre los tseltales e intenta desmitificar el papel del ILV como institución religiosa que “atentaba contra la identidad indígena”. Es preciso aclarar que Guzmán pone de manifiesto que el ILV arribó a tierras tseltales como una institución lingüística con un discurso científico pero en realidad era un brazo instrumental de las religiones protestantes.

Otra obra de interés sobre el protestantismo es *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco* de José Andrés García Méndez, un texto de lectura obligada para conocer los temas de religiosidad popular en Chiapas. En esta obra se describe la paulatina penetración de presbiterianos, evangelistas y pentecostales en algunas localidades del estado. También puede observarse una historia política y religiosa protagonizada no sólo por indios apacibles y misioneros inquietos sino por caciques, partidos políticos, terratenientes, ganaderos, quienes sostuvieron acuerdos con fines particulares.

²² Isaac Guzmán Arias, *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de maestría, Chiapas, CIESAS- Suroeste, 2012.

En esta historia chiapaneca, en ciertos párrafos aparece la disputa por el indígena entre la Iglesia católica y el protestantismo.²³ El autor, en algunas líneas señala que a la llegada y consolidación del protestantismo en Chiapas la Iglesia católica comenzó a observar como su feligresía fue en constante disminución. Ante esto, el catolicismo intentó contrarrestar el avance protestante. García Méndez identifica que la lucha por la predominancia se dio más en algunas regiones que en otra, por ejemplo, en la Selva y los Altos.²⁴ Además, menciona que, durante el gobierno de Grajales, cuando se dieron los primeros pasos para lograr la integración de la población indígena el protestantismo fue considerado como un aliado importante para socavar la presencia del catolicismo. Para el gobierno federal, según García, “el ILV fue una herramienta básica para su labor educativa y el medio más eficaz para lograr el objetivo de un México íntegro”.²⁵ Todas estas aseveraciones aparecen en el texto como temas secundarios quizá por eso el autor no repara en ellas y no ejemplifica dichas afirmaciones.

Para entender los proyectos instrumentados desde la diócesis de San Cristóbal, conviene revisar la obra de Jesús Morales Bermúdez, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1950-1995*. Este texto está construido a partir de un análisis histórico y tiene por objetivo examinar los procesos por los que ha pasado la Iglesia Católica en Chiapas. En algunos pasajes, Morales Bermúdez señala las actividades que la

²³ Andrés García Méndez, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso Chiapaneco*, México, MC Editores, 2008.

²⁴ García Méndez, siguiendo al sociólogo Jean Paul Willaime, señala que el tema religioso en México, y en Chiapas, se puede comprender a partir de una dualidad constituida por “un catolicismo con una firme presencia institucional pero con una audiencia cada vez más reducida entre la población, y un protestantismo con gran dinámica y una creciente presencia entre la población pero con escaso peso político.” Esto último, según el autor no sucedió en Chiapas debido a que en este estado se ha convertido en una conveniente forma de hacer política.

²⁵ García, *Chiapas para Cristo...* p. 83.

diócesis de San Cristóbal desplegó para hacer frente a la avanzada protestante y a la avalancha secularizante del gobierno mexicano a través del CCITT. De igual forma, Morales señala que, ante el arribo de estas nuevas instituciones y la necesidad de una reevangelización en la entidad, el obispo Lucio C. Torreblanca estableció diferentes órdenes religiosas en el estado. En la región tseltal creó la Misión de Bachajón a cargo de la Compañía de Jesús; la Orden de Predicadores se situó en Ocosingo y los Misioneros del Sagrado Corazón cubrieron el área de Tenejapa, Oxchuc y Huixtan. De este modo, Morales Bermúdez expone las estrategias antiprotestantes de la diócesis como parte de la historia de la Iglesia Católica en la entidad y su articulación con el movimiento zapatista.²⁶

Como se observa, los autores mencionan el conflicto surgido por la coincidencia de proyectos externos en la región. Sin embargo, todos ellos lo hacen de manera parcial y sin reparar en la grietas sociales por las que se introdujeron los distintos proyectos. Es de advertir que dichos temas se han desarrollado en marcos temporales muy precisos. La mayoría de ellos se sitúan en los últimos cincuenta años de la historia chiapaneca y observan la década de los setenta como el inicio de la “nueva historia chiapaneca”: periodo en el que se gestan tanto la rebelión indígena como la pastoral apegada a la teología de la liberación. Muy pocos investigadores han propuesto otra temporalidad y argumentado que los fenómenos acaecidos en las últimas décadas del siglo pasado tienen sus orígenes a principios de la centuria, tales como la problemática indígena desde una perspectiva institucional y religiosa. Pese a que en general se está de acuerdo con los planteamientos

²⁶ Véase Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* Otros textos que abordan de modo parcial el devenir de la diócesis son los de Fazio, *Samuel Ruiz Samuel Ruiz el caminante*. México, Editorial Espasa Calpe, 1994. y el de Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal...* Sin embargo, se centran más en la vida personal de Samuel Ruiz García.

antes expuestos, en esta investigación se han incluido nuevos elementos de análisis como la categoría de disputa.

La disputa como categoría explicativa

Desde la postura de Georg Simmel el conflicto social no es anómalo, en realidad, “no es por definición ni bueno ni malo, es una consecuencia histórica y social natural de las relaciones sociales. Es decir, el conflicto expresa una forma de relación social universal.”²⁷

En algunas de sus manifestaciones el conflicto puede representar serios daños a los intereses de uno o ambos grupos sociales partícipes de él, según los criterios particulares de juicio residentes en cada grupo. En otras ocasiones, el conflicto puede aparecer, nuevamente de conformidad con los criterios persistente en los respectivos grupos, como algo socialmente constructivo. En cualquier caso, el conflicto social, derivado de situaciones de divergencia, es el principal motor de las transformaciones y cambios que viven las sociedades, sean ellos para bien o para mal.²⁸

La conflictividad social cubre muy variados campos. Existen conflictos políticos y económicos, culturales, gestados entre grupos étnicos dispares, de índole religiosa y de otras muchas clases. Pero también los hay referidos a las relaciones interpersonales, lo que comprende los conflictos de familia, de pareja, generacionales, entre otros. Con lo anterior

²⁷ Germán Silva García, “La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario Prolegómenos”, *Derechos y Valores*, vol. XI, núm. 22, julio-diciembre, 2008, pp. 29-43 Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá, Colombia, p. 38. <http://www.redalyc.org/pdf/876/87602203.pdf> consultado diciembre 2016, p 41.

²⁸ Georg Simmel, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, México, FCE, 2014, Véase el capítulo IV: La lucha, pp. 299-370.

se pretende indicar que la conflictividad social penetra todos los campos de la vida sin excepción y que, alcanza tanto la dimensión macrosocial como la microsocia. Cabe explicar que, por ejemplo, los conflictos macrosociales suelen movilizar a grandes grupos o colectivos e, incluso, a naciones enteras, en torno a contradicciones o problemáticas estructurales; mientras que los que responden a la dimensión micro involucran a individuos o pequeños grupos, dentro de relaciones de interacción social.²⁹

Desde la teoría sociológica, la disputa es sinónimo de conflicto y este último es definido como “una consecuencia de un determinado de estado de cosas”. De un entorno de “divergencia social, es decir, de una relación contradictoria (disputa) que sostienen personas o grupos sociales separados al poseer intereses o valores diferentes”. La disputa surge cuando un grupo intenta desplazar a otro “de la posesión o acceso a bienes, recursos, derechos, valores o posiciones escasas o apreciadas”.³⁰

Para cuestiones explicativas en el caso concreto de Oxchuc, se ha recurrido al término disputa, ya que sugiere siempre que hay dos o más partes contrarias que se enfrentan por algo. Partiendo de su definición más común se refiere a la acción y efecto de disputar. Mientras que disputar es equivalente a luchar, contender o competir, verbos que expresa la acción que un sujeto ejerce sobre otra persona o cosa.³¹ Así, la frase; indígenas en disputa, permite posicionar a los tseltales de Oxchuc como actores en un conflicto y al mismo tiempo como el objeto al que recae la acción.

²⁹ Simmel, *Sociología...* pp. 333-339.

³⁰ Silva, “La teoría del conflicto...” pp. 35 y 36.

³¹ <http://dle.rae.es/?id=AGHyxGk> consultado en mayo del 2016.

Para el conflicto social en Oxchuc se parte del grupo como elemento de análisis. Los grupos (protestantes, tradicionalistas, católicos, ladinos) fueron los actores del conflicto social, por tanto, identificarlos es indispensable para, en seguida, indagar sobre los intereses, valores o creencias que generaron la disputa. La noción de grupo, que tiene una escala más micro y por ello más comprensiva, no significa que en las sociedades no haya conflictos por cuestiones económicas.

Uno de los aspectos más relevantes para el análisis de las situaciones conflictivas, según Simmel, es el que hace referencia a los límites del grupo o las fronteras entre los grupos. La persistencia de un grupo social depende, en buena parte, de la existencia de procesos que delimiten su ámbito, y del funcionamiento de su interior de mecanismos sociales de inclusión y exclusión de sus miembros, el establecimiento de la fronteras claramente definidas es fundamental para que sus miembros puedan producir y reproducir la identidad del grupo y sus diferencias respecto de otros grupos, independientemente de que “dicha identidad-diferencialidad descansa en elementos materiales o simbólicos”. En relación con dicha identidad y sus límites, es posible diferenciar, al menos, “tres situaciones conflictivas: una situación en la que el grupo social entra en confrontación con otro grupo diferente (conflicto externo); un conflicto entre dos colectivos pertenecientes a u mismo grupo social (conflicto interno) y una combinación de ambos”.³²

En la experiencia de Oxchuc, se encuentran las tres situaciones conflictivas. En el primer caso se ubica el conflicto por la posesión de la tierra que, al establecimiento de los

³² Benjamín Tejerina Montaña, “Las teorías sociológica del conflicto social, algunas dimensiones analíticas a partir de K. Marx y G. Simmel” *Revista Española de Investigación Sociológica*, Universidad del país vasco, n. 55/71, 1985, pp. 41-63, p. 57.

ladinos en la cabecera municipal, inició una larga lucha por el control de los recursos, de la fuerza de trabajo y por el poder político local. Asimismo, los habitantes del municipio se vieron envueltos en la disputa protagonizada por los distintos proyectos religiosos e indigenistas. En el segundo caso se ubica el descontento entre los propios tseltales en relación con las estructuras de orden social impuestas y manejadas. En este segundo grupo también se ubica la diversidad a raíz de la conversión religiosa.

La disputa en Oxchuc, surgida a partir del arribo de los proyectos religiosos e indigenistas, pone de relieve el cuestionamiento de las estructuras sociales establecidas y la necesidad de cambio, los desacuerdos familiares o vecinales, el uso de los recursos que estaban a su alcance para expresar sus diferencias internas y sus demandas sociales pero al mismo tiempo los coloca como un objeto, en este caso, como un campo de acción.

Fuentes para la historia de un pueblo monolingüe y semialfabeta

Situar a los tseltales como actores históricos representa algunas dificultades. Desde décadas atrás, un grupo de antropólogos e historiadores se han ocupado del cambio continuo y el contexto amplio que representa la historia de los indígenas. A través de sus publicaciones han demostrado la dinámica y diálogo entre los distintos grupos sociales y han desmitificado la afirmación de aquellos que observaron en los Altos comunidades corporativas cerradas, herméticas y aisladas. A la par de esta demostración, también han puesto de relieve que no hay pueblo sin rastro o sin huella que obstaculicen el estudio de su historia.

La visión de las comunidades aisladas a sido discutida y desmitificada, sin embargo, persiste la dificultad relacionada con la naturaleza de las fuentes, sobre todo, cuando se trata de sociedades analfabetas. La mayoría de los estudios historiográficos de los Altos de Chiapas han sido elaborados a partir de información recabada en distintos archivos, documentos que informan los acontecimientos desde la versión del administrador, obispo, secretario o escribano y que omiten la opinión de los habitantes comunes. En las sociedades alfabetizadas este vacío puede ser llenado con diarios personales, cartas, correspondencias, etc., para una sociedad analfabeta y monolingüe, las opciones se reducen. Para el caso de esta investigación, y porque la temporalidad lo permite, las entrevistas en tseltal y en español fueron una herramienta indispensable no sólo para cotejar la información obtenida en los archivos sino para acceder a aquella que, sin documentación alguna, se mantiene en el subsuelo de la memoria de los tseltales. Acontecimientos como expulsiones, despojos, violaciones y asesinatos que, en muchos de los casos, sucedieron al interior de las familias. Testimonios documentados en esta investigación gracias a ciertos habitantes que estuvieron dispuestos a recordar pasajes íntimos e incómodos.

Así, durante 2013 al 2016 se realizaron una serie de entrevistas en Oxchuc, San Cristóbal y Ocosingo, ruta de migración de los oxchuqueros. La grabación de testimonios iniciaron con los primeros tseltales conversos al protestantismo, la mayoría de ellas realizadas en tseltal, debido a que los conversos no tuvieron necesidad de castellanizarse para entender la “palabra de Dios” y para comunicarse con las misioneras del ILV. Por el contrario, encontraron en el protestantismo un espacio para reafirmar su lengua. Las conversaciones con los catequistas tseltales y los promotores culturales en su mayoría se realizaron en español.

En este periodo se entrevistaron a 26 oxchuqueros, tseltales y ladinos. Cabe señalar que con algunos de ellos se conversó en varias ocasiones. Los guiones fueron adecuados a las experiencias de cada persona con preguntas base como: localidad de origen, número de miembros en la familia, decesos y conflictos familiares, religión y ocupación. Posteriormente, las preguntas se formularon a partir de la información proporcionada en el diálogo o en ocasiones simplemente se prestó atención.

La información que se recabó a través de las entrevistas fue de diversos temas como: conflicto a casusa de defunciones y acusaciones de provocaciones de enfermedad, peones acasillados, violencia por la conversión religiosa, testimonio de los primeros conversos protestantes, catequistas tseltales y promotores culturales y sus motivos de participación en cada proyecto, la formación de los cuadros protestantes y católicos locales. Información limitada en los distintos archivos.

La entrevista en lengua indígena ha sido utilizada anteriormente. Desde la historia, Jan Rus ha sido uno de los pioneros,³³ además de los lingüistas, con la creación de las llamadas Universidades Interculturales de Chiapas (UNICH) y la titulación de sus egresados, que en su mayoría son indígenas, el método se ha usado con mayor frecuencia.

En cuanto a la revisión de archivos, el ejercicio tomó como punto de partida las agendas de los distintos proyectos, sus objetivos, sus actividades en el municipio y la relación con la población. La búsqueda de información se inició en los archivos históricos indigenistas como el “Agustín Romano Delgado” del CCITT (AHCCITT), ubicado en San

³³ Jan Rus, Diane Rus, Salvador Guzmán Bakbolom, coordinadores, *El taller tzotzil. 1985-2002, un proyecto colaborativo de investigación y publicación en los Altos de Chiapas*, México, UNICACH, CESMECA, CELALI, INERAMAC, Galería MUY, 2016.

Cristóbal de Las Casas, y los colecciones de la Biblioteca “Juan Rulfo” de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios, específicamente en el acervo del INI (AHINIBJR) en la Ciudad de México. En la revisión se encontró información relacionada con la creación del INI, del CCITT, programas e informes de trabajo, oficios y correspondencia del Centro con investigadores nacionales y extranjeros interesados en los indígenas de la región, así como información sobre la colaboración y el desencuentro entre el CCITT y los representantes del ILV. En estos dos bancos de datos se encuentra una gran cantidad de fuentes primarias sobre el periodo del indigenismo en Chiapas y su relación con las otras instituciones.

En cuanto a la creación del ILV, su relación con el gobierno del General Lázaro Cárdenas y sus primeras actividades en México se recurrió al Archivo Histórico de la Unidad Académica de Estudios Regionales de la UNAM (AHUAER-UNAM) ubicado en Jiquilpan, Michoacán. En la exploración se encontró correspondencia entre el General Cárdenas y William Cameron Townsend, informes y planes de trabajo.

El fondo Acción Católica es uno de los que integran el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC). En sus ocho cajas resguarda documentación generada entre 1940 a 1960, prácticamente años en los que el obispo Lucio C. Torreblanca estuvo a cargo de la diócesis. La consulta de esta colección fue parcial debido a que no existía un inventario de su contenido. En la revisión parcial se encontró algunos informes de la labor antiprotestante de la presidente de la Unión Femenil de la Acción Católica.

Otros archivos consultados en San Cristóbal de las Casas fueron: el Archivo del Departamento de Asuntos Indígenas en el que se hallaron datos sobre el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (AHDASCPI) y las demandas que los

tseltales levantaron por los múltiples abusos de los secretarios municipales y las injusticias de los comerciantes de aguardiente. En este mismo acervo, a través de las listas de cuadrillas del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), se contabilizó la cantidad de habitantes de Oxchuc que se trasladaron a las fincas del Soconusco entre 1936 a 1942. En el Archivo Histórico de la Enseñanza (AHE) se revisó los títulos de propiedad y el peculio hereditario de la familia Flores propietaria de la finca el Retiro ubicada entre los municipios de Huixtan, Tenejapa y Oxchuc, en la que, hasta 1960, laboraban indígenas acasillados.

En Tuxtla Gutiérrez se consultó el Archivo de Histórico de Chiapas (AHCh) en el que se obtuvo información demográfica y poblacional del periodo en cuestión, datos que fueron complementados con los obtenidos en la sección de censos de la Biblioteca Central de la UNAM.

Con la información recabada en entrevistas y trabajo de archivo se documentó la historia de Oxchuc ante los proyectos religiosos e indigenistas que se presenta en tres partes: contexto social de Oxchuc en vísperas del arribo los proyectos religiosos, el encuentro entre la población local y dichos proyectos y sus resultados, expuesto en cuatro capítulos ordenados, fundamentalmente, de acuerdo con el proceso histórico. El primero capítulo, está dedicado a explicar de manera detallada los cambios demográficos en el municipio, la organización y división territorial entre los tseltales y ladinos, la función de la localidad en la economía regional y los sistemas de gobierno en la década en 1940. Esto con el fin de presentar el tipo de población y el contexto sociales previo al arribo de los proyectos externos y uno de los escenarios de la disputa.

En el capítulo dos se describen los mecanismos de control al que estaban sujetos los tseltales ordinarios: uno regional instrumentado por propietarios de las plantaciones cafetaleras, finqueros de la región, comerciantes de aguardiente y políticos, que a través del enganche o habilitación manejaban la mano de obra indígena a su conveniencia. El otro, era el implementado en los distintos parajes del municipio por un grupo de líderes denominados principales pulsadores, quienes, a través del sistema cívico religioso y sus supuestos dotes sobrenaturales, imponían sanciones y castigaban a todo aquel que desobedeciera sus órdenes. El aguardiente al ser usado como producto de endeudamiento, crédito y de intercambio por productos o tierras, es presentado como elemento de dominación. Este capítulo recoge las causas de inconformidad social anunciados en el anterior y profundiza en ellos con la intención de identificar los factores que hicieron posible la aceptación de los distintos proyectos externos entre los tseltales.

El tercer capítulo aborda el arribo de los proyectos religiosos e indigenistas, la implementación y desarrollo de sus agendas (1940-1951) y presenta los motivos de los primeros tseltales en militar en dichos proyectos. El primer subcapítulo está dedicado a la llegada de los misioneros del ILV y la formación de los primeros cuadros protestantes, hecho que provocó la reacción de la población local y de la diócesis de San Cristóbal y culminó con campañas anti-protestantes y reevangelizadoras, tema desarrollado en un segundo subcapítulo. Por último, se presenta la apertura del CCITT que, al recurrir a las bases sociales religiosas (protestantes y católicas) condensó los conflictos generados por la diversidad religiosa. Uno de los objetivos en este capítulo es presentar como los tseltales usaron los diferentes proyectos como canales para mostrar sus desacuerdos e

inconformidades y alejarse de ciertas costumbres en las que se asentaban los mecanismos de control.

En el cuarto capítulo se presenta la disputa en los dos escenarios: en el institucional y en el municipal acontecidas en las décadas de 1950 a 1970. Se inicia con la exposición de las diferencias entre los antropólogos indigenistas y los comerciantes de aguardiente a raíz de las detenciones arbitrarias de un grupo de tsotsiles en la localidad de Las Ollas. Dicho acontecimiento es relevante porque fue cuando el director del CCITT puso de manifiesto su postura ante las injusticias de los élites locales. Posteriormente se aborda el fin de la colaboración entre las misioneras del ILV y el CCITT, que se interrumpe con acusaciones de sabotaje por parte de las misioneras hacia las labores educativas del Centro, y la incorporación de la diócesis al conflicto a través de desplegados, algunos de ellos anónimos, hacia los indigenistas acusándolos de cardenistas y comunistas. A continuación de la disputa institucional prosigue la disputa municipal protagonizada por tseltales inconformes que limitaron el poder ladino mediante campañas antialcohólicas, la obtención de tierras por parte de los peones acasillados y la recuperación del poder y la cabecera municipal provocando así la migración ladina hacia otros municipios.

Capítulo I. Oxchuc en vísperas de los proyectos

La geografía municipal

Oxchuc, al igual que el estado de Chiapas, desde el aspecto geológico y socio-cultural, pertenece a la fragmentada y diversa región denominada América Central o Cadena Geográfica Centroamericana³⁴ pero desde una organización jerárquica político-administrativa implantada por el gobierno mexicano se ubica en la macroregión llamada “sureste”. Como lo demuestra Bernardo García Martínez, tal denominación se encuentra injustificada debido a que históricamente las áreas de la macroregión no han tenido una relación de interdependencia ecológica con el México central.³⁵ Mas bien han demostrado “dinámicas propias que no expresan un predominio”³⁶

En contraposición, García Martínez propone que estas áreas en conjunto con la geografía del país, pueden apreciarse mejor, “si se recurre a la imagen de dos cadenas de elementos que se suceden linealmente desde el extremo oriental de las vertientes del Golfo y del Pacífico”, una hacia Yucatán, donde culmina la Cadena Caribeña; otra hacia Panamá, donde finaliza la Cadena centroamericana (véase el mapa 1). “Cada eslabón es complejo y variado en sí mismo pero definidos histórica y culturalmente con claridad”.³⁷ Desde una

³⁴ Carolin Hall, “América central como región geográfica”, Anuario de Estudios Centroamericanos, Vol. 11, No. 2 (1985), pp. 5-24 consultado en <http://www.jstor.org/stable/40682691> en septiembre 2015. Véase también Juan Pedro Viqueira, “Chiapas y sus regiones” en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM; CIESAS, CEMCA, UdG, 2002, pp. 19-40, p. 35 y 36.

³⁵ Bernardo García Martínez, “Tiempo y espacio en México: las últimas décadas del siglo XX” en José Joaquín Blanco y José Woldenberg (comps) *México a fines del siglo*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 1996. Pp. 152-177, p. 157 y 158.

³⁶ Marina Alonso Bolaños, *Los Zoques bajo el volcán. Microhistoria de la erupción del Chichonal, Chiapas*, Tesis de doctorado de El Colegio de México, México, D. F. 2011, p. 38.

³⁷ García Martínez, “Tiempo y espacio en México...” p. 158.

vista aérea, como el que nos proporciona el mapa 1, se observa Oxchuc ubicado en la cadena centroamericana.



Mapa 1: Oxchuc en la Cadena centroamericana

La regionalización chiapaneca elaborada por Juan Pedro Viqueira comparte, en cierta forma, estas características. Para el autor, las montañas más altas del Macizo Central, donde se ubica Oxchuc, son montañas que crecen de forma tajante al norte del Grijalva, elevándose de golpe desde los 500 hasta los 2 400 m.s.n.m. en las cercanías de San

Cristóbal de Las Casas, descendiendo en dirección hacia la Península de Yucatán por innumerables valles orientados al Pacífico.³⁸ Dadas estas características, las corrientes de aguas encuentran una mejor salida en los afluentes que van en dirección a la Selva Lacandona que las que van hacia el Golfo de México a través del Grijalva (véase mapa 2).

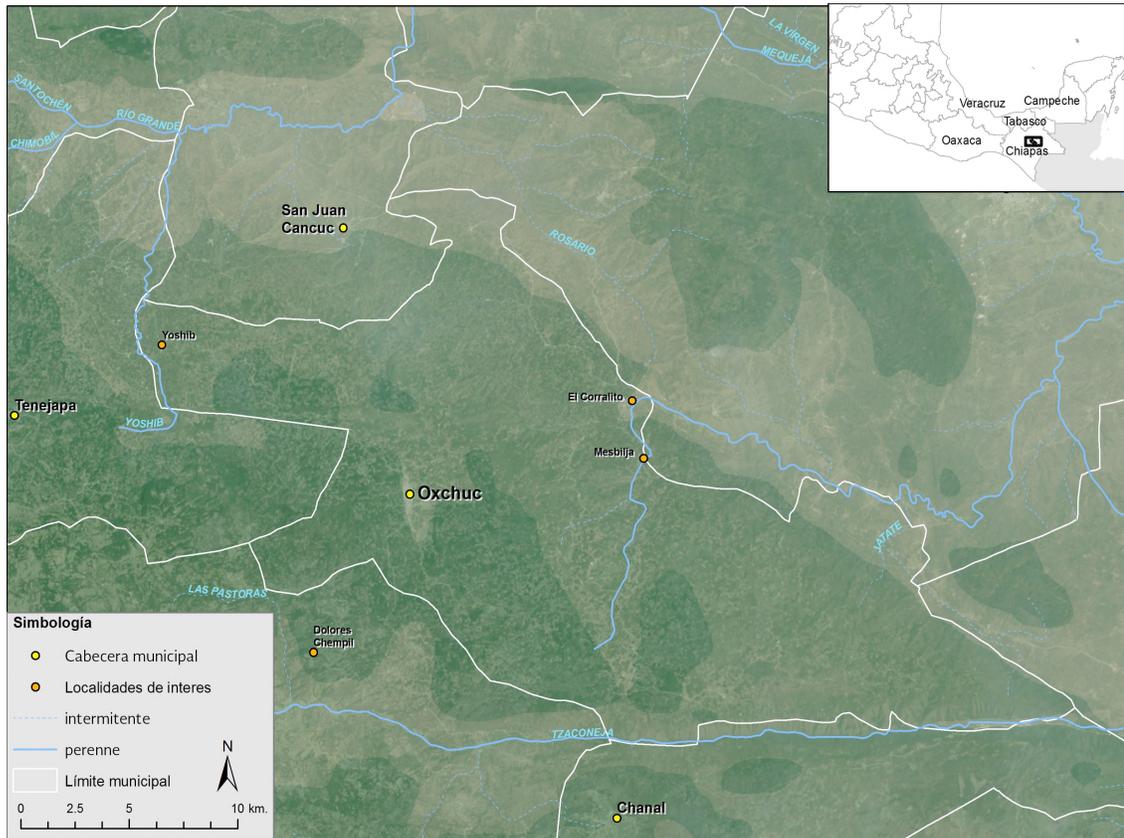
Por su ubicación, el territorio de Oxchuc, en términos orográficos, presenta una superficie irregular, con “barrancos y despeñaderos que se suceden con frecuencia”.³⁹ En sus 419 kilómetros cuadrados (Km²)⁴⁰ la altitud fluctúa entre los 1 200 y los 2 400 m.s.n.m. Las tierras más altas se ubican en el centro y suroeste del municipio, mientras que las más bajas se localizan en la porción norte y sureste (véase mapa 2). Villa Rojas, durante su estancia en 1942, en Yochib, se trasladó a la cabecera municipal en múltiples ocasiones. En unos de sus recorridos observó que entre su campamento y la cabecera municipal sólo existía “un trecho plano de ocho metros de extensión. Todo lo demás fue subir y bajar cerros.”⁴¹ Esta irregularidad dificultaba el trayecto pero también permitía divisar, desde ciertos puntos, montañas que daban al escenario un aspecto imponente.

³⁸ Viqueira, “Chiapas y sus regiones...” p. 32 y 35.

³⁹ Villa Rojas, *Etnografía Tseltal* p, 589.

⁴⁰ Por muchos años, el INEGI registró la extensión territorial municipal de Oxchuc en 72 km². Actualmente, dicho instituto, basándose en la información recabada en el 2005 señala que extensión territorial del municipio es de 412 km². Véase <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?E=7> consultado en octubre de 2016. A partir del cotejo de varias fuentes, el Dr. Juan Pedro Viqueira concluye que dicha cifra también es errónea. Según sus cálculos, la extensión territorial es de 419 km². Agradezco al Dr. Viqueira por haberme proporcionado de este dato.

⁴¹ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...*, p. 773.



Mapa 2: Orografía municipal y corrientes de agua

En cuanto al régimen de lluvias bien puede decirse que están presentes la mayor parte del año. Los meses más secos son febrero, marzo y abril, pues en verano son comunes los aguacero fuertes. El invierno se caracteriza por lloviznas y heladas, que cuando caen fuera de temporada causan daños catastróficos en las parcelas al igual que las plagas. Según los registros, en la década de 1940, fuertes vientos y tormentas de granizo arruinaron las parcelas. Ante la catástrofe, en 1944, los principales solicitaron, a cada hombre casado, la cantidad de 1.25 pesos para la celebración de la “Misa grande” y encomendarse a Santo

Tomás de los desastres naturales.⁴² Según los principales, para este año, la cuota tuvo que aumentarse 75 centavos más que los años anteriores debió al encarecimiento de los artículos (agurdiente, velas y cohetes) por varios factores, entre ellos, una guerra. Los informantes señala que la celebración de la misa comenzó a finales de la década de 1930, años en los que la plaga de langosta devastó la región.⁴³

La escasez de agua en los parajes ubicados al suroeste del municipio, incluyendo la cabecera, ha sido un problema constante por la falta de corrientes perennes. A diferencia de las localidades del norte y sureste que han sido irrigadas por los ríos Mesbilh'a y Tzaconeh'a que a través del Jatate desembocan al río Usumacinta. La afluencia de agua en esta zona se refleja en los topónimos, la mayoría de ellos terminan con el sufijo *h'a* que traducido al español significa agua.⁴⁴

La diferencia altitudinal permite una diversidad en la vegetación compuesta de pinos, encinos, robles y oyameles; especies que han sido de importancia primordial en la proporción de recursos para viviendas, combustibles, herramientas y para la ubicación de las tierras más fértiles a través del tipo de flora que producen. Tratándose de una sociedad agrícola y ante la falta de programas de reforestación, la deforestación es cada vez más evidente. La conversión de los bosques en suelos agrícolas mediante la tala y quema, la reducida cantidad de tierras para la agricultura, 6 por ciento del territorio municipal,⁴⁵ han reducido las superficies arboladas. Por estas razones, el agrónomo Davis Harvis, en 1958,

⁴² Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 50.

⁴³ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 49 y 51.

⁴⁴ Pashtontih'a, Tuxaquilh'a, Bumilh'a, Tzopilh'a, Tsonteah'h'a, Mesbilh'a, etc.

⁴⁵ Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Oxchuc, Chiapas. En <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/07/07064.pdf> consultado en enero 2015.

intentó introducir el sistema de terrazas y el uso de fertilizantes naturales pero su propuesta tuvo poco éxito.

Población

A juzgar por los Censos Generales de Población de la Dirección General de Estadística (DGE), durante el periodo de 1940-1970, el municipio experimentó un crecimiento demográfico de 502.37 %. Según la información proporcionada por la DGE, en 1940, el municipio albergaba 2 987 habitantes. Diez años después el censo de 1950 registró 5 412,⁴⁶ el de 1960 reveló la existencia de 12 579;⁴⁷ mientras que el de 1970 contabilizó 17 993 individuos.⁴⁸ Todos estos habitantes estaban dispersos en un área de 419 km². Así para 1940 la densidad poblacional era de 7.12 habitantes por km² y para 1970 fue de 42.94 por km².

En este mismo periodo, tomando como referencia los censos de la DGE, la población estatal también mostró un crecimiento. Para 1940 habitaban en Chiapas 679 885, para 1970 la población ascendió a 1 569 053. Es decir, durante los años de 1940-1970 la tasa de crecimiento estatal fue de 130.78 %. Haciendo una comparación entre el comportamiento demográfico de Chiapas con el de Oxchuc, se observa que la población

⁴⁶ *Séptimo Censo General de Población*, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, Estado de Chiapas, 1950.

⁴⁷ Datos poblacionales de Oxchuc 1940, 1950, 1960, basado en el cuadro 1: Características principales de la población por municipios censos de 1940, 1950 y 1960 del VIII Censo General de población de los Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Industria y comercio, Dirección General de Estadística, 1960, México, DF, 1963 p. 40.

⁴⁸ Cuadro 1. Población total por sexo, superficie territorial y densidad de población. IX Censo General de Población, estado de Chiapas, Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Industria y comercio, Dirección General de Estadística, 1970, México, DF, 1971, p. 4. El censo señala 35 parajes, no dice cuales.

municipal, en las cuatro décadas señaladas creció 371.59 % más que la población del estado. Este crecimiento demográfico municipal se debe, en parte, al crecimiento natural pero principalmente a una mayor precisión en la elaboración de los padrones poblacionales, punto al que se volverá más adelante.

Como se aprecia, basándose en los registros de la DGE, durante estas cuatro décadas la población de Oxchuc tuvo un crecimiento gigantesco. Sin embargo, llama la atención la irregularidad en el registro de los parajes. Hacia 1940, según la DGE, existían 13 localidades en el municipio, para 1950, en tan solo una década, aumentan a 52, para luego, en 1960, reducirse a 32 (véase el cuadro 1 en el anexo). En contraste a la información proporcionada por la DGE, la lista de trabajadores de la Oficina de contrataciones del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) del Departamento de Protección Indígena (DPI), en sus registros de 1947 menciona la existencia de 48 parajes,⁴⁹ 4 menos que el censo de 1950.

Otros datos que contribuyen al análisis demográfico del municipio son los proporcionados por la Secretaría de la Economía Nacional que, para 1940, registró 2 583 habitantes distribuidos en 36 localidades.⁵⁰ Según Moisés de la Peña, en sus estudios económicos y sin mencionar sus fuentes, afirma que para ese año existían en Oxchuc 2 978 habitantes, mientras que para 1950 la población ascendió a 4 839 en 51 localidades.⁵¹

⁴⁹ Lista de Cuadrillas de trabajadores de 1947 de la Oficina de Contratación del Sindicato de Trabajadores Indígenas, Archivo Histórico de la Secretaría para los Pueblos Indios (a partir de ahora CEPI)

⁵⁰ Citado en Moisés De la Peña, *Chiapas económico*, Departamento de prensa y turismo. Sección autográfica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1954, Cuatro tomos, Tomo dos, p. 210.

⁵¹ De la Peña, *Chiapas económico...*, p. 210.

Como se puede observar, y volviendo a la elaboración de los padrones poblacionales, las cinco estadísticas mencionadas difieren en sus contenidos. Primeramente, esto hace pensar que los registros demográficos de los oxchuqueros, en este periodo, se realizaron parcialmente. Es decir, no hay que descartar la posibilidad de omisión de los habitantes de los parajes más lejanos, quizás por la falta de medios de comunicación y, posiblemente, por la indiferencia de los indígenas de ser contabilizados. En segundo lugar, estos registros revelan el uso de metodologías distintas y al mismo tiempo una mejor instrumentación de los censos en el municipio en los años posteriores como a continuación lo demuestra el padrón del CCITT.

En 1961, el CCITT, una década después de su apertura, levantó un censo en 34 parajes de Oxchuc y la cabecera municipal, contabilizando un total de 15 384 habitantes (véase el cuadro 1).⁵² Como puede observarse, los registros del CCITT revelan una diferencia de 2 769 habitantes respecto a los registros de la DGE un año anterior. Sujetándose a los datos proporcionados por el CCITT, para estos años, la densidad poblacional en Oxchuc era de 213.6 habitantes por km², lo que significa 38.9 más que los datos proporcionados por la DGE. De todos los registros mencionados, los del CCITT resultan más confiables, pues existe la posibilidad de que el CCITT se apoyara en las cifras que los promotores culturales recolectaban en sus respectivas escuelas. Para este año, el CCITT había fundado escuelas en la mayoría de los parajes del municipio.

A partir de estos datos se puede afirmar que del periodo evaluado, la década de 1960 es la que cuenta con registros más precisos. Independientemente de la imprecisión de los padrones anteriores, el crecimiento poblacional en el municipio es innegable. Además de

⁵² AHCCITT, Censo de 1961. 34 parajes del municipio de Oxchuc y de Huixtan, Sin clasificación.

los censos, también lo demuestran la creación de nuevas localidades y los comentarios de sujetos externos que se instalaron en algunos de los parajes como Henning Siverts quien apuntó sobre el incremento demográfico en el municipio.⁵³ Otros especialistas han afirmado que lo que más ha abundado en la región “son las personas”.⁵⁴

No se sabe con exactitud a qué responde este crecimiento poblacional. Un factor a considerar es la nueva cultura del registro en la región, como ya se ha demostrado. Otro elemento es la baja en la mortalidad infantil por la introducción de medicamentos y prácticas sanitarias que han contribuido al crecimiento natural, tema que falta por analizarse.

Independientemente de las causas, los efectos del aumento poblacional es un factor importante y más aún cuando se trata de sociedades agrícolas como la oxchuquera. Aunque no se cuente con datos duros, es posible deducir que el incremento de los habitantes en Oxchuc generó presión y provocó la búsqueda de tierras para el cultivo, la obtención de los medios de subsistencia y la competencia por el control de los recursos naturales.

Los parajes, la cabecera municipal y sus respectivos habitantes

Por la geografía accidentada y las distancias relativamente largas, los oxchuqueros residieron cerca de sus parcelas originando el patrón de asentamiento disperso. Las pequeñas lomas ubicadas entre las montañas sirvieron como sitios para el establecimiento

⁵³ Siverts, *Oxchuc...* p. 25.

⁵⁴ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Historia, economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México-Editorial Tusquets, 2002, pp. 78-81.

humano. A mediados del siglo XX, los tseltales de Oxchuc habitaban entre las montañas. Los caseríos distantes y diseminados por la naturaleza fueron formando conjuntos habitacionales y conformando los parajes que integraron el municipio.

Hacia 1940, Oxchuc estaba integrado por más de 34 parajes, así como un rancho, Guadalupe Bac h'a, y la cabecera municipal.⁵⁵ A juzgar por las fuentes, la población de cada una de estas localidades variaba. Para 1960, el asentamiento con más habitantes era Nabil⁵⁶ con 920 y el menos poblado fue Kistolh'a con 121. Once de los 34 parajes censados por el CCITT aparecen con más de 500 habitantes, dentro de estos Yochib, Mesbilh'a y El Corralito, lugares donde el ILV y el CCITT tuvieron mayores adeptos, el rancho con 148 y la cabecera municipal con 641. Los parajes eran, como en la actualidad, habitados completamente por tseltales. En la cabecera municipal residía la población ladina, que para 1960 representaban el 4.1 por ciento de la población y el rancho albergaba una población mixta donde predominaban los indígenas.

De los dos grupos sociales que conformaban el municipio, los tseltales fueron los primeros en habitar estas montañas. Los registros coloniales dan prueba de ello, tal como lo demuestran las Amonestaciones de 1674 del obispo Francisco Núñez de la Vega, donde se reprende a los oxchuqueros por la veneración del Ik'al Ajaw (el dios negro);⁵⁷ la construcción del templo de Santo Tomás en el siglo XVII y los registros de la rebelión de

⁵⁵ VIII Censo General de población de los Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Industria y comercio, Dirección General de Estadística, 1960, México, DF, 1963.

⁵⁶ Los topónimos se basaron en las características naturales específicas de cada lugar, como los ya mencionado. Otros ejemplos son Naok'il (Casa de coyote), Lejelenchi'j (Donde toma agua el venado) Pa'cbilna (Casa de lodo).

⁵⁷ Véase Víctor Manuel Esponda, *El k'awaltic, las ordenanzas de Oxchuc del Visitador Jacinto Roldan de la Cueva, 1674*. México, Instituto Chiapaneco de Cultura. 1993.

1712, en los que se menciona el traslado de habitantes de Oxchuc para participar en la insurrección.⁵⁸

Para 1865, según Francisco Gordillo, Oxchuc era un pueblo indígena, "...lo mismo... en el anexo Chanal, pues en ambos pueblos no hay un solo ladino...".⁵⁹ Gordillo se refería al pequeño valle donde se ubica la iglesia católica y la agencia municipal, también reconocido por los tseltales como el centro ceremonial de Yaxnichil. No obstante, en el siglo XIX, la población ladina de Oxchuc se ubicaba en las fincas de "El Retiro Cañaveral" propiedad de Manuel de Jesús Ruiz,⁶⁰ y la mencionada Guadalupe Bac h'a, de Cristóbal Martínez.⁶¹

Los ladinos de la cabecera municipal

Según el VIII censo general de población de 1960, en la cabecera municipal se contabilizaron 641 habitantes, en su mayoría, ladinos, descendientes de las primeras familias que arribaron al lugar a mediados del siglo XIX. Según los informes parroquiales, el primer asentamiento fue en 1884, cuando catorce familias ladinas del municipio de Huixtan se establecieron en el valle de Yaxnichil.⁶² Otras familias llegaron durante los años

⁵⁸ Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras, dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, SEP, 1997, p. 45.

⁵⁹ AHDSC, *Fondo diocesano*, carpeta 3054, expediente 23. Informe de Manuel Francisco Gordillo al Gobierno Eclesiástico sobre las confesiones que se recibieron durante el Santo Jubileo. Oxchuc, 6 de diciembre de 1865.

⁶⁰ Otros ranchos mencionados son los de Mercedes de Alejandro Cabrera, Santa Catarina de Roberto Gutiérrez y el rancho San Luis de Martín Aguilar, AHDSC, *Fondo Diocesano*, carpeta 3054, exp. 2. Petición de licencia de Pedro Robles al provisor. Abril 3 de 1838.

⁶¹ La jefatura política también registró fray Casas de Ramón Larráinzar y la finca El Niz o Cañaveral y anexos de Ducirina Castellanos. AHSCL. *Sección; jefatura política*. Asuntos; manifestaciones duplicados de las propiedades rusticas de Oxchuc. Año 1914, expediente 56.

⁶² AHDSC, *Fondo diocesano*, carpeta 3054, expediente 28. Carta de obispo Cristóbal Martínez al Dr. Canónigo lectoral D. Feliciano J. Lagos. Oxchuc, marzo de 27 de 1884. La búsqueda de nuevas tierras por

de la Revolución mexicana, como la de don Ponciano Hernández Luna, quien señaló que su abuelo quedó perdido en una “revolución que hubo y vino buscando el rumbo”.⁶³ Uno de los últimos asentamientos ladinos ocurrió en 1950, cuando familias procedentes de Cuxtitaly, barrio antiguo de San Cristóbal, que llegaron “pobres, buscándose la vida, comercializando frutas, pollo, huevos, café, etc.”⁶⁴

Así, el poblamiento y apropiación de la cabecera municipal por parte de los ladinos fue un proceso lento y de larga duración. Los registros orales afirman que las tierras pasaron a manos ladinas como saldo de deudas contraídas por tseltales cuando se encontraban ebrios o necesitados. Los indígenas señalan que sus generaciones anteriores contaban con suficiente tierras “pero desgraciadamente los cambiaron por trago (aguardiente).”⁶⁵ Los testimonios ladinos corroboran esas aseveraciones, incluso confirman que los habitantes ladinos del municipio de Hiuxtán se trasladaron a Oxchuc y Tenejapa, “para poner sus negocios como venta de ropa, hilo y trago... y allí compraron sus tierras con la práctica de dame tanto de trago y te doy tanto de terreno.”⁶⁶

Como se observa, a lo largo del siglo XIX existió contacto entre indígenas y ladinos, pero fue hasta finales de siglo cuando la convivencia fue cotidiana y a partir de

parte de los ladinos a finales del siglo decimonónico se dio en momentos cuando se libraba una pugna entre liberales y conservadores y el traslado de los poderes estatales a Tuxtla Gutiérrez. Ver Thomas Benjamin, *Tierra rica pueblo pobre. Historia política y social*, México, Editorial Grijalbo, CONACULTA, 1995.

⁶³ Entrevista a Ponciano Hernández Luna. Citado en Roberto Alejandro Bautista Martínez, *Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de licenciatura, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2002, pp.19.

⁶⁴ A este último grupo de emigrantes se les llamaba cuxtitaleros porque según procedían del barrio antiguo de Cuxtitaly, uno de los primeros barrios de Ciudad Real. Entrevista con Lilia Domínguez, Ocosingo, Chiapas, diciembre de 2014.

⁶⁵ La mayoría de los entrevistados señalan la pérdida de tierras por deudas contraídas por el alcohol.

⁶⁶ Testimonio de Antonio Trejo Trujillo, Marzo de 1995, en Reyna Moguel Viveros, Manuel Roberto Parra Vázquez, “Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social”, pp. 69-97, en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel, Gemma van der Haar, *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, p. 73.

entonces la superficie municipal quedó territorialmente dividida: la cabecera municipal en poder de los ladinos, mientras que los parajes en posesión de los indígenas. Con la llegada de los ladinos comenzó la relación conflictiva con los tseltales, conflicto que se manifestó en la vida política y económica del municipio.

Si algo se puede afirmar es que estos nuevos habitantes no eran los descendientes de las familias acaudaladas de origen colonial; posiblemente eran los excluidos de la economía regional o los desplazados de otras áreas. Los recién llegados arribaron con sus fiestas, vicios y negocios: el comercio de aguardiente y la explotación de la fuerza de trabajo tseltal mediante el enganchamiento hacia las fincas cafetaleras. El enganchamiento era un negocio redituable sobre todo al conjugarse con el aumento de la población, la presión por los recursos naturales y el desarrollo de la economía mercantil en el estado.

Economía

La economía municipal durante el periodo de 1940-1970 dependía de los productos agrícolas, que en su mayoría eran destinados al autoconsumo, del peonaje acasillado o baldía y de los salarios obtenidos en las plantaciones de café. Estas eran las actividades económicas que los tseltales y los ladinos pobres desempeñaban para su subsistencia, mientras que las familias más acomodadas mostraban una mayor diversificación especialmente en la compraventa de productos agrícolas, pecuarios, aguardiente y, después de la construcción de la carretera, en la empresa de autotransporte. Es importante señalar que para este periodo no existía ningún tipo de industria. Fuera de la producción de maíz,

frijol, la cría de ganado menor y aves de corral en pequeñas cantidades, algunos indígenas se ocupaban en la elaboración de objetos de fibras como redes, reatas y morrales, otros en la fabricación de objetos de cerámica que luego vendían en algún mercado de la región.⁶⁷

Agricultura

Como se sabe, la parcela o el kalti'k (la milpa) era la institución en la que los tseltales asentaban su economía.⁶⁸ Por las condiciones topográficas de Oxchuc y la falta de herramientas adecuadas, la preparación del área de cultivo era una labor complicada. Su ciclo de preparación, cuando era cultivada por primera vez, iniciaba con el desmonte, la quema y el barbecho que normalmente se hacía durante los meses de diciembre a marzo. A finales de abril y principios de mayo era la temporada ideal para realizar la siembra debido a los regímenes de lluvia. Para obtener buenas cosechas los campesinos debían sujetarse a este periodo corto, de lo contrario los resultados eran catastróficos sobre todo por cuestiones climáticas.

Para acatarse al ciclo agrícola las familias tseltales recurrieron a la ayuda colectiva. El cumplimiento del ciclo no sólo permitía una buena producción, también tenía otros beneficios como el destinar los meses de mayo a octubre para acudir a las fincas cafetaleras como jornaleros. Por ejemplo, en agosto de 1942, la mayoría de los hombres de

⁶⁷ Entrevista con Manuel López, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Marzo, 2016. Y Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tseltales de Chiapas*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, p. 16.

⁶⁸ Villa Rojas. *Etnografía tseltal...* p. 677.

Tzajalch'en, Tzuib, Yaxanal y Yochib se trasladaron a las fincas quedando únicamente los enfermos y los viejos.⁶⁹

Los esfuerzos para obtener buenas cosechas iban más allá del cumplimiento del periodo agrícola. La abstinencia sexual durante la siembra era una regla de suma importancia. También las ceremonias religiosas, principalmente a Santo Tomás,⁷⁰ eran obligaciones para librarse del mal tiempo y procurar buenas cosechas. Pero, a pesar del cumplimiento de los rituales, hubo años en los que las parcelas estuvieron expuestas a heladas en periodos de germinación, lluvias en destiempo o en pocas o grandes cantidades, vientos repentinos, granizadas o plagas, fenómenos climáticos que causaron desgracia en las economías familiares. En 1942, la producción se redujo por el exceso de lluvias y por la presencia del *hoch'* (gorgojo) que atacó las siembras. En un buen ciclo agrícola, los campesinos cosechaban alrededor de 200 mazorcas por 1 que se sembraba, para este año la producción fue alrededor de 100 por 1, es decir, el rendimiento se redujo al 50 por ciento.⁷¹

Además de maíz y frijol, la milpa proveía algunas verduras y raíces silvestres que complementaban la dieta.⁷² La diversidad en el ecosistema permitió la variedad de productos. En las tierras frías del municipio, los árboles de duraznos, manzanas, ciruelas, peras y aguacates formaban parte del huerto. En las zonas semicálidas, las naranjas, limas, limones, caña y el café eran parte de los productos caseros.

⁶⁹ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 714.

⁷⁰ Basado en el relato de Juan *Kush*, ya citado. Un breve informe sobre la celebración del rito de la siembra. Véase diario de campo de Villa Rojas que incursionó en la comunidad de Yochib, municipio de Oxchuc en los años de 1942-43. Villa Rojas, *Etnografía Tseltal...* p. 520-523.

⁷¹ Sivert, *Oxchuc...* p. 89.

⁷² En la actualidad, muchas las parcelas han dejado de producir este tipo de verduras silvestres. Algunos campesinos comentan que se debe al uso de pesticidas.

Al igual que la recolección de raíces y plantas silvestres, la caza de roedores, la alfarería y el intercambio de productos fueron otras prácticas que ayudaron a suplir la dieta indígena. El canje de frutas y legumbres, en forma de obsequio a través de visitas mostraban una actitud de reciprocidad que se daba entre los habitantes. En ocasiones, el intercambio se convertía en arreglo crediticio. Henning Siverts denominó esta práctica como “intercambio diferido”, según el autor a través de este sistema era como se ponía en circulación el excedente de productos.⁷³

Como se observa, a mediados del siglo XX, los indígenas obtenían sus productos básicos con la práctica de una agricultura rudimentaria. Por ello, a su arribo, los representantes del ILV intentaron introducir nuevas técnicas de cultivo. A finales del decenio de 1950, el agrónomo David Jarvis⁷⁴ inició una campaña para la construcción de terrazas agrícolas. Una de sus primeras acciones fue advertir a los indígenas de las desventajas del sistema de tala y quema de los bosques y concientizarlos sobre el uso de fertilizantes naturales.

La concientización se pretendió realizar de forma práctica y teórica. Los folletos bilingües, algunos publicados en colaboración con la SEP, fueron diseñados para proporcionar información sobre los beneficios de los nuevos métodos agrícolas y de paso, alfabetizar a los tseltales. Los temas en los cuadernillos versaron sobre “cómo hacer terrazas en las montañas”, “cómo mejorar la tierra”, “cómo beneficiarse de las cenizas del

⁷³ Siverts observó esta forma de circulación de sobreproducción en la comunidad de Mesbilh'a, Oxchuc en donde realizó sus trabajos de campo durante la década de los cincuenta, de sus observaciones elabora el texto: *Oxchuc...*

⁷⁴ Los misioneros del ILV intentaron introducir una agricultura de terrazas. Jarvis, quien se capacitó, junto a su esposa Jeanne, en el campamento de Yaxoquintela tenía las intenciones de trasladarse al Perú. Pero Mariana Slocum, quien conocía la situación agrícola de los tseltales, sugirió a los directivos del instituto, ofrecer a Jarvis trabajar con los indígenas chiapanecos. Entrevista con Jeanne Jarvis, San Cristóbal de las Casas, febrero 2015.

fogón, estiércol de animales, estiércol de aves y la materia vegetal podrida.⁷⁵ Incluso, en el folleto impreso en 1977, se sugiere a los tseltales la sustitución del método de siembra de uno de sus alimentos ancestrales: el frijol.⁷⁶ En la práctica, Harvis fundó “El Centro de Estudios Experimentales”, donde proporcionó asesorías sobre su método agroecológico. También, junto con los tseltales, se trasladó a los cerros para la construcción de terrazas, para mejorar la calidad de la tierra y aumentar la productividad. Sin embargo, los indígenas prefirieron continuar con sus métodos tradicionales.⁷⁷

La introducción de nuevos productos tuvo mejores resultados que la construcción de terrazas agrícolas. Aunque algunos indígenas ya habían experimentado el cultivo del café, no fue hasta 1969 cuando su producción se intensificó. En el municipio, en este año, mediante un proyecto interinstitucional encabezado por el IMCafé, en el paraje de El Corralito, se construyó un vivero en el cual se cultivaron 20 000 pesetillas de café. El CCITT proporcionó fertilizantes, insecticidas, asistencia técnica y el equipo necesario para la atención del vivero. El Programa Nacional de Obras Rurales (PNOR) aportó recursos para elaborar la sombra de un vivero, también proporcionó 7 825 kg. de maíz y 3 130 kg. de frijol como estímulo al esfuerzo que realizarían los campesinos. El ILV auxilió en las promociones para la distribución de las plantas y, cuando estuvieron aptas, pasarlas al lugar definitivo, así también estuvo al cuidado del cultivo.⁷⁸

⁷⁵ *Te bit 'il ya jquemtic lum ta bay wistiquil*, SEP-ILV, México, 1969; *Te bit 'il yax lecub te q'uinale*, ILV, 1969; *Te bit 'il ya yich' nuutesel c'ajc'altan, stsa chambalamic, stsa 'mutetic soc te c'a 'al c'abale*, SEP-ILV, México, 1969.

⁷⁶ *Te bit 'il ya jts' untic te cheneq'ue*, SEP-ILV, México, 1977.

⁷⁷ Véase Isaac Guzmán Arias, *Misioneros al servicio de Dios...* p. 81.

⁷⁸ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, No exp. 0004, caja 1, 1969 Título: Sección de agricultura. Informe de 1960.

Con la introducción del café, los indígenas de las tierras cálidas del municipio diversificaron su producción agrícola. Sin duda, los beneficios por la producción de café fueron graduales. Con esto, parte de la población obtuvo mejores ingresos mientras que otros siguieron subsistiendo con productos tradicionales, ya fuera cosechándolos en sus propias tierras o baldíos, o como peones acasillados de alguna finca.

El baldiaje o peones acasillados

A mediados del siglo XX, el sistema de baldiaje o peones acasillados seguía bien arraigado en el municipio. En términos generales, este sistema, según Moisés de la Peña, se sustentaba en relaciones de servidumbre de carácter señorial⁷⁹ y consistía en que los campesinos por el derecho a establecerse en terreno ajeno y de labrar la tierra, quedaban obligados a compensar al propietario con cierto número de días de trabajo gratuito, cuándo y dónde el propietario lo señalara.⁸⁰

En la parte suroeste del municipio, entre los límites municipales de Oxchuc, Huixtán y Chanal se ubicaba, como lo denominaban los pobladores de aquel lugar, la “hacienda” de José Ochoa. Varios de los vecinos de esta finca se desempeñaron como peones acasillados; tseltales que, por una pedazo de tierra prestada para labrarlas, tenían que destinar tres días de trabajo a la semana a la finca sin remuneración económica.⁸¹

⁷⁹ Véase María del Carmen Legorreta Díaz, *Desafíos de la emancipación indígena. Organización sensorial y modernización en Ocosingo, chiapas (1930-1994)* México, CEEIICH-UNAM, 2008.

⁸⁰ De la Peña, *Chiapas Económico...* p. 355-356.

⁸¹ AHCCITT *Educación, informes*, 1952, 1, 0004, F. Montes Sánchez, Informe referente a las actividades llevada a cabo durante los días comprendidos del 15 de noviembre al 15 de diciembre del presente año, 17 diciembre 1952,

Mariano Gómez, por ejemplo, trabajó por varios años como baldío de Ochoa. Su situación mejoró cuando Marcos Encinos Méndez, quien fue presidente municipal en 1939, repartió unos lotes de tierras denominadas comunales que se encontraban ociosas.⁸² El reparto, independiente de la Reforma agraria, fue por iniciativa del presidente municipal. Esta repartición dio origen al paraje Stenletul al sur del municipio. La localidad fue habitada por gente que no contaban con tierras o por familias que habían sido expulsadas por conflictos relacionados con el envío de enfermedades, como se verá en el capítulo II.

Otro ejemplo sobre tseltales baldíos es el caso del paraje Naok'il. En 1953, los representantes del CCITT visitaron la localidad y documentaron que la mayoría de los habitantes eran peones acasillados. Ante tal escenario, los funcionarios indigenistas intentaron solucionar la situación mediante una reubicación de aquellos indígenas. En mayo de ese mismo año, la propuesta de reagrupar a la gente de Naok'il y los de Tajpa a través de la compra de tierras en común, se había concretado.⁸³ Tseltales e indigenistas estaban de acuerdo con tal resolución, mas no los propietarios de las fincas, quienes vieron en aquellas intenciones el origen de la organización de los peones acasillados para la adquisición de tierras y el fin del sistema mediante el cual se habían mantenido por décadas.⁸⁴

Para mediados del siglo XX, en los Altos de Chiapas aún seguían vigentes las leyes de baldiaje aprobadas en 1849, cuando era gobernador Ramón Larráinzar. Estas leyes clasificaban a los baldíos en tres grupos: 1) los que habitaban un terreno antes de ser éste reducido a propiedad; 2) los que por contrato entraban a las fincas en calidad de baldíos, y

⁸² Entrevista con Mariano Kontsal, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

⁸³ AHCCITT *Dirección, informes*. 1954.1.0001F. Montes Sánchez, Informe del mes de Junio de 1953.

⁸⁴ AHCITT, *Dirección, informes*, 1956, 2, 0016, L. Mendoza Jarquín, Informe de la supervisión realizada en las escuelas que funcionan en el municipio de Oxchuc, durante el mes de Julio, 1956, Informe de la visita realizada en el mes de mayo en las escuelas en el municipio de Oxchuc, 31 mayo, 1956.

3) los que se iban estableciendo poco a poco y se convertían en baldíos por invasión y sin contrato previo.⁸⁵

Este sistema tuvo algunas modificaciones a principios del siglo XX. De acuerdo con los ajustes, los del primer grupo sólo darían un día mensual, sin derecho a ser expulsados, excepto los elementos perniciosos y con el previo consentimiento de la autoridad, porque se entendía que (el finquero) “compraba el terreno con esta servidumbre”. Los del tercer grupo no estaban obligados a prestaciones mayores de cuatro días mensuales. Así también a los finqueros se le permitió exigir a los nuevos baldíos dos días de servicio gratuito por mes “como reconocimiento del dominio directo”, y esto únicamente a los hombres mayores de edad que no pasaran de 50 años.⁸⁶

También existieron medios mozos y los tres cuartos de mozos, es decir, hombres o muchachos débiles o con defectos físicos, incapaces de rendir en sus labores como un trabajador normal, por lo que su salario y ración se reducía a la mitad o a los tres cuartos. En cuanto a las mujeres, existía la posibilidad de emplearlas como sirvientas por un tiempo determinado.⁸⁷

Para el caso de los oxchuqueros, algunos testimonios revelan que, hasta 1960, la gente continuaba trabajando como baldíos en las fincas de la región. Una de las más recordadas es la de “El Retiro”, ubicada entre los municipios de Oxchuc, Tenejapa y

⁸⁵ De la Peña, *Chiapas Económico...* p. 351.

⁸⁶ De la Peña, *Chiapas Económico...* p. 355.

⁸⁷ Sobre los castigos se determinó que “los amos sólo podrán castigar con encierro, cadena o corma (prisión en cepo) aquellas falta de respeto, desobediencia u otras leves que cometan su sirviente”; los delitos serían juzgados y castigados por la autoridad competente. Esto era para los campesinos baldíos. Otro grupo que participaba en la economía finquera eran los mozos, estos trabajaban de planta debido a las deudas que jamás lograban liquidar; “ésta era transmitida de padres a hijos, con muy pequeñas posibilidades de huir, porque había una estrecha cooperación entre los finqueros y entre éstos y las autoridades y el castigo era demasiado severo para intentar la fuga”, De la Peña, *Chiapas Económico...* p. 358.

Huixtán. Esta “finca rústica”, según las categorías del Estado, comenzó a formarse en 1846 como propiedad de Emeterio Pineda, quien fue gobernador interino en varias ocasiones entre 1829-1833. Posteriormente, pasó a manos de Carlos Z. Flores y fue entonces cuando comenzó a expandirse. Para mediados del siglo XX, la finca “El Retiro” contaba con varios anexos. Según el testamento de ingeniero Flores, el peculio hereditario consistió en:

la finca rustica “El Retiro” y anexas “Chempalma” y “Chalam”, que colinda: al norte, con terrenos ejidales del Pueblo de Oxchuc y de Tenejapa y el predio rustico de San Antonio de Edita Vega; al poniente con terrenos ejidales del Pueblo de Tenejapa; al Sur con el Predio rustico Yalburo; y, al Oriente, con terrenos ejidales del Pueblo de Oxchuc, ubicado en el municipio de Tenejapa, Esta finca rustica integrado por la superficie de tres mil trescientas veintiuna hectáreas, quince áreas y veinticinco centiáreas, correspondiendo aproximadamente un cincuenta por ciento de la superficie citada la calidad de tierras de agostadero de buena calidad y el otro cincuenta por ciento de monte y de agostadero de terrenos áridos, ochenta cabezas de ganado vacuno, veinte cabezas de caballar.⁸⁸

Las dimensiones de “El Retiro” no eran tan extensas si la comparamos con las propiedades del alemán Adolfo Giessemann, a quien, en 1943, le fueron intervenidas 338 hectáreas de las 27 329.⁸⁹ Sin embargo “El Retiro” no era la única en la región. Para la década de los cuarenta, en el territorio de los tres municipios se ubicaban 155 fincas.⁹⁰

Hay que señalar que el sistema del baldiaje estuvo vigente en Chiapas durante la mayor parte del siglo XX, entre otras cosas, por la relación entre finqueros y empleados del

⁸⁸ Archivo Histórico de la Enseñanza (AHE), Fondo Finca “El Retiro”. Copia fiel de su original de la escritura de adjudicación y partición de bienes de la sucesión del finado señor ingeniero “Carlos Z. Flores” incluida la finca “El Retiro” y anexos “Chempalma” y “Chalam” ubicadas en el municipio de Tenejapa, Chiapas, elaborada por Licenciado Manuel Castellanos, notario público del estado de Chiapas, a los seis días del mes de octubre de 1965. Página 3 vuelta.

⁸⁹ Véase María Elena Tovar González, *Los finqueros extranjeros en el Soconusco durante el Porfiriato*, México, Unicach, cocytech, 2006, Cuadro cuatro: Fincas alemanas del Soconusco intervenidas en julio de 1943.

⁹⁰ Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p.133.

estado. La colusión entre propietarios de fincas y funcionarios estatales no sólo permitió el mantenimiento del baldiaje, incluso, fue clave en la formación de las fincas. En diciembre de 1927, un grupo de indígenas del municipio de Huixtán se dirigieron al Procurador de Pueblo de la Comisión Nacional Agraria solicitando ayuda para no ser hostilizados por el terrateniente Carlos Z. Flores, quien pretendía despojarles de las tierras que desde décadas anteriores trabajaban y que las autoridades municipales y judiciales en vez de solucionar apoyaban todo lo que el citado terrateniente hacía. Además, denunciaban el asesinato del representante agrario de aquella localidad, que había “quedado impune no obstante que las autoridades conocían al responsable”⁹¹

Las fincas y el enganche

San Cristóbal de Las Casas fue el punto de reunión de los jornaleros que se trasladaban a las plantaciones de café. Las cuadrillas, como normalmente se les llamaba a los grupos de trabajadores integrados por 50, 100 hasta de 200 personas, partían hacia Teopisca, pasaban por Zapatula, el Zapotal, Comalapa, Motozintla y finalmente las fincas. Durante los 12 o 13 días que duraba el traslado, eran vigilados por el habilitador para evitar las fugas que en ocasiones sucedían.⁹²

⁹¹ AHE, Asunto: recomendando se impartan garantías a los vecinos de Huixtán. Transcripción del Secretario General, el Oficial Mayor, Manuel Rouse. 26 de diciembre de 1927.

⁹² Entrevista con Mariano Kotsal, ya citado.

El objetivo central de los habilitadores o enganchadores “era suministrar a las plantaciones de café, los brazos que requerían cada año para levantar sus cosechas.”⁹³ Las fincas cafetaleras situaron a sus agentes en lugares específicos para la contratación de mano de obra indígena. Por ejemplo, Guillermo Pohlenz nombró “a su propio grupo de representantes en tres lugares claves de la zona tsotsil-tseltal: en San Andrés Larráinzar puso Francisco Franco, en San Pedro Chenalhó a Celso Villa Fuerte y en San Cristóbal de Las Casas a Blás Cancino.”⁹⁴

Cada habilitador se les daba cierta cantidad de dinero para asegurar la fuerza de trabajo mediante créditos. Incluso, algunos habilitadores contaban con ayudantes quienes se adentraban a los parajes para el enganche de indígenas. A los enganchados se les citaba días antes en el domicilio del agente

y ahí se les daba 50, 60 o más, según lo que pidieran... Sacaban una lista y aquí asomaba aquel dicho que dice: un real te doy y dos que te apunto. Le daban 50 y le apuntaban 100, luego lo emborrachaban de bocado porque ya lo tenían seguro aquel bracero. Primero le dabas su cuarta de trago, ya pedía luego por su cuenta aquel trabajador, pues ahí tenía en su red el dinero que le habían adelantado, y así a mamar trago. Caía botado en el corredor, quedaba durmiendo. Luego... en la noche... les robaban el dinero. Al otro día que se levantaba ¡perdí mi dinero señor! No importaba le daban otros 50 o 100 pesos. Así cuando venían a casa de los agentes, la indiada traía su deuda de 250 o 300 pesos.

Allá en la finca les pagaban 80 centavos por tarea o día de trabajo de tal manera que ¿cuándo iba a pagar los 300 pesos aquel infeliz?

Ya le digo, como iban, venían de jodidos.⁹⁵

⁹³ Robert Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas, Informe final del proyecto Minifundismo y trabajo asalariado. Estudio de caso II, San Juan Chamula, 1975-1977*, Chiapas, Centro de Investigaciones Ecológicas del Suroeste, CIES, serie de documentos 6, 1980, p. 47.

⁹⁴ Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas...* p. 48.

⁹⁵ Testimonio de Anastasio Trujillo, habilitador desde 1936. En Sergio Navarrete Pellicer, *El aguardiente en una comunidad maya de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 92 y 93.

Otros indígenas se trasladaban a San Cristóbal en busca de algún habilitador, para contratarse por 3 meses a través de un préstamo de 10 o 20 pesos y obtener una ganancia alrededor de cincuenta pesos. Algunos de los jornaleros regresaban con ropas “de ciudad: pantalón, camisa y suéter” o escopetas o herramientas agrícolas, incluso Juan Nich “se dio el lujo de comprar un par de zapatos”. Otros retornaban igual de pobres por haber gastado las ganancias en aguardiente, lo cual provocaba que se engancharan rápidamente.⁹⁶

El sistema de enganche era uno bien organizado. Contaba con agentes para la contratación en varios pueblos de los Altos, quienes también fungían como ajusticiadores para quienes no cumplían con el contrato. Como se verá en el capítulo siguiente.

Según los datos proporcionados por Ricardo Pozas, Oxchuc fue el cuarto municipio de los Altos en proporcionar mano de obra en la producción del café para estado, por debajo de Chamula, Tenejapa y Mitontic.⁹⁷ Los datos de la oficina de contratación del STI corroboran esta participación. En 1937, la oficina contrató 1 689 trabajadores de Oxchuc, mientras que para 1940 los contratados descendieron a 62 (véase el cuadro II, en el anexo) No se sabe si los tseltales de Oxchuc tenían preferencia por alguna finca pero algunas eran más frecuentadas que otras. Por ejemplo, de los 388 indígenas del municipio que acudieron a las fincas en septiembre de 1949, 196 lo hicieron a la finca “Santa Julia” ubicada en Tapachula.⁹⁸

⁹⁶ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p, 714-717.

⁹⁷ Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 124.

⁹⁸ AHDASCPI, *Dirección, sub serie, dirección general*, título: Relación de cuadrillas de maya a noviembre de 1949.

A pesar de la inestabilidad en la contratación de tseltales de Oxchuc a través de la Oficina, los registros comprueban su participación constante en las fincas y confirman que parte de la economía indígena a mediados del siglo XX se sustentaba en los salarios obtenidos en las plantaciones de café mediante el enganche.

Durante la década de los setenta, las plantaciones de café dejaron de ser la opción para la obtención de dinero. En este decenio se suscitaron cambios en la economía chiapaneca que afectaron las fuentes de empleo de los indígenas alteños, como la depreciación del café, la conversión de las fincas cafetaleras en ranchos ganaderos, la introducción de tecnología y de agroquímico.⁹⁹ Ante estos reajustes, los indígenas se vieron en la necesidad de buscar alternativas. Una de ellas fue migrar a la región petrolera recién descubierta al norte del estado conocida como el Mesosoico Chiapas-Tabasco,¹⁰⁰ o a la Ciudad de México para emplearse como jornaleros.

Para estos años de crisis, la docencia se había convertido en la mejor opción económica y en la más atractiva fuente de trabajo para quienes contaban con estudios de secundaria, principalmente por el salario fijo. Las escuelas estatales y federales bilingües en la región de los Altos como en la Selva, creadas durante la década de los 70's, generó empleos para un sector de la población, principalmente a todos los jóvenes egresados, en su

⁹⁹ Jan Rus, *El ocaso de las fincas cafetaleras y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*, UNICACH, Chiapas, 2012.

¹⁰⁰ En mayo de 1972, varios periódicos de circulación nacional anunciaron la noticia. El *Excélsior* señaló "Anuncia PEMEX el descubrimiento de enormes yacimientos de hidrocarburos en Chiapas"; *El Nacional* publicó "Surge en el Sureste un nuevo emporio petrolero; funcionan ya dos ricos pozos."; *El Heraldo de México* informó "Descubren rica zona petrolera en Chiapas" y *El Sol de México*, en su página 11, sección A, notificó sobre "Ricos yacimientos de petróleo en Chiapas".

mayoría, del internado del CCITT. Por ello, desde el inicio de la educación bilingüe en Chiapas, la mayoría de las plazas fueron ocupadas por tseltales “oxchuqueros”.¹⁰¹

Los ladinos, al igual que los tseltales, también sustentaban su economía en la agricultura y en las plantaciones de café, aunque en menor medida. A diferencia de los tseltales, ciertas familias ladinas tenían una economía más diversificada. Algunos se dedicaban a la compraventa de productos pecuarios. Otros se dedicaban a la ganadería, en pequeñas cantidades, y trabajaban sus tierras con el arado lo cual les permitía tener mayores beneficios. A estos últimos, generalmente se les vinculaba con la venta del aguardiente.¹⁰² Algunas mujeres ladinas contribuían a la economía familiar con la venta de alimentos o servicios de limpieza a los profesores de la escuela. A la llegada de los trabajadores del CCITT, esta actividad produjo mayores beneficios.

De este modo, se observa que la economía municipal de mediados del siglo XX era un abanico integrado por la agricultura de autoconsumo, el intercambio de productos, el baldiaje y, las labores docentes. En esta economía mixta algunos ramos eran más importantes que otros. Las actividades agrícolas, por ejemplo, proveían los productos de subsistencia, o el enganchamiento para la obtención de dinero. También en la economía municipal existían productos más redituables que otros como el aguardiente.

¹⁰¹ Ahora bien, según el maestro Alfredo Méndez Gómez, supervisor de la zona escolar 705 con sede en Taniperlas (valle de Monte Líbano), de 125 maestros bilingües tseltales trabajando en 24 comunidades, solamente 5 de ellos son originarios de esta cañada donde se usa una variante cercana al tseltal de Bachajón, mientras la mayoría proviene de Oxchuc. Entrevista realizada en Mayo 2006. Citado en Bruno Baronnet, “Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México.” Tesis de Doctorado en Ciencia Social, con especialidad en Sociología. El Colegio de México, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2009, p. 137-142

¹⁰² Entrevista con Emerenciano Trujillo, Ocosingo, Chiapas, diciembre, 2014.

El gobierno cívico-religioso

Para 1940, los tseltales tenían como órgano de gobierno un cuerpo de autoridades integrado por 8 cargos. El territorio municipal se encontraba dividido en 2 kalpules o barrios. La división lo establecía una línea imaginaria que corría de este-oeste. Tomando como punto de referencia la plaza del pueblo, las tierras ubicadas al norte pertenecían al *kalpul* o barrio de Santo Tomás y las del sur al de La Santísima Trinidad. Cada *kalpul* contaba con sus propios gobernantes cívico religiosos.¹⁰³ Así, cada *kalpul* era gobernado por un *k'atinab* (el jefe mayor), un *ok'il-cabil* (ayudante del *k'atinab*), cuatro *chuycacales* o *chuycales* (funcionario de la iglesia), dos *dzumobiles* (protector moral), un *alcalde* (con diferentes funciones a lo que constitucionalmente se le conoce como alcalde), dos *cornales*, dos *síndicos*, cuatro *x-tules* o *rej-rol* (o regidores).¹⁰⁴

Cuerpo de gobierno cívico-religioso indígena en 1940
Un katinab
Un okil Kabil
Cuatro chuyc'aaes
Dos dzunubil
Un alcades
Dos cornales
Dos síndicos
Cuaro x-tules

¹⁰³ Redfield y Villa Rojas, *Notas sobre la etnografía...*, p. 14.

¹⁰⁴ Según María Dolores Palomo, los indígenas de los Altos de Chiapas, a mediados del siglo XIX, comenzaron a gobernarse mediante la organización asentada en una jerarquía cívico-religiosa, que para la mitad del siglo XX, seguía vigente aunque ya mostraba sus limitantes. La organización jerárquica regida por un grupo selecto de ancianos que gobernaba todo el territorio nació de las tradiciones ancestrales mayas y las organizaciones católicas. M^a Dolores Palomo. “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tseltales de Chiapas, siglo XIX.” En Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (Coord.) *Chiapas de la independencia a la revolución*. CIESAS. Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas (COCITECH) México. 2005. P. 131.

Los cargos cuyos nombres son similares al del ayuntamiento constitucional como alcalde, gobernadores, síndico o regidores no tienen ninguna similitud en cuanto a funciones lo único parecido es la denominación del cargo.

El inicio de la carrera cívico religiosa comenzaba con el cargo de *capitán* de algún santo de importancia menor como San Sebastián. Este cargo tenía una duración de dos o tres años, posteriormente los capitanes se convertían en candidatos para el puesto de *x-tul*, quienes eran prácticamente mandaderos de sus superiores. Al término del periodo de servicio, el primero y segundo *x-tul* ascendían automáticamente a *cornales* y los otros a *síndicos*, funcionarios que tenían la obligación de solucionar los problemas internos de la localidad, ser voceros de las autoridades superiores así como citar a las personas para realizar trabajos comunitarios.

Al concluir el año de servicio, los individuos recibían una descarga de funciones de 3 a 5 años, posteriormente se les nombraba *capitán* pero ahora de un santo mayor como el de la Santísima Trinidad o de Santo Tomás.¹⁰⁵ Para los pasados *cornales* o *síndicos*, el turno inmediato era el de *alcalde*, que entre sus funciones estaba el resguardo del el *K'awaltik*¹⁰⁶ y la recaudación de fondos para las mejoras materiales. Por ejemplo, en 1944 se realizó una colecta para la compra de una nueva campana para la iglesia.¹⁰⁷ En este mismo año también se recolectó 1.25 pesos por hombre casado para la celebración de la “Misa Grande” y la compra de cohetes, velas, incienso y aguardiente. La ceremonia se

¹⁰⁵ Entrevista con Manuel Kulub, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2013.

¹⁰⁶ Bajo las órdenes del Visitador Jacinto Roldan de la Cueva se escribieron unas ordenanzas que posteriormente fueron distribuidas en los diferentes pueblos de las provincias de Chiapas y de Guatemala. “Al parecer, las ordenanzas de este visitador fueron primeramente expedidas en el desaparecido pueblo de Aquespala el día 15 de julio de 1674.”¹⁰⁶De las ordenanzas originales se sacaron 19 copias una de éstas fue entregada a los alcaldes del pueblo de Teultepeque, el cual fue renombrado por los tseltales del lugar como el “*k'awaltik*” (“Nuestro señor” traducido al español). Este documento o libro sagrado, según los oxchuqueros, consta de once folios en donde se señala que los alcaldes y regidores indios de los pueblos de dicha provincia observaran, guardaran y ejecutaran: Proporcionar tan sólo lo necesario y correspondiente a los curas doctrineros que lleguen a administrar los Santos Sacramentos. Existe una breve mención sobre la impartición De justicia entre los mestizos, mulatos y negros así como la regulación en la entrega de maíz, frijol y otras legumbres a manera de tributo. En algunas partes del escrito se alude sobre el castigo que se debe aplicar a los que se resistan al uso de las monedas. Esponda, *El k'awaltic...*

¹⁰⁷ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 54.

realizó con el propósito de pedirle a Santo Tomás la protección contra los huracanes y tormentas de granizo ocurridos en aquellos días.¹⁰⁸

Todos los cargos anteriormente descritos eran a los que podían acceder los indígenas ordinarios mediante escalafón. Los últimos cuatro puestos –*dzumubies*, *chuyacales*, *okil-kabil* y *katinab*– eran únicamente para los pulsadores.¹⁰⁹ Los *dzumubil* desempeñaban por el tiempo de tres o cuatro años, terminada su gestión eran tomados en cuenta para los próximos cargos, como el de *chuyacal*.¹¹⁰ Al igual que los *dzumubiles*, los *chuycales* dejaban el cargo con la posibilidad de ser nombrados para ocupar el último cargo de la jerarquía política indígena, el de *k'atinab*, cargo vitalicio.

Para ejercer este cargo era indispensable ser principal: haber ocupado los puestos anteriores, tener un carácter enérgico, responsable en la vida social, con facilidad de palabra y, sobre todo, ser pulsador poderoso. Los candidatos a *k'atinab* debían tener todas estas atribuciones pues en ellos se depositaba las decisiones más importantes del municipio. Para la realización de sus actividades el *k'atinab* contaba con los integrantes del órgano y con un ayudante personal cuyo nombre era *okil-cabil k'atinab* –manos y pies del *k'atinab*– función

¹⁰⁸ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 47.

¹⁰⁹ Como mencionaba el principal Gómez Ichiloc “saber defender a los enfermos”. Anciano de Yochib informante de Alfonso Villa Rojas.

¹¹⁰ Los principales que desempeñaron tal cargo pasaban mayor tiempo en el templo católico ya que tenían que desarrollar los ritos religiosos, conducir las misas, rosarios, oraciones de petición y agradecimiento, eran los indicados para el enlace entre los devotos y la representación de los señores espirituales, así como mantener en buenas condiciones el lugar físico en el que se encontraban las imágenes; los altares y la misma iglesia. Para la limpieza de los altares y del templo los *chuycales* se servían de unos *martomas* (mayordomos) ocho en cada *Calpul*, cada semana dos de ellos permanecían en la iglesia por lo que en el edificio se encontraban cuatro mayordomos con unas varas largas adornadas con hilos de colores amarillos y rojos que los identificaban. Los mayordomos contaban entre doce y catorce años de edad.

que también era vitalicia, para este cargo se requerían los mismos requisitos del *k'atinab* debido a que el cargo demandaba las mismas exigencias.¹¹¹

Todos los principales vivían en sus casas de lodo y paja, barbechaban sus tierras para la cosecha de maíz. A simple vista no se distinguían del resto de la población. La mayoría de ellos acudían a las fincas del Soconusco para sobrevivir. En Yochib se dio el caso de principales que trabajaron de asalariados en milpas de subalternos a cambio de un poco de maíz.¹¹²

El gobierno en los parajes de Oxchuc a la llegada de los proyectos indigenistas se encontraban bajo la dirección de una estructura cívico religiosa integrada por hombres con habilidades políticas y religiosas: indígenas con determinación, carácter fuerte, conocedores de ritos religiosos católicos y tseltales (rezos a los cerros, manantiales, a las cuevas) curanderos versátiles. Eran ellos quienes, en el decenio de 1940, mantenían el poder en las distintas localidades, excepto en la cabecera municipal, como se explicará a continuación.

El ayuntamiento

El ayuntamiento era el órgano que se encargaba de la administración política, económica y social de la cabecera municipal. Aunque anteriormente, a Oxchuc, ya se los habían otorgado la categoría de municipio libre, no fue sino hasta 1936 cuando se le reconoció definitivamente como tal y se instauró un órgano de gobierno integrado por: un presidente municipal indígena; un regidor primer propietario ladino; un síndico municipal

¹¹¹ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...*, p. 35.

¹¹² Villa Rojas. *Etnografía tseltal...*, p. 37.

ladino; dos regidores suplentes indios; un secretario municipal ladino, en quien recaía todo el poder; dos alcaldes ladinos; un comandante de policía ladino y cuatro policías indios, cuya labor de estos últimos era la de mozos. El lugar de residencia del ayuntamiento fue la cabecera municipal.

A partir de entonces Oxchuc dejó de ser una agencia perteneciente al departamento de Ocosingo¹¹³ y se convirtió en ayuntamiento independiente.¹¹⁴ Este ascenso respondió a la ley sobre municipios libres promulgada en 1931. Dicha ley dictaba que toda localidad con 5 000 habitantes era catalogada como ciudad; a los poblados con 3 500 habitantes se les denominaría como villa, a los de 1 000 como pueblo, con 600 serían agencia y con 300 pobladores se les clasificaría como ranchería.¹¹⁵

El cambio de categoría municipal coincidió con las acciones de Erasto Urbina, uno de los líderes político de la región, muy cercano al General Cárdenas. Urbina, quien fue director del DASCPI de 1936-1937, en colaboración con jóvenes escribanos de los Altos, intentó regular los negocios de los ladinos en tierras indígenas, acabar con los abusos de “los contratistas explotadores” y expulsar a los “traficantes ladinos de bebidas

¹¹³ El 11 de diciembre de 1882 se elaboró el decreto número 14 que en su primer artículo señala que el Estado quedaba dividido en doce departamentos y el segundo artículo dividió a los departamentos en 124 municipalidades. Quedando así el pueblo de Oxchuc integrado al departamento de Chilón y posteriormente a la Villa de Ocosingo que después de la Revolución mexicana se le denominó Álvaro Obregón. Fuente, INEGI. 1997. Mercedes Olivera. “ étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX”. En Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (Coord.) *Chiapas de la independencia a la revolución*. CIESAS. Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas (COCITECH) México. 2005. Pp. 171.

¹¹⁴ AHCh, *Periódico oficial Tuxtla Gutiérrez*. Miércoles 1 de febrero de 1933, tomo 1 no. 7. No 12 Segregación de la agencia municipal de Oxchuc del municipio de Ocosingo. Algunas fuentes señalan que en ese año el municipio no asciende sino recupera la categoría, por no tener una fuente contundente no podemos afirmarlo, al menos por el momento.

¹¹⁵ Actualmente la extensión territorial del municipio es de 72 kilómetros cuadrados.

alcohólicas”.¹¹⁶ La respuesta y los resultados de las acciones políticas de Urbina variaron según los municipios. En algunos como en Chamula o Zinacantan, los jóvenes escribanos o “los muchachos de Urbina” se incrustaron en los órganos de gobierno locales e influyeron en las decisiones políticas.

En Oxchuc, las cosas se dieron de modo distinto. Juan Gómez Nich, quien perteneció a este grupo de jóvenes, en 1944, viajó a San Cristóbal para solicitarle a Erasto Urbina la anulación del nombramiento de juez del Registro Civil que el propio gobernador había firmado. Gomez Nich rechazó el cargo con el argumento de no tener tiempo ni la economía necesaria para desempeñar el cargo. Él mismo señaló que prefería “ir a la cárcel” antes de aceptar.¹¹⁷

Volviendo al ayuntamiento de Oxchuc, aun bajo la supuesta dirección de un indígena, los ladinos eran quienes lo manejaban. No obstante, durante la década de 1940, los tseltales exigían que un tseltal fungiera como presidente puesto que el secretario siempre era ladino y éste por el hecho de hablar español, saber leer, escribir y hacer cuentas, siempre pretendía manejar al presidente.¹¹⁸

El secretario municipal era el encargado de las actas, oficios y todo lo referente a la actuación del ayuntamiento. El secretario siempre fue ladino pero no siempre de Oxchuc. En los primeros años del establecimiento del ayuntamiento, un sancristobalence ocupó el puesto. El lugar de procedencia no importaba, el trato hacia los indígenas era el mismo, “en

¹¹⁶ Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968”. En Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM; CIESAS, CEMCA, UdG, 1998, p. 259.

¹¹⁷ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 56.

¹¹⁸ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 79 y 80.

más de las veces era una persona imponente: sombrero tejano, pistola al cinto y trato áspero.”¹¹⁹

Los secretarios en turno fueron los más beneficiados con los reacomodos políticos. Ellos cobraban, para su propio beneficio, los impuestos que se cargaban sobre los comerciantes; además, recibían un sueldo de 20 pesos que el gobierno del estado le proporcionaba por el cargo. Tránsito Burguete, quien ocupó el cargo en 1944, resguardó durante su gestión el monopolio de aguardiente, recibía la comisión de tres pesos en San Cristóbal por cada tselal que lograba enganchar para las fincas cafetaleras.¹²⁰ No conforme, implementó el encarcelamiento y el cobro de multas.¹²¹

El poder de los secretarios ladinos en los pueblos indígenas fue el resultado de procesos económicos y políticos de larga duración. En la década 1930, cuando el gobierno del estado se convirtió en el interventor entre las fincas cafetaleras y los jornaleros indígenas a través del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena y el Sindicato de Trabajadores Indígenas que en un principio fue dirigido por Erasto Urbina. Así

los finqueros, quienes ahora dependían del Gobierno para obtener sus trabajadores, se mostraban más conciliatorios con las autoridades del Estado. Y finalmente, varios enganchadores –como don Celso- llegaron a ocupar el puesto de Secretario Municipal en los pueblos indios, es decir, a desempeñar funciones políticas directamente bajo en el nuevo caudillo oficial, el Director de Asuntos Indígenas¹²²

Ante esta situación de abusos, algunos tseltales, como Marcos Encinos, Sebastián Chi'jk, entre otros, lucharon por la disminución del dominio ladino. Pero fue hasta que

¹¹⁹ Siverts, *Oxchuc...* p. 173.

¹²⁰ Villa Rojas, *Etnografía tselal*, p. 84.

¹²¹ Siverts, *Oxchuc*, p. 171-177.

¹²² Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas...* p. 48.

establecieron relaciones con los proyectos indigenistas y religiosos que lograron sus objetivos. En 1953, el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), en colaboración con el CCITT, pretendió nombrar un secretario que correspondiera con los ideales de los tseltales. No obstante el intento llegó al acuerdo de que el secretario fuera un ladino pero indigenista.

El objetivo del secretario indigenista de “ayudar a los indígenas” incomodó y generó conflictos entre la población ladina local. El nuevo secretario, al no ajustarse a las ideas e intenciones de los ladinos, fue agredido y corrido “a pedradas”, a tal grado que el DAI y el CCITT tuvieron que intervenir.¹²³ Este evento, sin lugar a dudas, sentó un precedente en la política municipal. A partir de entonces, la población indígena buscó por todas las instancias que el secretario fuera un tseltal, objetivo que lograron años más tarde. Así los indígenas, al apropiarse de la secretaría municipal quitaron el eslabón principal del poder político y económico ladino, quienes, al verse desprotegidos políticamente, comenzaron a migrar hacia San Cristóbal, Comitán y Ocosingo.

Es importante recalcar que la lucha indígena por el ayuntamiento se dio junto con otros fenómenos como la formación de cuadros religiosos, protestantes y católicos, así como la formación de promotores culturales, quienes, a partir de 1951, comenzaron a tener una participación importante en la vida social en los parajes del municipio. Por ejemplo, en Yochib, los involucrados en una trifulca buscaron al profesor para una solución. Ante ello, el profesor sugirió que trasladaran el caso a las autoridades del ayuntamiento. Frente a esta recomendación, los indígenas respondieron que los ladinos pedirían más cosas de las

¹²³ Siverts, *Oxchuc...* p. 174.

debidas, por lo que ellos preferían que el profesor retuviera la coa del agresor durante quince días, herramienta con la que agredió a José Gómez Nimail y Alonso Carcoma.¹²⁴

Como puede apreciarse, durante 1940-1970, la división territorial municipal de Oxchuc se manifestó también en el terreno político. En los parajes, que eran inminentemente indígenas, el gobierno estaba en poder de un grupo de hombres identificados como principales, estos eran quienes resolvían los problemas sociales e individuales. Asimismo, eran los representantes de los tseltales ante las instancias gubernamentales. Estos mismos personajes fueron los primeros en incorporarse a las agendas de los distintos proyectos indigenistas y religiosos y los dirigentes de la lucha indígena por el ayuntamiento y el poder local. Como se explicará en los capítulos siguientes.

En resumen, las condiciones sociales de los tseltales en vísperas del arribo de los proyectos religiosos eran bastante precarias. El grueso de la población habitaban en una geografía accidentada y difícil acceso, sin medios de comunicación más que las veredas que en temporada de lluvia se volvían intransitables. Era una topografía habitada por indígenas tseltales monolingües, que subsistían a través de una economía sustentada en la agricultura de autoconsumo, del baldiaje en las fincas de la región y del enganchamiento en las plantaciones cafetaleras. Una economía sustentada en relaciones de servidumbre de carácter señorial.

Es importante subrayar que el enganchamiento se dio bajo métodos de servidumbre por deudas contraídas en la mayoría de los casos por el alto consumo del aguardiente.

¹²⁴ Villa Rojas. *Etnografía tseltal...* p. 466.

Como se ha señalado, los vendedores de alcohol, generalmente, eran los mismos secretarios municipales o personas que estaban vinculadas de alguna forma con el ayuntamiento, con los políticos regionales y los dueños de las plantaciones. El enganchamiento fue un negocio redituable por la colaboración de los diferentes niveles de gobierno, por el aumento demográfico, recursos naturales limitados y el desarrollo de la economía mercantil.

Socialmente en el municipio existía una clara separación social y territorial entre ladinos y tseltales debido a los conflictos por la posesión de la tierra, abusos y agravios. Pero incluso, entre los propios tseltales existía una clara estratificación social, como lo demuestra la estructura cívico religiosas en la que únicamente podían acceder aquellos individuos con poder sobrenaturales y gobernaban sobre el resto de la población.

Estas características no era propias de Oxchuc sino de todo los municipios de la región. Por tanto, la descripción hecha en este capítulo no especifica los factores que hicieron posible el desarrollo de los proyectos religiosos e indigenistas, aunque si pone de relieve las diferencia sociales en el municipio, aspectos que se retoman en el siguiente apartado para complementar el contexto social y poder identificar las causas que llevaron a los tseltales a aceptar tales programas.

Capítulo II. Mecanismos de control en Oxchuc al arribo de los proyectos externos.

En la década de 1940, el grueso de la población lidiaba con los abusos de los habilitadores, en su mayoría funcionarios públicos al servicio de las fincas (burocracia finquera), quienes contrataban, capturaban a los desertores de las fincas y aplicaban castigos según sus decisiones, para el caso de Oxchuc algunos de ellos fueron los propios secretarios municipales o los vendedores de aguardiente. Por otro lado, en los parajes, los tseltales se encontraban sujetos a las decisiones de los principales pulsadores, individuos con poderes sobre naturales y a través de la estructura cívico religiosa, mantenían el orden social e imponían su decisiones al resto de la población. Para estos años, algunos individuos se revelaron a estos regímenes, hecho que desencadenó un periodo violento.

En este capítulo se pone énfasis en temas, anunciados ya anteriormente y se retoman con el objetivo de exponer los elementos que permiten identificar cuales fueron los motivos de los tseltales para participar en las agendas de los distintos proyectos. La exposición inicia con la burocracia finquera y el control regional, retomando la idea de Thomas Benjamin de que, en 1940, en los Altos, las organizaciones de emancipación implementadas durante el cardenismo, se transformaron en mecanismos de control estatal. Posteriormente se presenta el tema del aguardiente como un producto de intercambio, de crédito y endeudamiento, es decir, sus repercusiones sociales y económicas. Por último, se desarrolla las diferencias y conflictos entre los tseltales.

Con estos temas se pretende demostrar que, para la década de 1940, los tseltales estaban sometidos económica, política y culturalmente bajo dos mecanismos de control, situación que generó resistencia y oposición en un sector de la población integrado por jóvenes y individuos inconformes quienes fueron los primeros en incorporarse al protestantismo como manifestación de sus desacuerdos y demandas.

Además de la búsqueda de explicaciones sobre la conversión de los tseltales al protestantismo, catolicismo ortodoxo y la participación en el proyecto indigenista del CCITT, se pretende exponer las diferencias, oposiciones y conflictos entre los tseltales como resultado de una dinámica local y su relación con la región. Asimismo, presentar el tema del gobierno cívico religioso como un elemento de disputa y conflicto social, y de paso, sugerir que el añejo conflicto entre ladinos y tseltales, al menos en Oxchuc, tiene su origen en cuestiones económicas y no en cuestiones étnicas.

Burocracia finquera y el control regional

A pesar de las leyes laborales y agrarias surgidas de la Revolución mexicana, las condiciones de vida de la mayoría de los habitantes de los Altos de Chiapas en la década de 1940 habían tenido cambios poco trascendentales.¹²⁵ Los indígenas de los Altos padecían la falta de tierras cultivables, los estragos de vivir como peones acasillados, las condiciones laborales infrahumanas en las fincas cafetaleras con jornadas de 14 horas y edificios

¹²⁵ Véase Antonio García de León, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Ediciones Era, primera reimpresión, 1998; Jan Rus, “la comunidad revolucionara institucional...” pp. 251-277.

insalubres donde eran apilados para descansar. Era tan insoportable el ambiente que varios preferían la intemperie y las picaduras de mosquitos que sufrir el calor del dormitorio.¹²⁶

Además de las largas jornadas y la impiedad del clima, los jornaleros debían realizar todas las tareas asignadas, a la menor falta “eran encarcelados, torturados y asesinados”.¹²⁷ Los contratos tenían que cumplirse al pie de la letra incluyendo los caprichos de los administradores. De lo contrario, no se les otorgaba “la tarjeta de liberación”, con la cual el jornalero demostraba haber saldado el contrato con la finca. Dicha tarjeta era presentada ante los vigilantes armados, “llamados guardias blancas,” quienes eran los encargados de revisarlas. Si por desgracia no la llevaban, corrían el riesgo de ser “regresados a la finca donde además de trabajar eran atrozmente castigados”¹²⁸ por ser considerados como prófugos.

Las guardias blancas se ubicaban en los caminos por donde los indígenas retornaban a sus lugares de origen. Las cabeceras municipales de Los Altos también fueron puntos en los que dichos agentes se instalaron y se pusieron al servicio de quienes los requerían. Para los finqueros alteños, sirvieron como intimidadores de “agraristas y supervisores de la reforma agraria”. Para las fincas del Soconusco, fueron quienes devolvieron “a aquellos trabajadores que abandonaban el empleo antes de haber saldado los adelantos recibidos por su trabajo”. Para los tseltales, fueron los ejecutores de “la ley” y de los respectivos castigos, según el caso.¹²⁹

¹²⁶ Entrevista con Alonso Méndez, San Cristóbal de las Casas, agosto, 2016.

¹²⁷ García de León, *Resistencia y utopía...* p. 375.

¹²⁸ García de León, *Resistencia y utopía...* pp. 375 y 376.

¹²⁹ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 254.

A finales de la década 1930, María Gómez Mena, tseltal de 18 años de edad, junto con su hermana de 12 fueron capturadas y trasladadas al pueblo donde quedaron detenidas en el domicilio de sus captores. El motivo de la detención se debió a que el padre de ellas, gravemente enfermo de paludismo, se fugó al no recibir atención en la finca. Las jóvenes tuvieron que pagar la deuda del padre a base de trabajos forzados. Además, según el acta levantada en las Oficinas de la Procuraduría de Asuntos Indígenas, fue golpeada, violada y, para ridiculizarla en público, le destruyeron la cabellera. Su captor “el individuo Hernández... la montaba estilo caballo y la taloneaba para que caminara, haciéndolo a la vista de los demás sirvientes que había en la casa, muchos de ellos desquitando deudas miserables que nunca habían logrado saldar”.¹³⁰

Otro documento de la misma Oficina presenta el caso de María Sántiz Pe de 25 años, que en el mismo domicilio de Antonio Hernández, a consecuencia de los maltratos y de los abusos sexuales que recibía, quedó embarazada, dio a luz a su hija y cuando ésta tuvo cuatro meses de edad, presentó anemia debido a la mala alimentación de la madre

cierto día, [el captor], mandó a la madre a un mandado, teniendo que dejar por orden del malvado su criatura en la casa. Que cuando regresó ella encontró muerta a su hija a la que le mandó a dar sepultura sin informar al registro civil del nacimiento y de la muerte de la criatura.¹³¹

¹³⁰ Documento 1 Acta levantada en las oficinas de la Procuraduría de Asuntos Indígenas de Ciudad las Casa – hoy San Cristóbal de las Casas. En Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 91, En la década de 1930 todos pueblos de Chiapas que se les denominaba por el nombre de algún santo, por ordenes Estatales, se les tuvo que renombrar. Dentro de estos pueblos estuvieron San Bartolomé de los Llanos que se le cambió el nombre a Venustiano Carranza y San Cristóbal de las Casas a Ciudad las Casas, por mencionar algunos ejemplos.

¹³¹ Abusos y violaciones de mujeres indígenas por hombres ladinos, según queja levantada en Ciudad las Casas, ante la Procuraduría de Asuntos Indígenas. En Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 94 y 95.

Las capturas y aprisionamientos eran prácticas que venían desde décadas atrás y no solo eran realizadas por los guardias blancas sino también por los dueños de las fincas. A finales del siglo XIX, Mariano Sántiz Antun, tseltal de Oxchuc, se presentó ante el juzgado de las Casas para denunciar a Julián Maldonado, dueño de la finca Oquenchay, quien lo acusaba del robo de 7 reses que, según el finquero, se habían extraviado en la propiedad del indígena. Maldonado entregó a Sántiz Antun a Nicolás Pérez por la suma de 310 pesos y “fue llevado a las monterías de donde se fugó por no poder soportar hambres, lluvias y otros mil trabajos”.¹³²

Otro caso registrado fue el de Sebastián Sántiz quien, en 1909, acusó ante el gobernador del estado a Livia Sánchez, dueña del rancho Chaxi, con quien había trabajado durante dos años por un pago de 25 centavos diarios. Después de ese tiempo, el indígena no había recibido ningún pago, en vez de eso se le “amenazó con mandarle al batallón” (montería). Al no reconocer la deuda, Livia Sánchez solicitó al agente del pueblo de San Martín, ubicado a 10 kilómetros de Oxchuc, para que apresara a Sebastián Sántiz. El agente, al no encontrar al acusado en su domicilio, arrestó a su familia y le amenazó de mantener sus familiares detenidos hasta que reconociera su deuda y aceptase su condición de “desacomodado y ser enviado a los monterías”.¹³³

Los secretarios municipales, que por lo general eran ladinos, también obtuvieron ganancias de la venta o de la captura de la mano de obra indígena prófuga. “De manera

¹³² Archivo del Poder Judicial, *Ramo Civil*, Las Casas, 1886 (1), 20 de noviembre de 1886. En Sarah Washbrook, “Desarrollo económico y reclutamiento y control de la mano de obra en el norte de Chiapas. 1876-1911” en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo, *Chiapas: de la independencia a la revolución*, pp. 289-300, p. 296 y 297.

¹³³ AHCh, *sección Gobernación*, tomo XI, 1909, exp, 45, San Martín, 4 de septiembre de 1909. En Sarah Washbrook, “Desarrollo económico...” p. 297 y 298.

informal, sirvieron como intermediarios de los enganchadores que organizaban cuadrillas de trabajadores indígena para la plantaciones”.¹³⁴ Por ejemplo, el secretario municipal de Oxchuc de 1944, Tránsito Burguete, recibía la comisión de 3 pesos de los habilitadores de San Cristóbal por cada indígena que lograba enganchar para las fincas cafetaleras.¹³⁵ En 1949, el mismo Burguete fue acusado ante el DASCPI por haber confiscado un chamarro y un petate propiedad Lorenzo Espinosa. El despojo se realizó por el supuesto adeudo que el tseltal mantenía en una finca cafetalera del Soconusco. Según Espinosa, él ya había pagado por lo que solicitó “la intervención de ese Oficina para obtener la devolución de los objetos embargados”.¹³⁶

Al parecer, la integración de los secretarios ladinos en el sistema de habilitación se consolidó durante el gobierno de Efraín Gutiérrez (1936-1940) época en la que se creó el DASCPI y el STI, como parte del programa político de esa administración con el fin “de integrar, tanto a los grandes terratenientes de Chiapas como a los grupos indígenas dentro del partido del poder.” Con la creación de estos organismo, el gobierno del estado intervino “directamente en el manejo de las grades plantaciones.”¹³⁷

La contratación de trabajadores forzosamente tenía que pasar por la dependencia del Gobierno. Los habilitadores quedaron obligados a contratar a los jornaleros por medio del STI, ubicado en San Cristóbal de Las Casas. El Sindicato, a través de “un empleado armado entregaba las cuadrillas de peone a representantes de las fincas.” Los finqueros no tuvieron

¹³⁴ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p, 255.

¹³⁵ Villa Rojas, *Etnografía tseltal*, p. 84. Y Siverts, *Oxchuc*, p. 171-177.

¹³⁶ AHDASCPI, Departamento de Protección indígena, Dirección, Correspondencia, 1949, título: Anuario 1949, segundo volumen, Oficio de Alberto Rojas E., jefe del DASCPI al C. Presidente municipal de Oxchuc, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, febrero 12 de 1949.

¹³⁷ Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas...* p. 48.

inconvenientes con la intervención gubernamental, el Estado se encargaría en proveerles la mano de obra para sus cosechas. En cambio, los habilitadores establecidos en las cabeceras municipales, en la disposición estatal tuvieron la oportunidad de desempeñar funciones políticas con intereses económicos. Varios enganchadores llegaron a ocupar el puesto de Secretario municipal y trabajaron “directamente bajo en el nuevo caudillo oficial, el Director del DASCPI”.¹³⁸

Los secretarios municipales ladinos aprovecharon el cargo para perseguir a los deudores de las fincas, para otorgar adelantos salariales y resguardar el monopolio aguardentero, que además de usarse como producto de intercambio también sirvió como “producto de enganche” o de endeudamiento. En Oxchuc, todas estas actividades fueron practicadas por los secretarios en turno.

Como se observa, además de las guardias blancas, los indígenas tenían que cuidarse de los finqueros y de los funcionarios que con total impunidad creaban “deudas arbitrariamente entre la población indígena” para después traspasarlas a los enganchadores y habilitadores de la región. Dichas prácticas estuvieron presente en toda la primera mitad del siglo XX debido a que “los finqueros, agentes [o] secretarios municipales y otros representantes de la autoridad seguían ejerciendo las mismas formas de poder político y económico sobre la población”,¹³⁹ a pesar de la leyes labores postrevolucionarias.

Las denuncias presentadas al DASCPI demuestran que los ladinos vinculados al sistema político y económico de la época tenían toda la libertad de cometer abusos, maltratos y violaciones sin ser castigados. En agosto de 1949, Manuel Morales Díaz y

¹³⁸ Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas...* p. 40.

¹³⁹ Washbrook, “Desarrollo económico...” p. 300.

Alonso Morales, del paraje de Mesbilja, acudieron a la presidencia de Oxchuc para notificar los abusos de varios ladinos entre ellos Juan Manuel Liévano y algunos de la familia Hernández. La respuesta del secretario municipal fue una amenaza de cárcel para los tseltales si continuaban con las denuncias. Por esas razones, los mismos indígenas, acompañados con 52 tseltales más del mismo paraje, se trasladaron a las oficinas de la Delegación de Protección Indígena, en Ocosingo, para continuar con su denuncia.¹⁴⁰

En ese mismo mes, Sebastián Sántiz Freno acudió a dichas oficina quejándose de que el mismo Juan Manuel Liévano le despojó una escopeta y un hacha de su propiedad bajo la justificación de una deuda pendiente.¹⁴¹ Otras denuncias señalan que Wilfrido Cáncino confiscaba chamarras, escopetas, gallinas, petates a indígenas bajo mismo argumento.¹⁴²

Los ladinos pobres, aunque en menor medida, también fueron víctimas de abuso de poder. Un ejemplo es el de Angélica Hernández quien había comprado un garrafón de aguardiente a Pedro Trejo. La señora Hernández afirmó, en las oficinas del DASCPI, que ella había pagado los abonos correspondientes. Sin embargo, el mentado Trejo insistía en que se le pagara de nuevo la cantidad completa.¹⁴³

¹⁴⁰ AHDASCPI, *Sección D.P.I.*, sub-sección: Dirección, 1949, Título: Ocosingo, Chiapas. Asunto: Se notifica la presencia de los indígenas de la ranchería Indígena Mesviljá y se le pide garantías para los mismos. Ocosingo, Chiapas, agosto de 1949. Entre los ladinos se mencionan también Feliciano Domínguez, Abraham Domínguez, Elpidio Cáncino, Artemio García, Oliverio Hernández, Francisco Martínez, Bernardino Hernández y Feliciano Hernández.

¹⁴¹ AHDASCPI, *Sección D.P.I.*, sub-sección: Dirección, 1949, Título: Minutario 1949, segundo volumen Oficio del Lic. Guillermo Zozaya, jefe del DASCPI al Presidente municipal de Oxchuc. 27 agosto de 1949

¹⁴² AHDASCPI, *Sección D.P.I.*, sub-sección: Dirección, 1949, Carpeta: Minutario 1949, segundo volumen.

¹⁴³ AHDASCPI, *Dirección, correspondencia*, 1949, minutario, 3er volumen. Asunto: Instrucciones al C. Delegado de Protección indígena y Agente de Colocaciones de Ocosingo, Chiapas del Licenciado Guillermo Zozaya, Jefe del DASCPI, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Diciembre 13 de 1949.

Además de la violencia e injusticias derivada del negocio del café, los relatos dan cuenta otro tipo de agravios cotidianos de los que fueron víctimas los tseltales. Los testimonios señalan que desde la llegada de los ladinos hasta después de la mitad del siglo XX, acudir al pueblo era correr el riesgo de ser apresado y trabajar sin ninguna remuneración, entregar las mercancías a precios míseros y en ocasiones ser agredido física y verbalmente, a tal grado de llegar a la ridiculización y causar el regocijo de los espectadores.¹⁴⁴ Esta actitud venía de tiempo atrás, los registros parroquiales dan cuenta de los maltratos e injusticias que sucedían en el pueblo. El párroco Cristóbal Martínez a la llegada de los ladinos a Oxchuc señaló

ningún servicio [dan] al pueblo... las mujeres al estilo de los hombres,... hacen en los días de trabajo que según dice el maestro está prohibido vender aguardiente, ellos están con copas, y en ese estado maltratan al pobre indio que se les presenta, han echose dueños de las casas de los indios, y ayer que les hacía a las autoridades si se sublevan, me dijeron que no quieren ladinos y que quieren hablarle al Gob. del estado para que los quite.¹⁴⁵

Como se observa, algunas familias ladinas basaron sus relaciones económicas y sociales en el abuso, sometimiento y discriminación. Para los ladinos, los tseltales eran “atrasados e inferiores pero buenos mozos”.¹⁴⁶

La separación social y territorial entre los pobladores fue clara y tajante. Cuando los tseltales visitaban la cabecera municipal, ya fuera por asuntos religiosos, administrativos o comerciales, lo hacían esporádicamente. Lo mismo sucedía con los ladinos a los parajes

¹⁴⁴ Entrevista con Manuel Kulub, ya citado.

¹⁴⁵ AHDSC, *Fondo diocesano, carpeta 3054, expediente 28*. Carta de obispo Cristóbal Martínez al Dr. Canónigo lectoral D. Feliciano J. Lagos. Oxchuc, marzo de 27 de 1884.

¹⁴⁶ Varios tseltales entrevistados señalaron la convivencia conflictiva que tuvieron con los mestizos entre ellos Manuel Kulub, ya citado, y Juan Kush, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2014.

indígenas, aunque estos estaban más temerosos debido a las constantes amenazas de los indígenas.

Cuando los primeros ladinos se asentaron en el pueblo, el disgusto y el reclamo se hicieron presente. En 1884 el párroco del pueblo informaba:

... Si los indios están agobiados, creo que no les falta razón porque en menos de un mes hay lla como catorce familias que llegaron de Huixtan y no me parece sea de recomendación, pues son unos que fueron acusados de vagos en el año pasado, y según sé no dan ningún servicio en el pueblo de Huixtan, las mujeres al estilo de los hombres, muchas veces los ladinos hacen en los días de trabajo que según dice el maestro está prohibido vender aguardiente, ellos están con copas, y en ese estado maltratan al pobre indio que se les presenta, han echose dueños de las casas de los indios, y ayer que les hacía a las autoridades si se sublevan, me dijeron que no quieren ladinos y que quieren hablarle al Gob. del estado para que los quite.¹⁴⁷

Rumores de sublevación

La relación conflictiva entre estos dos grupos sociales no sólo se manifestó en denuncias y acusaciones. Los habitantes ladinos de la cabecera siempre estuvieron temerosos del levantamiento indígena. En agosto de 1937, ante los representantes del DASCPI, un grupo de ladinos señaló que, desde décadas atrás, los indígenas trataron de aprehenderlos y en manos de ellos inicualmente fueron “atropellados a golpes, encarcelados, amparados de la muerte...” incluso en ocasiones

tuvimos la necesidad de abandonar nuestros hogares e intereses que todos concluyeron y que a la sazón nuestras habitaciones fueron incendiadas y que nos vimos en la necesidad de emigrar con nuestras familias buscando refugio en los vecinos pueblos,... en el 30 se inició otro conflicto que pudimos descubrirlo y pronto

¹⁴⁷ AHDSC, *Fondo diocesano, carpeta 3054, expediente 28*. Carta de obispo Cristóbal Martínez al Dr. Canónigo lectoral D. Feliciano J. Lagos. Oxchuc, marzo de 27 de 1884.

ocurrimos y pedimos auxilio a nuestro distrito de Ocosingo y Municipio de Huixtan.¹⁴⁸

Este recuento de “agresiones” presentada en 1937 por los habitantes ladinos ante las autoridades de San Cristóbal fue hecha con la intención de frenar el deslinde que los tseltales solicitaban para tomar posesión y habitar las propiedades solares que forman parte del fundo legal.¹⁴⁹

Los asesinatos entre personas de diferentes grupos sociales sucedían a menudo. Era común que antes de averiguar el motivo de un asesinato se inculpara al grupo contrario al que pertenecía el muerto. La ocurrencia de frecuentes asesinatos era una muestra clara de la falta de un órgano que regulara los conflictos y los agravios entre los habitantes de Oxchuc. Las deudas, los problemas entre familias y las disputas políticas fueron los móviles de los crímenes, como lo fue la muerte de Sebastián Ch’ijk, quien fue presidente en 1950-51 y uno de los líderes del movimiento para desplazar a los ladinos o el caso Armando López Cucay quien fue agredido con un arma de fuego por un ladino.¹⁵⁰

En 1949 llegaron rumores al DASCPI que los campesinos de Mesbiljá se organizaban en contra de los ladinos. Para corroborar dichos rumores, el Departamento nombró una comisión la cual informó que en dicho paraje un grupo de indígenas encabezados por Alonso Morales, Feliciano Santis, Luciano Gomez K’ulub y Mariano Gómez Nimail se reunían, según los indígenas, “por ordenes del C. Gobernador y que

¹⁴⁸ Carta en la que los ladinos de Oxchuc expresan su temor de ser agredidos por los indios. Villa Rojas. *Etnografía tseltal...* p. 109.

¹⁴⁹ Carta en la que los ladinos de Oxchuc expresan su temor de ser agredidos por los indios. Villa Rojas. *Etnografía tseltal...* pp. 109, 110, 111.

¹⁵⁰ AHCCITT, *Dirección correspondencia*, n. exp. 0024, caja 1. 1955.

matarían a todos los mestizos del pueblo porque no querían que ocuparan sus tierras. Únicamente estaban esperando el regreso de Gómez Nimail quien se había habilitado a las fincas.¹⁵¹

Los múltiples rumores de sublevación quedaron en eso, en rumores. Décadas después los ladinos de Oxchuc migraron a los municipios vecinos. Pero hasta ese entonces, tseltales y ladinos continuaron con los conflictos cotidianos y con la dependencia cotidiana entre unos y otros. Los indígenas dependían de la venta del aguardiente monopolizado por los comerciantes ladinos y los ladinos dependía de los indígenas para seguir manteniendo el estatus económico y social.

El aguardiente y sus repercusiones sociales

El consumo de aguardiente entre los tseltales de Oxchuc venía desde tiempo atrás. Así lo demuestran los informes de la parroquia de Santo Tomás. En 1851 el párroco informó que en esos pueblos “por desgracia son muy dados, principalmente los de Oxchuc, a la embriaguez y la desmoralización, de lo que resulta la falta de cumplimiento a sus deberes”.¹⁵² Seis años después, el párroco Bruno José Domínguez señaló que la libertad con la que se consumía el aguardiente en aquellos pueblos de puros indígenas hacía estragos debido a que “que no saben gozar en lo absoluto de las bebidas del licor sino por lo

¹⁵¹ AHDASCPI, *Sección D.P.I., sub-sección: Dirección*, 1949, Carpeta: Minutario 1949, segundo volumen.

¹⁵² AHDSC. *Fondo Diocesano*, carpeta 3054, exp. 3. Informe de Manuel María Suarez al secretario de la cámara y gobierno. 30 de Julio de 1851.

contrario, el licor goza y disfruta de ellos, pues como lo toman con tantas excesivas ganas y abundancia que los enloquece y muchas veces los mata.¹⁵³

A juzgar por los informes, el consumo del aguardiente estaba presente en la mayoría de las actividades sociales de los tseltales de Oxchuc en 1940. Era un elemento indispensable en las ceremonias religiosas, políticas, médicas y en las transacciones económicas. Como bien los señaló Ricardo Pozas, el alcoholismo en Los Altos de Chiapas era un factor que intervenía “en la organización social como agente de integración en todas las relaciones sociales; en oposición, y al mismo tiempo, [era] factor de desorganización social, por las consecuencias de miseria, delincuencia y accidentes que [ocasionaba].”¹⁵⁴

Julio De la Fuente, en su estudio sobre el aguardiente en Chiapas, demostró que, para la década de 1950, en Chamula el consumo medio ocasional de aguardiente era de ½ litro y el gasto por persona era de 1.52 pesos. Mientras que en Tenejapa el consumo *per cápita* era de ¾ de litro con un costo de 4.97.¹⁵⁵ Aunque De la Fuente no lo señala, la diferencia de precio pudo estar relacionada con las distancias entre un municipio a otro.

Para 1954-1955, De la Fuente estimó que para la celebración de un matrimonio se destinaba entre 20.00 a 150.00 pesos para aguardiente; para una curación hecho por un pulsador se necesitaba entre 15.00 y 25.00 pesos, de los cuales dos terceras partes se empleaban en bebidas embriagantes; desempeñar un cargos cívico-religioso de importancia

¹⁵³ AHDSC, *Fondo Diocesano*, carpeta 3054, exp. 4. Informes trimestrales de la Parroquia de Oxchuc y sus anexos. 1855 a 1859.

¹⁵⁴ Pozas, *Chamula...* p. 158.

¹⁵⁵ Julio De la Fuente, *Monopolio de Aguardiente y alcoholismo en los altos de Chiapas. Un estudio incomodo de Julio de la Fuente. (1954-1955)* México, Pioneros del Indigenismo en México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios, 2009, p, 127.

significaba desembolsar entre 700.00 y 1.000.00 pesos.¹⁵⁶ También demostró que los monopolistas hicieron grandes fortunas como los dueños de la compañía Aguardientes de Chiapas que, entre septiembre de 1953 a noviembre de 1954, registró una entrada de 104 559.53 pesos.

Para el caso de Oxchuc, no se han encontrado cifras exactas en cuanto a las ganancias por la comercialización del aguardiente. Los testimonios se limitan en mencionar a los comerciantes quienes controlaban el área de Cancuc, Ocosingo y Oxchuc.¹⁵⁷ En contraparte, los registros orales señalan como el consumo desmedido del aguardiente entre los tseltales provocó pérdida de tierras o su venta a bajo costo y endeudamiento, lo cual hacía que los indígenas quedaran a merced de habilitadores, trabajadores del ayuntamiento y finqueros.

Aunque no se cuenten con cifras que demuestren el consumo de aguardiente en el municipio, por los registros se sabe que su uso era cotidiano y en grandes cantidades. El presbítero Marcelo Rodríguez, en 1966, describió a Oxchuc como un pueblo habitado por “indios... de la costumbre”, con tradiciones locales mezclados con ritos y rezos cristianos celebrados dentro del templo que generalmente “terminaban en borracheras, no era nada extraño ver a hombres, mujeres, jóvenes y hasta ancianos perdidos sobre las gradas del presbiterio... y ver quienes se orinaban en la parte baldía dentro del templo y quienes quedaban batidos al pie del altar.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ De la Fuente, *Monopolio de aguardiente...* p. 276.

¹⁵⁷ Calixta Guiteras Holmes, *Cancuc, Etnografía de un pueblo tseltal de los Altos de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992, p. 68. Sobre el monopolio de aguardiente en Chiapas véase De la Fuente, *Monopolio de Aguardiente...*

¹⁵⁸ AHDSC. *Fondo Diocesano*, carpeta 3054, exp. 1. Fotocopia de artículo sobre el pueblo de Oxchuc de autor desconocido, 1990.

Según los testimonios orales, era frecuente ver en la plaza central que el ambiente alegre y bullicioso se mezclaba con los que libaban aguardiente. Frente a la iglesia, “había una gran casona donde anochecía y amanecía pura gente indígena, encaramado parejo amanecían las mujeres y los hombres bien borrachos, las mujeres cargando se las llevaban entre el rastrojal.”¹⁵⁹ Desde la opinión de Juan Kush,¹⁶⁰ uno de los expresidentes municipales, además del alto consumo de alcohol, el problema era que los vendedores descaradamente decían, refiriéndose a los jóvenes tseltales, éste es mi hijo yo lo hice cuando estaba bien borracha la señora.

allá con Isidro Hernández llena la casa de hombres y mujeres, cuando veía que el hombre ya estaba bien bolo (borracho) le daba más. A las señoras les decía; que tome más tu marido, dale más y le pasa más, y así las llevaba a dormir. Era el disgusto que tenía la gente y por eso a cada poco era de acabarlos.

Sin duda alguna, plantear el análisis del tema a partir de objetivos sociales, económicos o de salud es importante. Sin embargo, relacionarlo con el monopolio que, a mediados del siglo XX, existía el estado de Chiapas ayuda a plantear al aguardiente como un producto de control, principalmente de la fuerza de trabajo indígena, mediante el cual un grupo reducido de la población había acumulado grandes riquezas y mantenían el poder político y económico. Por ello, su producción y consumo tuvo varias justificaciones. Por ejemplo, en el siglo XIX, con su elaboración se pretendió “dar salida a los excedentes de la producción cañera y abrir una importante fuente de recaudación fiscal.”¹⁶¹ O, en 1937,

¹⁵⁹ Entrevista con Emilio Luna Hernández ya citado. Uno de los ladinos que se quedaron después de la expulsión de los ladinos.

¹⁶⁰ Entrevista con Juan Kush, ya citado.

¹⁶¹ Juan Miguel Blasco, *Producción y comercialización de aguardiente en los Altos de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX*, Tesis de Maestría en Antropología social, UNACH, Chiapas, 2000, p. 195.

cuando el DASCPI propuso que en las localidades indígenas se vendiera por respeto al significado que tenían los rituales y ceremonias religiosas.¹⁶²

El aguardiente estaba bastante arraigado debido a su uso en los ritos y ceremonias indígenas. Antes de la llegada de los proyectos religiosos e indigenistas, algunos líderes tseltales intentaron controlar y reducir su venta. Sin embargo, se encontraban limitados por ser partícipes de toda aquellas actividades en las que era indispensable.

Desde la visión de algunos indigenistas, “el aguardiente era un mal social, un desintegrador, y su producción un delito, sin reparar en el beneficio que de paso ofrecían a los vendedores aguardenteros”. Por ello, trataban de “convencer pacíficamente a los indígenas” de su consumo moderado. En 1954, parte del personal del CCITT realizó una investigación sobre el tema. Los resultado de las indagaciones, dirigidas por Julio de la Fuente, fueron contundentes al poner de relieve el monopolio aguardentero, la pésima calidad del producto y las consecuencias físicas que provocaba su consumo.¹⁶³ A pesar de la información detallada de este estudio, el gobierno estatal hizo del tema algo irrelevante.

El monopolio continuó pero, para estos mismos años, se fraguaba, al interior de los parajes, una campaña antialcohólica impulsadas por las misioneras protestantes, los funcionarios indigenistas y el ayuntamiento municipal. La cruzada antialcohólica obtuvo algunos resultados que provocaron reacciones y confrontaciones organizados principalmente por comerciantes y políticos locales, como se verá en los capítulos siguientes.

¹⁶² Véase Juan Miguel Blasco, “producción y comercialización de aguardiente... p. 120.

¹⁶³ Véase De la Fuente, *Monopolio de aguardiente...* p. 85.

Principales pulsadores: prestigio, poder y control local

En la década de 1940, dentro de la estructura social de Oxchuc, se encontraba un grupo de personas adultas, generalmente mayores de 40 años, denominados principales. Los tsetales principales se diferenciaban del resto de la población por poseer talentos sobrenatural con los cuales podían diagnosticar enfermedades y sus causas. Esta capacidad era posible porque, según los testimonios, dichas personas nacían con un ente espiritual “pegado a ellos”, es decir, con *Slab*¹⁶⁴ que les daba la capacidad de enviar enfermedades a los demás habitantes o contrarrestarlas.

La habilidad de enviar o curar enfermedades se desarrollaba durante el crecimiento de su poseedor, quien, en determinado momento, tomaba la decisión de convertirse en un pulsador (*pik'kabal*) cuya labor era la de identificar enfermedades y curarlas o, por el contrario, en un “enviador de enfermedades” (*ak'chamel*)¹⁶⁵ lo cual resultaba reprobable entre la sociedad. Todos los que tenían estos dotes se reconocían como pulsadores, ninguno como enviador. Pero en la vida cotidiana, varios pulsadores aceptaron enviar enfermedades entre sus vecinos. Estos principales pulsadores eran quienes ocupaban los cargos más altos del gobierno cívico religiosos, quienes tomaban las decisiones políticas y espirituales y, hasta la llegada de los programas de sanidad, los encargados de la salud en el municipio.

¹⁶⁴ La palabra en tseltal esta compuesta del pronombre posesivo en tercera persona del singular *s*, más la palabra pegar *lab*. Para los otros casos en Los Altos de Chiapas, el fenómeno se ha descrito con la palabra *ch'ulel*, derivado de la raíz *ch'ul*, que se entiende como espíritu o alma. Véase Ricardo Pozas Arciniega, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

¹⁶⁵ La palabra *ak'chamel* es un compuesto del verbo *ak* que traducido al español es dar y *chamel* cuyo significado es enfermedad. En su traducción literal *ak'chamel* significa dador de enfermedad. Aquí lo interpretaremos como “enviador”. Para el caso la palabra *pik'Kabal*, su traducción literal es tocador de manos. Sin embargo, la acción lleva a interpretarlo como pulsador.

Dentro de este grupo también existían jerarquías que se establecían a partir de la trayectoria política de cada individuo. Como se ha mencionado, los *Katinab*, los jefes vitalicios, permanecían en la cúspide del poder, en todos los ámbitos. La organización cívico religiosa demuestra que, para mediados de la década de 1940, los tseltales de Oxchuc mantenían una división social bastante marcada a través de una diferenciación entre tseltales ordinarios y tsetales con dotes espirituales y dentro de estos últimos, unos más importantes que otros. Cabe destacar, que por el momento no se ha encontrado registros de alguna mujer principal pero sí el de un joven que a sus 25 años de edad era reconocido como principal en toda una región. Curiosamente, el joven pertenecía a una familia de pulsadores, al igual que otros que posteriormente se convirtieron en principales.¹⁶⁶

Las investigaciones generalmente relacionan el tema de los pulsadores con actos de brujería. En Oxchuc, no se han encontrado registros que prueben la existencia de tseltales que poseyeran un animal como *alter ego* o que hayan realizado prácticas mágicas o hechizos para la manipulación de algún individuo.¹⁶⁷ Por lo tanto, los tseltales con *Slab* no pueden ser descritos como brujos debido a que la habilidad radicaba en enviar o identificar enfermedades. Como bien lo menciona Jaime Page, entre los habitantes de Oxchuc “la entidad correspondiente al *alter ego* o animal compañero” se encuentra ausente a diferencia

¹⁶⁶ Entrevista con Tomas K'aal, Oxchuc, Chiapas, abril, 2016 y Manuel Gómez Kulub, ya citado.

¹⁶⁷ En términos sencillos, el nahualismo puede definirse como la práctica o capacidad de algunas personas para transformarse en animal, elementos de la naturaleza o realizar actos de brujería. Roberto Martínez González, “Nahualli, image and representation”, *Dimensión Antropológica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Consultado el 30 de marzo de 2016. Véase también a George M. Foster, enero-junio de 1944, “Nagualism in Mexico and Guatemala”, *Acta Americana*, México, *Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, Vol. 2, No. 1-2, 85-103. Consultado el 30 de marzo 2016. En los altos de Chiapas, el fenómeno se ha descrito con la palabra *ch'ulel*, derivado de la raíz *ch'ul*, que se entiende como espíritu o alma, Ricardo Pozas Arciniega, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

de los tseltales de Cancuc, Yajalón, o los tsotsiles de Chamula y Chenalhó donde se encuentran registros.¹⁶⁸

Todo parece indicar que la estructura cívico religiosa, y su monopolio por parte de los principales, fue una realidad en varios municipios de la región. En el municipio de Cancuc, ubicado al norte de Oxchuc, los principales eran los encargados de nombrar a los integrantes del ayuntamiento, cobrar las contribuciones en cada barrio, celebrar la misa de la milpa, entre otras cosas.¹⁶⁹ Entre los tseltales de Cancuc, el personaje que gozaba de mayor prestigio y respeto era denominado *chunel*, “era el más viejo y el más brujo”.¹⁷⁰ Lo mismo sucedía en el municipio de Zinacantán.

El control social por medio de la enfermedad

La técnica para el diagnóstico de las enfermedades consistía en palpar la muñeca del enfermo y mediante el pulso de los latidos del corazón, tomando en cuenta la rapidez, fuerza y la regularidad, se identificaba el tipo de enfermedad y su enviador. Al pulsador le correspondía interpretar la información que la sangre le proporcionaba; es decir, la sangre era concebida como “el camino del espíritu y del alma.”¹⁷¹ En 1967, el médico a cargo de la clínica del CCITT, ubicada en el municipio de Amatenango, se vio involucrado en un alboroto protagonizado por indígenas liderados por un “curandero”. Los inconformes

¹⁶⁸ Jaime Tomás Page Pliego, “Vivir en el miedo. La noción de *lab* en oxchuc, Chiapas”, PROIMMSE-IIA-UNAM, *Revista Pueblos y Fronteras digital* Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx> consultado el 25 de agosto 2016, p 7.

¹⁶⁹ Guiteras, *Cancuc*, Véase los apartados organización política y organización social.

¹⁷⁰ Guiteras, *Cancuc*... p. 141.

¹⁷¹ Villa Rojas, *Entografía tseltal*... Y Henning Sivert, *Oxchuc*...

acudieron a la clínica reclamando explicaciones sobre la toma de sangre a los individuos que padecían paludismo. La intervención de las autoridades municipales calmó los ánimos y los indígenas, al ser interrogados, respondieron que se resistían porque si se les sacaba la sangre “el espíritu no comunicaría todo al curandero.”¹⁷²

En las sesiones de sanación era común la participación de varios pulsadores. Esto permitía una evaluación más certera y aseguraba que entre los pulsadores no se encontrara el enviado de la enfermedad. Las enfermedades eran atribuidas a disgustos con algún vecino, a la pérdida del alma por sustos, a la voluntad de los dioses o simplemente por la desobediencia ante un principal.¹⁷³

El diagnóstico se hacía en el domicilio del enfermo, aunque en ocasiones se realizaban en lugares públicos. Los pulsadores interrogaban al paciente y a sus familiares obligándoles a “exponer una completa confesión sobre todos sus actos”.¹⁷⁴ Una vez recogida la información, procedían a tomar el pulso mientras repetían el nombre de todos los posibles responsables, incluyéndose a ellos mismo. Si al mencionarse un nombre determinado, las pulsaciones se aceleraban, era indicio de que aquella persona era responsable del padecimiento.

Los dictámenes casi siempre resultaban distintos. En ocasiones los pulsadores se inculpaban mutuamente. Esto provocaba fuertes disgustos, ya que el ser considerado como enviado de enfermedades era motivo de deshonra. En caso de que el supuesto autor no estuviese presente, se le buscaba inmediatamente para que compareciera a dar cuenta de sus

¹⁷² AHCCITT. *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0072, caja 7, 1962.

¹⁷³ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 338.

¹⁷⁴ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 340.

supuestos hecho y, de ser posible, demostrara su inocencia. De aceptar la responsabilidad, debía exponer los motivos que lo llevaron a provocar la enfermedad y suspenderla a la mayor brevedad. En caso de que la víctima fuera culpable, para que pudiera recuperarse por completo, era necesario que se le reprendiera mediante azotes infligidos por sus familiares o por algún pulsador.

Los ladinos también reconocían el poder de los principales tseltales. Tránsito Burguete, habitante de Oxchuc, se encontró en una situación difícil cuando enfermó uno de sus hijos. Según señala, el mal era de tal gravedad que ni los médicos de San Cristóbal pudieron aliviarlo. En el pueblo, los pulsadores determinaron que el malestar de su hijo provenía de dos indígenas que envidiaban sus propiedades. Convencido, Burguete citó en su domicilio a los dos tseltales, quienes también era pulsadores y les propuso un garrafón de aguardiente y cien pesos para que retiraran el daño.¹⁷⁵

Al principio, ambos pulsadores negaron su implicación, pero al poco rato de iniciar la sesión, según Burguete, los latidos del niño manifestaron la marca de los dos pulsadores. Aun así, insistían en su inocencia pero se inculpaban mutuamente. A tal punto que se insultaron y se dieron de palos. Entonces Burguete intervino para tranquilizarlos. Al fin, ambos se declararon culpables.

Yo estaba con lágrimas en los ojos, narra Burguete, y al oír tantas cosas me entró tanta furia que, de no haber sido por mi esposa que me quitó la pistola a tiempo, los hubiera yo matado en el acto; me limité a insultarlos... Días después murió mi hijo.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* p. 84.

¹⁷⁶ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...* pp. 84 y 85.

Los habitantes de Oxchuc reconocían los poderes atribuidos a los pulsadores y se sometían a sus indicaciones. La capacidad de enviar y curar las enfermedades dotó a estos sujetos de un gran poder y una distinción social. Incluso se les concedió la facultad de juzgar, castigar y restablecer el orden sobre el resto de la población. Recibían el mejor aguardiente, las mejores comidas en las fiestas y, constantemente, se les ofrecían regalos como una forma de congraciarse con ellos y como búsqueda de protección, porque también eran considerados los mensajeros espirituales del pueblo. A través de oraciones, ellos eran los encargados de solicitar a Santo Tomás que protegiera a las parcelas de los vientos, granizos y plagas. Todas estas habilidades distinguían a dichos personajes del resto de la población.

También eran ellos los líderes y mediadores en los problemas políticos del municipio. Marcos Encinos Méndez fue principal y fungió como presidente municipal de Oxchuc en la década de los treinta. Consciente de la necesidad de tierras, mandó solicitudes a la Ciudad de México, dirigidas al General Lázaro Cárdenas para la restitución de tierras y formación de ejidos. En 1937, junto con otros 5 indígenas, acudió al Ayuntamiento municipal para solicitar que se deslindaran los terrenos donde un grupo de tseltales fincarían sus casas. Los indígenas tenían interés de instalarse en la cabecera municipal con el fin de recuperar el territorio que tiempo atrás les había pertenecido. La comisión argumentaba que desde tiempos inmemoriales aquellas tierras eran comunales, por lo cual tenían el derecho de habitarlas. Encinos Méndez fue quien repartió lotes de tierras a sus

coterráneos sin tierras dando origen al paraje Stenlejtul, al sur del municipio, como se mencionó en el capítulo anterior.¹⁷⁷

La muerte y sus repercusiones sociales

A pesar del reconocimiento social, los pulsadores no estaban exentos de ser juzgados y agredidos físicamente. Ser juez y parte tenía sus consecuencias, más si el pulsador tenía antecedentes de haber sido el causante de alguna enfermedad. Con el transcurso del tiempo, los pulsadores acumularon rencores y antagonismos. Llegar a esa situación era bastante peligroso porque corrían el riesgo de ser asesinado. En 1937, un grupo de asaltantes rodeó la casa de Miguel Sántiz Pe, un pulsador de Yaxanal y cuando trató de escapar le dieron muerte.¹⁷⁸

Explicar las defunciones por motivos de envidia, rencor, desobediencia, etc., provocó una gran desconfianza entre la población y entre las mismas familia. Cada muerte tenía un culpable, bastaba con recordar con quién se había tenido la última discusión, a quién no se le había saludado o a quién se le debía dinero para acusarlo y asesinarlo, fuera pulsador o no, culpable o no. Este tipo de asesinatos lo sufrieron aquellos que aceptaban públicamente poseer el don de la pulsación y aquellos que no poseían estas facultades.

En la década de 1940, en el paraje de Naok'íl, la familia Kontsal tenían una fuerte disputa por defunciones. Entre hermanos se acusaron por la muerte de varios integrantes de

¹⁷⁷ Véase el subcapítulo “El baldiaje o peones acasillados” del capítulo I: “Oxchuc en vísperas del los proyectos, 1940-1970”, en este trabajo.

¹⁷⁸ Entrevista con Josías López, Oxchuc, Chiapas, febrero de 2016.

la familia. Las amenazas tuvieron un desenlace trágico, concluyendo con el asesinato del jefe de familia y unos de sus hijos. Los asesinos, que eran familiares de las víctimas, justificaron sus hechos con el argumento de que estos dos habían provocado la muerte de niños al enviarles enfermedades. En esas mismas fechas, a Mariano, el integrante menor de la familia, se le murió su primogénita justo cuando comenzó a relacionarse con un grupo protestante. El contacto con el protestantismo irritó más a los supuestos agraviados y las intimidaciones aumentaron. Lo interesante del caso es que ningún integrante de la familia se quedó con las propiedades. Por temor, todos se dispersaron quedando las tierras y las chozas desocupadas por muchos años.¹⁷⁹

Otro caso es el de Calixto y Alonso Molox, del paraje de Chital. Los tseltales fueron acusados de ser pulsadores peligrosos por parte del Segundo Domínguez y Nicolás Molox, quienes pretendían asesinarlos. El miedo de Calixto y Alonso era mayor porque además de la amenaza, en días anteriores, una familia fue asesinada por la sospecha de que eran enviados de enfermedades. Por esto, los acusados se refugiaron en el Departamento de Asuntos, Cultura y Protección Indígena (DASCPI).¹⁸⁰

Los conflictos y desplazamiento por causas de enfermedad y muerte también ocurrieron en los otros municipio. En la década 1950, Pedro Méndez López, habitante de Zinacantán, tuvo que abandonar sus tierras por sugerencia de los médicos tradicionales, quienes le aconsejaron que, para que su mujer recobrara la salud, tenía que mudarse. Así, tomó las tierras que se les designaron en Bochojbo, paraje cercano a la cabecera municipal.

¹⁷⁹ Entrevista con Mariano Kotsal, ya citado, y Manuela Sántiz Méndez, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

¹⁸⁰ AHDASCPI. *Sección D.P.I., sub-sección: Dirección*, 1949, Carpeta: Actas y acuerdos, Primera parte. Oficio de Alberto Rojas jefe del DASCPI, 25 de abril 1949.

Sus nuevas tierras fueron infructuosas, por ello decidió producir carbón para venderlo en San Cristóbal de Las Casas y con el desmonte extender sus sembradíos de maíz. El alcohol y “el trabajo extenuante acabaron por mermar su salud”. Sus hijos tuvieron que trabajar mientras la conyugue sorteó la escasez con la venta de lana trasquilada que obtenía de sus borregos.¹⁸¹

El desconocimiento en las causas reales de los decesos generó en Oxchuc un ambiente de venganza. Los muertos provocaban más muertes. En 1940, los pulsadores gozaron del respeto social pero también corrieron el riesgo de ser asesinados por falsas acusaciones. Para esos años, la población culpaba a cualquiera que supiera “curar sus desgracias. Además, en esos tiempos no había cárcel, no llegaba la justicia” por eso los asesinatos fueron frecuentes.¹⁸²

Existen varios casos más de pulsadores asesinados durante los años cuarenta. Las entrevistas señalan que eran “tiempos de matazón”. Fue un periodo identificado por los pobladores con la matanza de pulsadores. Manuel López Gómez, uno de los primeros pastores protestantes señala que, con la conversión al protestantismo, “muchos se salvaron”, entre los que recuerda están Tomas López, Nicolás Gómez, Antonio López. “No se sabía si ellos habían echado enfermedades o no, pero como se convirtieron la gente los dejó de acusar.” Como se observa, para estos años, el poder de los principales pulsadores fue cuestionado y desafiado por individuos que habían sufrido el deceso de algún familiar y buscaban venganza.

¹⁸¹ Oscar Sánchez Carrillo, Reyna Moguel Viveros, Manuel Roberto Parra López en “Colonización india y procesos de apropiación de la tierras en una comunidad maya de los Altos de Chiapas”, en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel, Gemma van der Haar, *Espacios disputados...* pp. 49-68, p. 53.

¹⁸² Entrevista con Manuel López, ya citado.

Otro sector de la población que cuestionó los poderes de los pulsadores y sus prácticas impositivas fueron los jóvenes. Manuel López Gómez durante su juventud se preguntaba recurrentemente sobre la naturaleza de los principales pulsadores, sobre el origen de sus poderes y de sus conocimientos, pero principalmente, por qué se tenía que tomar como cierto todo lo que ellos determinaban. Al poco tiempo, tuvo la oportunidad de resolver sus dudas, cuando un señor, considerado principal, solicitó permiso para casar a su hijo con Micaela, una de las hermanas menores de Manuel.

Cierto día llegó el principal a pedir a Micaela, de 12 años de edad, para uno de sus hijos que había enviudado. El padre de la niña determinó entregar a sus hija. Su respuesta se basó en que la familia del pretendiente tenía suficientes tierras para que el nuevo matrimonio viviera. Sin embargo, la verdadera razón fue el temor del poder del pulsador. Para ese entonces, el hermano mayor de Micaela se había convertido al protestantismo y éste fue quien se opuso al acuerdo.

Así, al tiempo de consumarse el matrimonio, el hermano mayor de Micaela puso como requisito que el hijo del pulsador se convirtiera al protestantismo. La propuesta no fue bien recibida por ambas partes. El pulsador y sus familiares se ofendieron y se marcharon vociferando insultos. Mientras que los padres de Micaela, en el interior de la choza, permanecieron temerosos de la repercusiones del atrevimiento del hijo, quien les repetía constantemente que ese señor no poseía ningún poder y que no tuvieran miedo de morir. Por fin, narra López Méndez, “mi papá se convenció”, y decidió que “devolviéramos

los regalos: el pozol y los huevos. Así fue como mi familia dejó de creer en la brujería y aceptamos la palabra de Dios.”¹⁸³

En síntesis, en Oxchuc, en la década de 1940, el indígena ordinario era la base de la economía regional: la fuerza de trabajo en las plantaciones de café y el sostén de los privilegios de toda aquella burocracia al servicio de los finqueros. Desde las fincas hasta las cabeceras municipales, los indígenas permanecían bajo vigilancia rigurosa en la que, en el caso de Oxchuc, el secretario municipal y los comerciantes de alcohol tenían una función primordial como habilitadores y verdugos. Como resultado de esta relación fue la marcada separación entre ladinos y tseltales.

Ante esta situación, los tseltales no estaban pasivos. Prueba de ello fueron los oficios que se mandaron al DASCPI firmados por indígenas o algunos amotinamientos durante los años de 1940, los cuales fueron disueltos por los ladinos quienes tenían mejores armas. Esto demuestra que los tseltales de Oxchuc no eran indiferentes a su realidad y situación de pobreza e injusticia.

A esta situación de control regional y del conflicto entre indígenas y ladinos, que más que étnico era económico: resultado de abusos, apropiación de tierras, de productos pecuarios y de la fuerza de trabajo indígena sin remuneración económica, hay que agregar el ejercido por los principales pulsadores basado en la manipulación de las enfermedades y los poderes espirituales, idea bastante arraigada entre los tseltales de Oxchuc.

¹⁸³ Entrevista con Manuel López, ya citado.

Los casos de enfermedad, muertes, accidentes o cualquier otra desgracia eran atribuidos a estos poderes. Al mismo tiempo, estas creencias sirvieron para justificar una estratificación social al interior de los parajes y para legitimar un sistema de gobierno asentado en una estructura cívico religiosa que en su cúspide, posicionaba a los ancianos principales pulsadores. A partir de este órgano se implementó un sistema de control basado en acusaciones fundadas con base en la confesión de la vida privada y pública de los individuos.

Para estos mismos años, se observa que el poder de los principales pulsadores comenzó a ser cuestionado por un grupo de inconformes integrado por individuos en busca de venganza, jóvenes disidentes o rivalidades entre los propios principales pulsadores, como ya se apuntó. Según el comportamiento de cada pulsador, podía ser respetado o temido pero también juzgado, sancionado, incluso asesinado como el resto de los habitantes; ya fuera por enemistades o por acusaciones, como lo señalan las entrevistas. El asesinato de ancianos principales es muestra de que al interior de los tseltales existía competencias y discrepancia por el orden y la estructura establecida, posturas contrarias que culminaron en divisiones y conflictos.

La creencia en los pulsadores junto con los ritos de curación, el alto consumo de aguardiente, así como otras costumbres y creencias que no se mencionaron como los ritos en las cuevas, los manantiales y los cerros, entre otras muchas cosas, son muestra de que la Iglesia católica no pudo extirpar ciertas costumbres entre los indígenas y que para mediados del siglo XX derivaron en mecanismos de control.

Capítulo III. Protestantismo, catolicismo e indigenismo en Oxchuc. 1944-1954

Hasta aquí, se han presentado las razones que llevaron a un grupo de tseltales a aceptar los distintos proyectos externos, de los cuales surgieron pastores protestantes, catequistas tseltales, promotores culturales y de salubridad. En este tercer capítulo se desarrolla el encuentro de los tseltales con los distintos programas religiosos e indigenistas, iniciando con el caso de las misioneras-lingüistas del ILV en 1944, quienes introdujeron la religión de corte protestante al municipio. Posteriormente se presenta la compañía antiprotestante y reevangelizadora de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con la creación de la misión del “Sagrado Corazón” (1954), con la que intentó reposicionarse en los municipios de Tenejapa, Huixtan y Oxchuc. Por último, se aborda la apertura del CCITT y la implementación de su programa basado en educación, salud, economía y comunicación.

A partir de la historia de los tres proyectos, se presenta el lugar de arribo de los distintos proyectos, los métodos por los cuales introdujeron en el municipio, quiénes fueron los primeros tseltales en responder, la formación de los cuadros tseltales y los conflictos originados por la diversidad religiosa, todos estos elementos como parte de la disputa por el poder local. Con eso se intenta responder las siguientes preguntas ¿Cuáles eran las agendas y objetivos de los proyectos y cómo los concretaron? Y ¿Qué tipo de relaciones mantuvieron los habitantes de Oxchuc con las diferentes instituciones?

El argumento principal en esta capítulo es que los proyectos religiosos e indigenistas fueron usados por los tseltales como medios para liberarse de los mecanismos de control explicados en el capítulo anterior. Los tseltales vislumbraron en los diferentes

proyectos canales para expresar sus diferencias, concretar sus demandas, espacios para disputar del poder local y para la obtención de los medios de subsistencia, especialmente en el proyecto educativo del CCITT. Es decir, los indígenas formaron parte de los distintos proyectos como actores y no como esa masa moldeable, según el pensamiento de la época.

Además, se sostiene que la aceptación del protestantismo desencadenó una serie de eventos como la reactivación de la diócesis de San Cristóbal, idea que pone en entredicho aquella postura que afirma que la diócesis se mantenía inactiva en estos años. Por el contrario, la disputa en Oxchuc propone una nueva periodicidad en la historia de la iglesia católica. Por último, señalar que el protestantismo, también influyó el desarrollo de las otras agendas, definió la conformación del grupo heterogéneo que fungió como intermediario entre el estado y el municipio y determinó el devenir de la historia municipal.

Los misioneros lingüistas del ILV entre los tseltales

Bill Bentley fue uno de los primeros misioneros lingüistas en establecerse en la región. En 1938 se instaló entre los tseltales de Bachajón donde comenzó a realizar traducciones bíblicas y proselitismo religioso. Poco después, arribaron a esta misma localidad Mariana Slocum¹⁸⁴ y Evelyn Woodward con la intención de expandir la misión con los choles del norte de Chiapas. Por el momento, de Woodward no se sabe más, a

¹⁸⁴ Slocum entró al país en septiembre de 1940, el jefe, el Dr. Manuel Gamio, firmó la autorización de entrada legal de Marianna Slocum Ware al territorio mexicano. Así, la joven de 22 años, proveniente del Ohio, Estado Unidos, entró a México como estudiante. Con el fin de realizar investigaciones lingüísticas aborígenes por cuenta del Instituto Lingüístico. AGN Slocum Ware, Mariana, *Secretaría de Gobernación, siglo XX, Departamento de Migración*, caja 150, 134571/43/0092, galería 5.

diferencia de Slocum y Bentley cuyo encuentro culminó en un matrimonio interrumpido por la muerte de Bentley. Con las intenciones de darle continuidad a los trabajos de su ex esposo, Mariana Slocum se trasladó a Bachajón pero los tseltales “no vieron conveniente alojar a una mujer extraña y sin marido en el pueblo” por lo que tuvo que dejar el lugar,¹⁸⁵ En San Cristóbal de Las Casas, junto con su nueva compañera, Ethel Wallis, conoció al antropólogo Alfonso Villa Rojas y por sugerencia del antropólogo se trasladaron a Yochib.

Todos estos misioneros lingüistas, y los que posteriormente llegaron a la zona, pertenecieron al ILV, una asociación religiosa de corte interdenominacional,¹⁸⁶ fundada por William Cameron Townsend. En la década de 1935, Townsend organizó cursos “para crear una identidad que se dedicara al rescate científico de la infinidad de lenguas que desconocidas, según Barriga López, iban precipitadas a la extinción”.¹⁸⁷ Estos talleres se programaron durante la temporada de vacaciones estudiantiles durante el Verano.

El primer campamento para futuros traductores se realizó de junio a septiembre en Sulphur Springs, Arkansas, E.U. Los maestros del campamento serían L.L Legters, J. M. Chicol, Paul Townsend, y W. Cameron Townsend.¹⁸⁸ Oficialmente instituido por la necesidad de crear un organismo que se dedicase única y exclusivamente al estudio de las lenguas aborígenes del mundo pero, en la práctica, acompañada de un proselitismo

¹⁸⁵ Véase Mariana Slocum, *The Good Seed*, (video) Promise Publishing Company, Orange, California 1988.

¹⁸⁶ García, *Chiapas para Cristo*. p. 76. Según el autor señala que en Chiapas, en la primera mitad del siglo XX, se observó un crecimiento de las distintas agrupaciones religiosas no católicas: de una población protestante compuesta por 1 342 en 1921, se pasó a una de 6 376 en 1940 sosteniendo un 8% de crecimiento promedio anual.

¹⁸⁷ Barriga, *Las culturas indígenas...* p. 47.

¹⁸⁸ Ethel Wallis y Angela Bennett, *Two Thousand Tongues To Go: The Story of The Wycliffe Bible*, Translators, Harper & Brothers, U.S.A., 1959. Los cursos también fueron organizados como muestra del compromiso de Townsend a la invitación del Secretario de educación de México, Moisés Sáenz. Estas coincidencias hicieron que Sáenz invitara a Townsend a implementar su método de alfabetización entre los indígenas de México. Invitación que fue recibida con gran compromiso.

religioso de corte protestante.¹⁸⁹ Los resultado de ésta doble actividad fueron las traducciones de porciones de la Biblia a las lenguas indígenas, como el Nuevo Testamento al tseltal de Oxchuc, presentado en 1956 en el paraje de El Corralito.¹⁹⁰

Con la inauguración del ILV, Townsend inició sistemáticamente el mandato cristiano de proclamar el evangelio a todo el mundo y de paso, “purgar en algo” la sangre indígena que sus antepasados habían derramado en la sierra Blue Ridge cuando acompañaban al famoso cazador de indios, Daniel Bonne, en la conquista de las tierras vírgenes de Kentuchy y Tennesse. Su interés por los indígenas se fundamentaba también, según Townsend, en los principios de justicia sobre los cuales se había fundado su Patria, por lo cual se veía en la obligación de servir en la “campana para lograr la elevación moral y económica de los obreros y campesinos de México.”¹⁹¹

México fue el primer país en el que se puso en práctica el proyecto del ILV; no obstante, fue en las tierras Altas del oeste guatemalteco donde este proyecto se experimentó. A principios de siglo XX, Cameron Townsend se instaló entre los cakchiqueles para predicar el evangelio cristiano. Durante los quince años en los que permaneció en Panajachel, aprendió la lengua y desarrolló un método simplificado para enseñar cualquier lengua fonéticamente escrita. Además, organizó la construcción de cinco

¹⁸⁹ El ILV estaba integrado por misioneros protestantes de diferentes denominaciones como presbiterianos, bautistas, sabatistas... El ILV no es una iglesia en sentido estricto como la del Nazareno, la ortodoxa, presbiteriana, adventista, etc. Sin embargo, la historia del protestantismo, sobre todo el presbiteriano, está ligada al Instituto.

¹⁹⁰ Dorothy Dickens, *Ministry Among The Maya. A missionary memoir*, William B. Eerdmans Publishing Company. Cambridge, UK, 2011, p. 209.

¹⁹¹ AHUAER-UNAM, *microfilm rollo 19-1(2)*, Carta de Townsend a Cárdenas imagen 0024.

escuelas, un pequeño hospital, una imprenta y decenas de pequeños templos en los que se congregaban cientos de conversos alfabetizados al cristianismo.¹⁹²

Esta localidad guatemalteca fue el lugar de encuentro entre Townsend y el político presbiteriano encargado de la Subsecretaría de Educación Pública de México, Moisés Sáenz, quien buscaba métodos eficientes para la enseñanza del idioma nacional con el fin de castellanizar a las masas indígenas. Sáenz quedó sorprendido al ver los resultados que Townsend había logrado con el uso del cakchiquel como herramienta de alfabetización.

En vez de la castellanización directa, el “método townseniano” proponía la incorporación de las lenguas indígenas como un elemento fundamental en el proceso de alfabetización. Método nada novedoso. Esta estrategia la implementaron los dominicos en el siglo XVI en Chiapas,¹⁹³ lo mismo que el obispo Francisco Orosco y Jiménez, a principio del siglo XX.¹⁹⁴ La diferencia entre el proyecto de Townsend y los anteriores radicó en la interpretación de la Biblia desde el enfoque protestante, el establecimiento de las misioneras con los indígenas y el uso de medicamentos científicos.

¹⁹² Robert Wasserstrom y Jan Rus, “Evangelization and Political Control: the SIL in México”. En Soren Hvalkof y Peter Aby (ed), *Is God An American*, IWGIA/SI, 1981. Denmark-Englad. Pp. 163-172. Desde la literatura cristiana se dice que desde entonces Cameron Townsend no desdeñó en compartir “la vida miserable” indígena y vivió en chozas “comiendo la parca ración de hierbas, insectos, raíces y carne magra que la desigual distribución de la riqueza americana concede a las clases más explotadas del mundo...”. Pero, según sus biógrafos, lo más importante de su obra estuvo en “dignificar al hombre mediante asombrosos hechos de ayuda al prójimo emanados del fiel cumplimiento del cristianismo”. Por ello, en modo de agradecimiento, los beneficiados “eternizaron el nombre de William Cameron Townsend con la expresiva designación que significa filantropía, desinterés, ayuda, ejemplo, apoyo *en*: Tío Cam.” Barriga, *Las culturas indígenas...* p. 40 y 41.

¹⁹³ Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas...* pp. 182.

¹⁹⁴ Jan Rus, “Revoluciones contenidas, los indígenas y la lucha por Los Altos de Chiapas, 1910–1925”, *Mesoamérica* 46 (enero–diciembre de 2004), pp. 57–85, pp. 67-63.

Ya instalado en Tetelcingo, Morelos,¹⁹⁵ además de los trabajos lingüísticos, Townsend pretendió “colaborar en las mejoras de la localidad” mediante campañas antialcohólicas, la construcción de clínicas, la introducción de agua y el desarrollo de campañas para enseñar a leer y a escribir, entre otras cosas.¹⁹⁶ En la gira presidencial del 1936, el General Lázaro Cárdenas visitó esta localidad y expresó su reconocimiento a Townsend por los logros obtenidos y le reiteró su apoyo.¹⁹⁷

Como parte de ese compromiso, en 1938, el Gobierno mexicano autorizó el reclutamiento de “quince obreros sociales-económicos quienes...” estuviesen capacitados para servir al Gobierno entre los campesinos de la nación. A dicho grupo se le denominaría: LA BRIGADA MEXICANA DE LA ASOCIACIÓN DE BUENOS VECINOS INTERNACIONALES, según había propuesto Townsend. A cada uno de estos obreros, el Gobierno mexicano pagaría ciento cincuenta pesos mensuales para gastos extraordinarios. Si se tratase de una pareja, tanto el marido como la esposa recibirían nombramientos aunque de ésta se esperaría solamente el trabajo que las circunstancias le permitan rendir. En este mismo oficio se señala lo siguiente:

El día primero del próximo mes de julio mi Gobierno le remitirá a Ud. la cantidad de cien dólares para sufragar los gastos que le ocasione el viaje a Sulphur Springs, Arkansas en donde deben estudiar español por espacio de dos meses (agosto y septiembre) y también los gastos relacionados con el viaje a México aunque sean los pases de ferrocarril para el viaje desde la frontera hasta acá. Los cien dólares restantes se ocuparán para los gastos relacionados con el reclutamiento y también el entrenamiento de Sulphur Springs.

Los sueldos comenzarán desde el primer día de agosto en que comienza el entrenamiento.

¹⁹⁵ Barriga, *Las culturas indígenas* ... p. 50.

¹⁹⁶ AHUAER-UNAM, microfilm rollo 19-1(2) imagen 0017 otros puntos señalados son fábrica de ladrillos y tejas, una cooperativa de ropa y ferretería; blanqueo de todas las casas dentro y fuera; un parque deportivo con balneario y parque infantil; una carpintería.

¹⁹⁷ Wallis y Bennett, *Two Thousand Tongues To Go...* p. 76.

A cada obrero se le concederá anualmente un mes de vacaciones y el segundo año se le concederá dos meses libre para dedicarlos al estudio, probablemente en la Universidad Nacional (cursos de verano) Además se les proporcionara habitación modesta o los materiales con que construirlas.¹⁹⁸

En la década de 1940, Townsend fundó el campo de entrenamiento en Yaxoquintelh'a situado al margen del río Santa Cruz, a unos 60 kilómetros al este de la cabecera del municipio de Ocosingo, Chiapas. En este campamento, los misioneros fueron capacitados para sobrevivir en regiones primitivas con condiciones naturales adversas. En las 118 hectáreas selváticas que pertenecían a la finca "El Real", propiedad de la familia Bulnes, quienes se dedicaban a la explotación de maderas preciosas,¹⁹⁹ se construyeron pistas de aterrizaje para avionetas y la presencia indígena permitió proseguir con la preparación lingüística²⁰⁰ quienes, procurarían "el desarrollo de las comunidades más necesitadas".²⁰¹

La capacitación en Yaxoquintelha tenía una duración de tres meses divididos en tres fases. La primera consistía en permanecer en el campamento, también denominado base central, donde los alumnos recibían su instrucción de métodos de supervivencia y clases de primeros auxilios. En la segunda consistía en poner en práctica los conocimientos de supervivencia adquiridos. La última, implicaba vivir en una comunidad donde se realizaban actividades en conjunto con los pobladores, además de aprender el idioma.

¹⁹⁸ AHUAER-UNAM, *microfilm rollo 19-1(2)* imagen 0042.

¹⁹⁹ AHINIBJR, *FD 07/0176*, Reporte de evaluación social del impacto del Instituto Lingüístico de Verano Yaxoquintela, Chiapas. Por Dra. Martha Rees Fretwell, mayo 24 al 1 de junio, 1983. (Transcrito al español por Enrique Gómez Levy) Área de evaluación social, subdirección general, INI.

²⁰⁰ Todd Hartch, *Misionaries of the State, The Summer Institutud of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, Alabama, The University Alabama Press, 2006. p.181.

²⁰¹ AHUAER-UNAM, *microfilm rollo 19-1 (2)*, imagen 32, Hoja 1.

Patt Kelly, quien se capacitó en la selva Lacandona y, posteriormente, se trasladó a Ecuador para trabajar con los Huaorani, recuerda:

En el tiempo en que estuve había personas de Canadá, Inglaterra y los tseltales. Teníamos que aprender muchas cosas como por ejemplo: ¡matar una gallina y limpiarla!... Un ejercicio de los más fuertes era la “caminata de supervivencia”. Una mañana todos nos reunimos en la parte central del campo para la orientación del día y en ese momento nos dijeron que estábamos en prueba... caminamos hasta dentro de la selva y nos hicieron separarnos y cada quien debía pasar la noche solo, debías de construir tu champa (techos para cubrirse del sol o la lluvia), estaba permitido llevar sólo ciertas cosas: un machete, cerillos, lámpara...²⁰²

Yaxoquintelha no sólo permitió una mejor preparación para los jóvenes misioneros sino también perfeccionó los mecanismos de comunicación. A finales de la década de los cuarenta, se fundó la *Jungle Aviation and Radio Service* (JAARS) manejado por pilotos y técnicos de aviación. Junto a este equipo aéreo, se encontraba un grupo encargado de las radios emisoras y receptoras. De este modo, el ILV construyó un sistema de movilización para adentrarse en las localidades de difícil acceso.²⁰³ Esta estructura de logística y comunicación provocó sospechas de los propósitos de dicho instituto en alguno sectores académicos.²⁰⁴

²⁰² Guzmán, *Misioneros al Servicio de Dios...* p. 31.

²⁰³ Colegio de Etnólogos y Antropólogos social, *Dominación Ideológica...* p. 29-37.

²⁰⁴ En los años setentas en América Latina, comenzó a propagarse la idea de una relación entre aparatos de inteligencia norteamericana y el ILV, esto evidenciado a través del establecimiento de una fuerte estructura logística de transporte y comunicación, que posibilitaban la incursión de los misioneros en puntos “estratégicos”. La presencia de los misioneros en comunidades tendientes a “la oposición o disidencia política”, proponían que su labor tenía el objetivo de despolitizar a las comunidades. La acción del ILV-JAARS se relacionaba con objetivos mucho más radicales que la expansión del protestantismo. En el Congreso de Norteamérica sobre América Latina (por sus siglas en inglés: NACLA), se delató que: “el Instituto Lingüístico de Verano había utilizado el nombre y la personalidad de Jesucristo entre los indios para hacerles aceptar la explotación”. Jesús Ochoa, *El Instituto Lingüístico de Verano A.C.* Tesis de Licenciatura. ENAH. México, D.F. 1975, p. 36. Véase también Gilberto López y Rivas, *Antropología. Minorías étnicas y Cuestión Nacional.* Cuicuilco-ENAH, México, 1988.

Durante cuatro décadas, el campamento de Yaxoquintelha sirvió para formar a los misioneros que, posteriormente, se trasladaron a varios países americanos, africanos y asiáticos. El fin del convenio entre la Secretaría de Educación Pública (SEP) y el ILV, fue resultado de las protestas de varios antropólogos mexicanos, quienes en varios artículos y ensayos definieron al ILV como proyecto del imperialismo e instrumento de dominación ideológica.

La colaboración entre el gobierno mexicano, específicamente durante el periodo de General Cárdena, fue posible por la empatía entre algunos funcionarios de aquel sexenio con el proyecto de Cameron Townsend, en el que la alfabetización fue un punto nodal. Ante la falta de una estructura estatal sólida, el ILV se convirtió en una herramienta para realizar labores indigenistas en aquellas décadas. De este modo, los lingüistas misioneros se adentraron al seno de las localidades indígenas y predicaron el evangelio cristiano con el fin de colaborar en el programa que el gobierno había delineado y llevado a la práctica con esfuerzos, en palabras de Townsend, casi sobrehumanos hacia la redención social y económica de las razas indígenas y así participar en la “cruzada a favor de la raza olvidada de Cuauhtémoc”²⁰⁵.

Oxchuc: el municipio chiapaneco con más protestantes

En la década de 1940, por los parajes de Oxchuc, se vio a un tseltal cargar un fonógrafo con el propósito de que sus vecinos se enteraran de “las buenas nuevas”. El

²⁰⁵ AHUAER-UNAM, *microfilm rollo 19-1 (2)* imagen 0019.

rumor se propagó en varias localidades y muchos acudieron a su encuentro. Algunos de ellos cuentan que su asombro fue mayor al escuchar la voz que en tseltal les manifestaba “la palabra del Dios verdadero”. Frente a ese evento inédito, en algunos parajes se afirmó que el mismo Dios se había metido en una caja y lo más sorprendente, hablaba como ellos. Estos rumores provocaron la curiosidad de muchos tseltales, quienes buscaron a ese hombre y su caja para su comprobación. La vitrola generó un doble impacto: un gran asombro entre los indígenas, por ser un aparato poco común entre ellos, y entre las misioneras por el poder de convocatoria que tuvo. Mariana Slocum recuerda lo siguiente sobre el encuentro entre el fonógrafo y los tseltales:

Cuando vieron una vitrola que hablaba en su propio idioma les gustó mucho. Nunca la habían visto antes, y ahí estaba esta máquina que hablaba en su idioma con los discos. La llevaron de casa en casa, sin ser rechazada por alguno. Las primeras grabaciones al tseltal fueron hechas por Gospel recordings,²⁰⁶ su fundadora, Joe Ridder, vino a México. El primer creyente y yo fuimos a verla para hacer las primeras grabaciones al tseltal. Fue una buena forma la vitrola, pues nosotros no tuvimos que ir de puerta en puerta.²⁰⁷

Desde luego, ir de puerta en puerta tenía sus peligros. Por ello, Mariana Slocum, misionera lingüista del ILV, prefirió capacitar a Martín Tsimá, encomendarle la predicación evangélica y que éste corriera los riesgos y la vigilancia del cura católico y sus informantes, dentro de ellos, algunos ladinos vendedores de aguardiente, quienes llamaban a los conversos como “quemasantos”.²⁰⁸

²⁰⁶ Gospel Recordings, (hoy Global Recordings Network, GRN por sus siglas en inglés) fue fundada por Joy Ridderhof en Los Ángeles, California en 1939. La misión fue comunicar las “Buenas nuevas de Jesucristo” mediante materiales de audio y audiovisuales en las lenguas principalmente sin escritura. Actualmente la GRN ha registrado más de 6,000 lenguas o dialectos. GRN tiene oficinas en más de 20 países.

²⁰⁷ Testimonios de Mariana Slocum y Florencia Gerdel en Guzmán, *Misioneros al Servicio de Dios...* p. 88.

²⁰⁸ Entrevistas con Tomás Tsimá, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2014.

Varios jóvenes de Oxchuc fueron seducidos por el mensaje de aquella “caja parlante” que centraba su discurso en revelar que los dioses de los tseltales no eran más que “ídolos de oro y plata elaborados por manos de hombres, con ojos que no ven, oídos que no oyen y semejante a ellos son los que los hacen y siguen”.²⁰⁹ Así, el protestantismo²¹⁰ se presentaba como el portador de la verdadera fe y resultado de una decisión personal y no de una imposición.²¹¹ Esta sentencia era un claro mensaje en contra de la Iglesia católica y sus “prácticas supersticiosas”.

La conversión de los primeros tseltales en la década de 1940 acentuó la diversidad religiosa en los Altos de Chiapas, a partir de entonces, ante la religión católica y la tradicionalista se presentaba la protestante. Para estos años, sólo algunas familias aceptaban abiertamente su pertenencia a esta religión, que con el paso de los años, fue ganando adeptos. Tanto que para la década de 1960, como lo demuestra el registro de la DGE, de los 12 579 habitantes del municipio 4 368 indicaron profesar dicha religión.²¹² Esto indica que

²⁰⁹ Slocum, *The Good Seed*, Algunos meses antes de este encuentro Mariana Slocum había grabado en la ciudad de México el salmo 115 por medio de “gospel recordings”, esto era lo que habría de escuchar Martín Tsimá.

²¹⁰ Según Carlos Martínez García basándose en Alister Mcgrath, el “protestantismo que se asentó en nuestro país es el mismo que llegó a América Latina, el que Míguez Bonino denomina uno de “rostro evangélico”. Sus características pueden resumirse en: 1) un enfoque tanto devocional como teológico, en la persona de Jesucristo, especialmente su muerte en la cruz. 2) la identificación de la escritura como la autoridad final en materia de espiritualidad, doctrina y ética. 3) un énfasis en una conversión o en un “nuevo nacimiento” como experiencia religiosa que produce cambio de vida. 4) una preocupación por compartir la fe con otros, especialmente a través de evangelio. El evangelismo latinoamericano es heredero de la reforma protestante del siglo XVI; de la radicalización de este movimiento en su vertiente anabaptista; del movimiento espiritual y misionero del siglo XVIII, encabezado por John Wesley y que dio origen al metodismo; del pietismo, que buscaba renovar el luteranismo que se había anquilosado, del puritanismo inglés, y de los misioneros disidentes del Congreso de Edimburgo de 1910.” Véase Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 2002, pp. 57 y 58.

²¹¹ García, *Chiapas para Cristo*. pp. 28 y 29.

²¹² VIII Censo General de Población, 1960, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística. Cuadro 15: Credo religioso, VIII, censo, pp. 395, México, DF, 1963.

el 35 por ciento de la población de Oxchuc era protestante y el resto se dividían entre católicos y tradicionalistas.

Con esta cantidad, Oxchuc era el municipio chiapaneco con mayor población protestante por encima de Tapachula y Motocintla, (véase el cuadro III, en el anexo) municipios en los que desde finales del siglo XIX dicha religión tenía presencia.²¹³ Este municipio sin industria, sin comercio ni transporte (véase cuadro IV), ubicado entre barrancas y peñascos, habitado por indígenas monolingües, dependiente de la agricultura, no sólo fue el granero del protestantismo sino la base operativa para su impulso regional y en un tiempo mucho más corto en comparación con los otros municipios del estado. Este apartado se inspira en estas aseveraciones y, particularmente, en exponer los factores que hicieron que los tseltales de Oxchuc se convirtieran en la base del protestantismo en la región introducido por los misioneros lingüistas del ILV.

Yochib: el lugar de arribo

La conversión de los primeros tseltales se dio en la zona norte del municipio. El encuentro fue en estos lugares debido a que en Yochib (véase mapa III, en el anexo) se establecieron Mariana C. Slocum y Ethel Wallis, por la invitación de Alfonso Villa Rojas, quien se encontraba realizando su trabajo etnográfico en aquel lugar. Aunque el antropólogo, desde su opinión, no concordaba con las preferencias religiosas de las jóvenes norteamericanas, les ofreció ayuda para que se instalaran y se ganaran la confianza de la

²¹³ Véase García, *Chiapas para Cristo...* y Rosalva Aída Castillo Hernández “De la Sierra a la Selva. Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur” en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNAM, CIESAS. México. 2004. Tercera reimpresión, pp. 407-423.

población local.²¹⁴ Las misioneras se instalaron en aquel paraje y comenzaron con el aprendizaje del tseltal, con el proselitismo religioso y la traducción de la Biblia.

Aunque en aquel paraje ya habitaba gente no indígena, como Villa Rojas o el maestro de la escuela, la llegada las misioneras causó mucha curiosidad entre los habitantes, por la apariencia físicamente distintas al de los tseltales, pero lo que más llamó la atención fueron los medicamentos, la vitrola y su interés por el tseltal. Poco a poco, las misioneras se ganaron la confianza de algunos indígenas, quienes acudían a su domicilio para charlar, para quitarse las ganas de escuchar la vitrola y, sobre todo, para solicitar medicamentos. Así fue como algunos hombres se acercaron “a esas gringas”, pero la desconfianza resurgía cuando hablaban de “la palabra de Dios”. Por estas razones, algunos optaron por no regresar, otros únicamente cuando la enfermedad acechaba pero, hubo algunos, como Martín Tsimá, que decidieron escuchar la propuesta religiosa de las misioneras.²¹⁵

Martín Tsimá, habitante del paraje de Chicpomilh’a, ubicado a tres kilómetros de Yochib, fue el primero en convertirse al protestantismo. Tsimá junto con su familia, esposa e hijos, fueron los primeros en celebrar reuniones en su domicilio con la intención de que sus demás familiares y vecinos aceptaran “la palabra de Dios, dejar de creer en los curanderos y curarse del alcoholismo”. Las reuniones no tuvieron una respuesta positiva, por el contrario, alertaron a los principales de aquellos rumbos.²¹⁶

²¹⁴ Villa Rojas, *Etnografía tseltal...*, p 54.

²¹⁵ Entrevistas con Jacobo Tsimá, Oxchuc, Chiapas, marzo y julio de 2015 y María Méndez, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo de 2015.

²¹⁶ Entrevista con Jacobo Tsimá, ya citado.

Los principales vieron en la nueva religión una amenaza al orden social establecido. Básicamente porque el protestantismo no sólo presentaba una dinámica religiosa distinta al catolicismo y al tradicionalismo o costumbrismo, sino porque cuestionaba la naturaleza de las enfermedades y, por consiguiente, ponía en entredicho el poder de los pulsadores. La llegada de las misioneras y sus medicamentos alópatas significaron una vía para solucionar viejas enfermedades (de toda índole). Los tseltales dejaron de acudir con el *pik k'ab'al*, cuya principal función consistía en diagnosticar las enfermedades mediante el conocimiento de las características del pulso.²¹⁷

Al aceptar el credo protestante, los conversos rechazaron “la pulsada” como medio de curación y, por consiguiente, cuestionaron el poder de aquellos que poseían esos dones y mantenían el control social. Por estas razones, los principales se reunieron para decidir las acciones que se deberían tomar ante el proselitismo de las misioneras y la simpatía de algunos indígenas.

Bajo el discurso de que los protestantes alteraban el orden y “desobedecían a las autoridades”, los principales decidieron combatir el protestantismo con violencia. Los inconformes se reunieron en Yochib, con machete en mano y se dirigieron al domicilio de las misioneras, al arribar a la casa de las jóvenes norteamericanas, éstas “ya se habían escapado”. El grupo inconforme encontró a Martín Tsimá dentro de la casa y lo agredieron. De este modo, culminó la estancia de tres o cuatro años de las misioneras del ILV en Yochib, ante la amenaza, se trasladaron hacia el sureste del municipio y se ubicaron en el paraje de El Corralito por la invitación de Juan Mucha.

²¹⁷ Véase también el capítulo II, en este trabajo.

Martin Tsimá no fue el único que sufrió violencia por su conversión religiosa. Alonso Luna padeció la misma represión. Sin embargo, estas dos familias corrieron con algo de fortuna al no sufrir ninguna defunción familiar. Por el contrario, Domingo Encinos sufrió la quema de su casa y el asesinato de familiares.²¹⁸

A pesar de la violencia sufrida, Martin no renunció al protestantismo. Sólo que a partir de entonces, ya no serían 3 kilómetros los que habría que caminar para reunirse con las misioneras sino 20 km. El ímpetu de los Tsimá “por el evangelio” prosiguió y como resultado de éste convencieron a Juan Balté y otras familias como la de Sebastián López Balté y Juan Kulub para fundar una congregación religiosa.²¹⁹

En los primeros años, el número reducido de protestantes determinó la formación de congregaciones. A finales de los cuarenta, los conversos de la zona de Yochib, bajo la autorización de las misioneras, fundaron la congregación de Yaloquil. Para la década de los cincuenta, debido al aumento de conversos se constituyó la primera Iglesia presbiteriana tseltal en El Corralito, la congregación de Pacbiln’a, que en 1966 se consolidó como Iglesia incluso con jurisdicción sobre las congregaciones de Chicpomilh’a y Yochib. Un año más tarde, se fundó la “Iglesia Palestina” en Yochib cuyo pastor fue el encargado de la evangelización en los municipios de Pantelhó, Cancuc, Tenejapa, Bachajón y mientras que el de El Corralito le correspondió la Selva y el suroeste del municipio.²²⁰

²¹⁸ Entrevista con Tomás Gómez, ya citado.

²¹⁹ Entrevista con Jacobo Tsimá, ya citado.

²²⁰ Entrevista con Tomás Gómez, ya citado.

Así, *Yochib* con sus aproximadamente 1 000 habitantes en 1940,²²¹ se convirtió en el primer campamento de las misioneras. Esta localidad era el paraje más grande del municipio, contaba con una escuela atendida por un profesor ladino. Por su ubicación geográfica, entre los municipios de Tenejapa, Cancuc y Oxchuc, era un punto de reunión de varias localidades y de comercio especialmente en sus días de plaza, quizás por eso Villa Rojas se estableció ahí. Dentro de los parajes oxchuqueros, geográficamente, era el más cercano y con mayor contacto con San Cristóbal. Estos factores, junto con el interés de Mariana Slocum de querer establecer entre los tseltales chiapanecos para seguir con el proyecto de su esposo, Bill Bentley, quizás influyeron en el establecimiento de las misioneras.

El encuentro entre Martín Tsimá y Juan Mucha.

Como muchos de los tseltales, Martín Tsimá frecuentaba los días de plaza más concurridos de la región para conseguir algún dinero de la venta de los productos de su parcela, una de ellas era la de Abasolo, paraje perteneciente al municipio de Ocosingo, ubicado a pocos kilómetros de El Corralito. Juan Mucha se había enterado del hombre de la vitrola y estaba interesado en entrevistarse con él. Por sugerencia de Feliciano Bana, fue a la plaza de Abasolo donde Martín se encontraba. El encuentro fue de desconfianza debido a las represalias que generaba el proselitismo religioso. El tianguis era el lugar menos indicado para escuchar el disco de acetato, por ello eligieron el bosque para protegerse de los informantes del párroco.

²²¹ Según el censo de 1960 levantado por el personal del CCITT. 34 parajes del municipio de Oxchuc y uno de Huixtán.

Juan Mucha pagó cinco centavos para escuchar el discurso completo, según Juan, las palabras fueron de su agrado pero sobre todo había generado en él una duda sobre la existencia de Santo Tomás.²²² En este primer encuentro, Juan Mucha sintió la necesidad de seguir escuchando las grabaciones y compartir con su familia lo que había aprendido. Este mismo día le propuso a Martín que se fueran juntos a El Corralito para seguir escuchando la vitrola. Esas palabras sobre “dioses falsos hechos de plata por manos de hombre, con boca pero sin hablar, con ojos pero sin ver,” le habían quedado muy grabadas en el pensamiento. Un día, realizando sus obligaciones de mayordomía en el templo de Santo Tomás, se acercó a los santos para examinarlos y comprobó que las imágenes eran de barro. Esto le generó más confianza en el discurso que Martín Tsimá andaba propagando.

Para los años cuando arribaron las misioneras al municipio, eran tiempos “de llanto por todo Oxchuc” por las múltiples enfermedades y la pobreza extrema. Entre los pobladores se preguntaban del porqué de esa situación y recurrían a los pulsadores para curarse. Juan Mucha comentó:

Me enfermé y fuimos con los pulsadores. Mi papá dijo que yo estaba enfermo y el curandero dijo que para curarme necesitaba una hacer una cruz muy grande. Como no me curé, dijo que era necesario ir a rezar a la casa grande. Fui a la iglesia y vi a Santo Tomás pero vi que era de palo y me pregunté dónde está pues Dios²²³

Además, Juan Mucha cuenta que en ocasiones soñaba con su muerte. Ante su temor, junto con Francisco Nimail y Feliciano Bana, habitantes también de El Corralito, decidió ir

²²² Discurso de Juan Mucha en Guzmán, “*Misioneros al servicio de Dios...*” p. 90.

²²³ Slocum, *The Good Seed...*

en busca de Martín en Yochib y pedirle que le presentará a Mariana Slocum. Del encuentro con Slocum, recuerda:

Martín Tsimá nos presentó diciendo:²²⁴

Este es el hombre que escuchó la palabra de Dios en Abasolo.

-mmm- dijo Mariana- ¡no es de verdad que van a creer en Cristo!...

-Dice Martín que tú eres mayordomo y ¿cómo puedes creer en Cristo? ¡sí ustedes adoran a la imagen!

Yo le dije, que no obedecía a la cruz desde chiquito, que yo sabía que toda la imagen era de palo.

-¿De veras?.- Contesto ella.

Sí, le dije, por eso quiero conocer la palabra de Dios.

La base protestante en El Corralito

A partir de este encuentro, Juan Mucha junto con su hermano comenzó a reunir a la gente en El Corralito. En el patio de su casa, cada domingo se reunían los primeros creyentes para conocer y hablar de “la palabra de Dios”. Ante el interés de sus familiares y vecinos, Juan regresó a Yochib para proponerle formalmente a Mariana que fuera a El Corralito. La misionera aceptó y prometió que, después de su estancia en los Estados Unidos se trasladaría con ellos.²²⁵

A finales de la década de 1940, Calixto Bana, Antonio Pe y Miguel Chi'jk conformaron la comitiva que fue por las misioneras a San Cristóbal de Las Casas. Adecuaron la casa de Tomas Quituk, quien años después se convirtió en uno de los enfermeros, para las señoritas norteamericanas. Así, Mariana y Florencia comenzaron a

²²⁴ Relato presentado en Guzmán, *Misioneros al servicio de Dios...* p. 91.

²²⁵ Entrevista con Manuel López, ya citado.

trabajar con los tsetales y el protestantismo se difundió por Mesbilh'a, Tolbilh'a, Tiaquil y por los parajes vecinos. Como se mencionó el traslado de las misioneras no fue una decisión personal sino fue resultado del rechazo de los líderes de Yochib.

Para 1950, la misión de Mariana Slocum y Florencia Gerdel en El Corralito tenía 420 miembros, en su mayoría de Oxchuc, aunque también asistían indígenas de Tenejapa. En ese mismo año, El Corralito llegó a convertirse en la localidad con mayor feligresía protestante en el municipio y el paraje donde se construyó el primer templo protestante en la región en un terreno donado por Manuel Kituk.²²⁶

En 1953, se registró formalmente la Iglesia Presbiteriana de El Corralito como miembro del Presbiterio de Chiapas y al mismo tiempo se formó un consejo eclesiástico formado por 7 ancianos y 7 diáconos. Los requisitos que debían cumplir los candidatos para formar parte del consejo fueron: estar bautizado bajo esa doctrina; pasar un periodo de prueba de 6 meses, tiempo en el que era investigado la conducta moral; la firmeza en la fe y los conocimientos bíblicos del candidato. Este último punto, significaba saber leer, explicar textos bíblicos y estar en condiciones de interpretarlo para otros; es decir, contar con habilidades de predicador. Además el candidato debía ser un personaje respetado por sus conocimientos y conducta, con facilidad de palabra, resolución y laboriosidad.²²⁷

En noviembre de 1954, el consejo de ancianos presbiterianos quedó conformado por: Juan Mucha, Domingo Mucha (hermano de Juan) Francisco Nimal (cuñado de Juan) Agustín Pe, maestro de la escuela de Ch'aonil, Tomás Kituc, Feliciano Pe (familiar de

²²⁶ Véase García, *Chiapas para cristo...*

²²⁷ Entrevista con Jeane Harvis, San Crisóbal de las Casas. Enero de 2015.

Agustín) y Martín Entsin.²²⁸ Este consejo le correspondió la vigilancia espiritual, mantenimiento de la disciplina, servicios religiosos y abrir nuevos campos de operación, es decir, la organización de nuevas feligresías.²²⁹ Este consejo fue apoyado por un grupo de diáconos cuya labor fue la administración y servicios materiales del templo. La junta quedó integrada por: Feliciano Yuba, Nixo Nimail, (hermano mayor de Francisco) Martín Xampil, Manuel Kituk (padre del anciano Tomás) Tomás Ch'ijk', Martín Pe y Nicolás Pe (hermanos de Agustín)²³⁰ Cabe decir que al frente de este consejo estuvo Daniel Aguilar, pastor encargado de la Iglesia presbiteriana “El divino Redentor”, ubicada en San Cristóbal de Las Casas. Aguilar fue el dirigente y jefe administrativo de la nueva iglesia presbiteriana tseltal.

El consejo de ancianos de 1954 estuvo integrado por tseltales entre 30 y 40 años de edad, mientras que los diáconos era de edad avanzada.²³¹ La mayoría de estos individuos pertenecían al círculo de informantes de las misioneras y estaban emparentados entre ellos. Lo anterior muestra que la conversión fue el resultado de lazos de parentesco y amistad; por ejemplo los hermanos Mucha y el cuñado Francisco, los hermanos Pe y Tomás Kituk y su padre. Otra cosa interesante es que los ancianos eran más jóvenes que los diáconos. Esto, porque un requisito para ser anciano era saber leer, requisito con el que los mayores no contaban.

²²⁸ Siverts, *Oxchuc...*, p. 177.

²²⁹ Entrevista con Jeane Harvis, ya citada.

²³⁰ Siverts, *Oxchuc...* p. 177.

²³¹ Siverts, *Oxchuc...* p. 176.

Violencia por la conversión religiosa

Al igual que en Yochib, la conversión religiosa y la formación de la Iglesia presbiteriana en El Corralito estuvieron acompañadas de violencia. El primer templo protestante fue incendiado por los inconformes, algunos “principales” protestantes fueron asesinados, otros expulsados y expuestos a agresiones por ser acusados, casualmente, de pulsadores. Además del templo incendiado, en 1955, fue asesinado Sebastián Ts’ul, uno de los impulsores del protestantismo en el paraje de Tenango.²³² Cuando Francisco Nimail, renunció como promotor cultural del CCITT para seguir su preparación para pastor de la iglesia de El Corralito, el entonces presidente católico del paraje, uno de sus familiares, aprovechó su ausencia para expulsar a su familia de la casa y despojarlos de sus tierras.

Hechos de violencia como los mencionados fueron el resultado del conflicto entre protestantes, principales y católicos. Los protestantes fueron expulsados de sus parajes por decisión de los líderes o por los representantes de la Iglesia católica. Según los testimonios, las agresiones provocaron que los protestantes dejaran sus propiedades y se refugiaran en otros parajes donde sobrevivieron mediante préstamo o renta de tierras.

En el paraje de Navil, ubicado en las cercanías de Yochib, habitaba María Gómez y su familia. Ella dispuso convertirse al protestantismo, hecho que causó el enojo de su esposo y de su familia. Algunos de sus hermanos se mostraron indiferentes mientras que otros vieron en esa decisión un acto de desobediencia. La situación de María Gómez fue un poco particular, era la segunda esposa de un líder tseltal. Su familia decidió correrla de la casa. Ella se unió a otros que estaban en la misma situación y pidieron refugio a otros protestantes que se encontraban cerca de aquel paraje. Sobre esto María relata:

²³²Entrevista con Jacobo Tsima, ya citado.

Pedimos todo prestado, donde dormir, el pozol y la tasa, la comida. Me corrieron y me salí sin nada de mi casa. Quería yo creer en Dios porque ya se había muerto varios de mis hijos cuando eran pequeños. No había con que curarlos puro pulsador que tocaba la mano. Unos de mis hijos murió parece que de tosferina... Pero llegó la palabra de Dios y nos curamos.²³³

En otros parajes, la diversidad religiosa revitalizó viejas rencillas entre las familias y entre vecinos por propiedades o falsas acusaciones. La familia Nimail de Mesbilh'a estaba doblemente dividida, primero, por intereses de tierras, luego, por cuestiones religiosas, al igual que la familia Ména. Los Mules y los Tonchan también entraron en conflicto. Casos parecidos a la historia ya mencionada de la familia Kontsal de Naokil.

La conversión religiosa, como ya se ha mencionado, significó, en un principio, un desafío a la organización social establecida. Por ello, a los protestantes se les intimidó, agredió y expulsó pero con su crecimiento dejó de ser una amenaza hipotética y se convirtió en una real para los líderes tseltales, la Diócesis de San Cristóbal y los comerciantes de aguardiente. Sobre todo porque las misioneras del ILV estaban consiguiendo, aparentemente, lo que la Iglesia católica no había conseguido en tanto tiempo: una penetración profunda en los pueblos de la región y que los indígenas se alejaran de sus costumbres y creencias locales como la naturaleza de la enfermedad y el uso del aguardiente.

Como una respuesta al crecimiento protestante, la diócesis inició un programa a través de la Acción Católica logrando movilizar varios jóvenes como avanzada antiprottestante y de reevangelización. La diócesis exigió la abstinencia del alcohol y del tabaco quizá en correspondencia con los mandatos protestantes. Henning Siverts en sus

²³³ Testimonio de María Gómez, grabación proporcionada por María Gómez Murino.

notas etnográficas, apuntó que existía mucha probabilidad de que los orquestadores del incendio del templo, como de los asesinatos fueran miembros de la Acción Católica. Asimismo, señaló que los más radicales contra los protestantes eran los que pertenecían a este nuevo movimiento católico.²³⁴

Como resultado del rápido crecimiento del protestantismo, en el decenio de los cincuenta, la violencia se manifestó en otros escenarios distintos al familiar. En 1950, mientras el templo de bajareque se consumía bajos las llamas, los líderes junto con el presidente municipal, organizaron una agresión a gran escala. Ese mismo día, los integrantes del consejo protestante, por órdenes del presidente municipal, fueron citados en el pueblo a las 10 de la mañana para comparecer ante las autoridades municipales por el incendio. La distancia entre la cabecera municipal y El Corralito imposibilitó que el aviso llegara puntual. Sin embargo, a Mariana Slocum se le hizo algo inusual tal invitación y propuso que mejor se pospusiera la cita para el día siguiente.²³⁵

Algunos protestantes lograron acudir a la cita. A su arribo fueron puestos inmediatamente en prisión. Los presos observaron, a través de las rejillas de la cárcel, la congregación de tseltales y ladinos en la plaza central. Según se enteraron que el plan consistía en juntar el mayor número de protestantes en la plaza y acusarlos de intentar incendiar el templo católico. Este sería el pretexto para iniciar una agresión física en masa. El aplazamiento de la cita permitió que los ánimos se relajaran. Al día siguiente, un gran número de protestantes se congregó frente a la presidencia, llevando con ellos algunas Biblias y “un compendio de la Constitución Mexicana”, para argumentar ante el presidente

²³⁴ Siverts, *Oxchuc...*, p. 180.

²³⁵ Entrevista Tomás Gómez, ya citado.

y el secretario que en México existía la “completa libertad religiosa”. Sobre esta situación, José Ch’elab señaló: “Le mostramos al presidente el artículo de la ley y dijimos que si él no conocía la ley, haría bien en elegir otro presidente.”²³⁶

El acontecimiento llegó a la oficina del secretario general del gobierno estatal. El ayuntamiento de Oxchuc mandó una carta al secretario general Guillermo Zozaya, señalando que el 8 de julio, indígenas provenientes de las rancherías El Corralito y Mesbilh’a habían alarmando a todos los que son creyentes religiosos provocando que parte de la población se congregara en la presidencia municipal. Se señalaba también que, entre los “indígenas creyentes”, había dos personas que se llaman, una Florencia y la otra Mariana... “se sabe que Mariana... es hombre vestida de mujer y que anda fornicando a las señoritas inditas... y también se sabe que anda haciendo maldades con las indias casadas, y dicen van a entrar a quemar [las] imágenes del tempo en compañía de todos los evangelistas que según se sabe que son más de 300 ...”²³⁷

Este suceso fue un parteaguas en la historia institucional y del protestantismo en Oxchuc. En cuanto a lo religioso, es prueba de que los inconformes tenían que aceptar la diversidad religiosa. Principalmente porque los adeptos a la religión habían crecido considerablemente. En cuanto a lo institucional, este evento muestra el reconocimiento del ayuntamiento (Estado) por parte de los distintos grupos sociales y religiosos del municipio como un órgano rector que al apelar le otorgaron legitimidad. Tanto los líderes cívico-

²³⁶ Siverts, *Oxchuc...*, p. 182.

²³⁷ AHDASCIPI, *Expediente 77.11*. Caja 2. 1951. Documento enviado de la presidencia municipal de Oxchuc, a Guillermo Zozaya y al Secretario Gral. De Gobierno en Tuxtla, 13 de Julio de 1950.

religiosos, católicos, protestantes, indígenas y ladinos trataron de hacer valer su influencia como una institución “neutral”.²³⁸

A la par de posicionarse en el ayuntamiento se fue dando el desplazamiento de los ladinos de la secretaría municipal. Como se señaló, los indígenas, a través del CCITT, buscaron nivelar la balanza política con el nombramiento de un secretario que velara por sus intereses. La formación de las primeras generaciones de promotores culturales y el crecimiento de la población alfabetizada, permitieron que los indígenas se gobernaran por ellos mismos a través del ayuntamiento sin depender del secretario ladino.

Salvar el alma para curar el cuerpo: la actividad sanitaria del ILV.

Juan y su mujer comprenden que sanar de una enfermedad requiere paciencia. También saben que uno no se compone en un día. Por eso hacen la lucha y son aseados para no enfermarse. Si se enferman seriamente, saben que es preciso buscar quien los cure. Ahora no buscan curanderos. Los curanderos engañan mucho y mal gastan mucho dinero con ellos. Es mejor consultar un doctor. Él sabe que medicina dar para cada enfermedad ya sean inyecciones u otro remedio. La medicina cuesta, pero es mejor pagar diez pesos por una medicina que va ayudar al enfermo que pagar cien pesos al brujo.²³⁹

Con esta frase cierra el folleto de salubridad elaborado por el ILV y que posteriormente retomó el CCITT para la educación sanitaria de los tseltales. *Te bit'il ya scan ya acanantay abaic swenta yu'un awa'iyic chamel* (Cómo se deben de cuidar para que no se enfermen) Es una cartilla bilingüe tseltal- español publicada en colaboración del ILV

²³⁸ Siverts, *Oxchuc...* p. 183.

²³⁹ Cartilla *Te bit'il ya scan ya acanantay abaic swenta yu'un max awa'iyic chamel* (Como uno se debe de cuidar para que le enfermedad no venga o como conservar la salud) publicado por el ILV en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP, México, D. F. 1963, p. 41.

y la SEP. La recomendación arriba citada estaba acompañada de otras como hervir el agua antes de tomarla, construir letrinas, atender a los enfermos en lugares separados, asearse cotidianamente (baño diario, ropa limpia, uso de zapatos) y la limpieza de la casa. También hacen referencia sobre el uso del DDT para los piojos, tratamiento y prevención de la tuberculosis, la diarrea, la tosferina, la curación de heridas con desinfectantes y la importancia de la vacunas.

Las cartillas fueron diseñadas para educar al indígena, “modificar sus conductas nocivas y reducir el riesgo de enfermedades”; es decir, introducir un conjunto de acciones dirigidas a prevenir enfermedades. En los folletos se observan los dos primeros niveles de la medicina preventiva: intentar disminuir la probabilidad de que ocurran enfermedades y actuar cuando la primera no existió o fracasó.²⁴⁰

Muchos de la primera generación de indígenas protestantes, están agradecidos con Mariana y Florencia por el alivio físico que encontraron al ingerir los medicamentos alópatas. Los propios conversos aceptan que el trabajo de atención a la salud fue un factor determinante en la aceptación de las misioneras entre los tseltales. Asimismo, las misioneras reconocen que esta actividad resultó bastante atractiva para los indígenas ya que carecían de clínicas donde recibir atención médica.²⁴¹

²⁴⁰ Véase la dirección <http://www.sanar.org/salud/medicina-preventiva> consultado el 21 enero 2015.

²⁴¹ Según Cristóbal Gómez y Agustín Gómez. Cristóbal Gómez, hijo de Francisco Gómez primer pastor de la iglesia presbiteriana en Oxchuc, relata la importancia que logró alcanzar la clínica a un nivel regional, como uno de los primeros centros de salud y escuela, donde los primeros paramédicos-misioneros se prepararon. Véase Guzmán, *Misioneros al servicio de Dios...* p. 61 y 62.

Debido a la alta demanda del servicio de salud, se necesitó la construcción de una clínica más grande.²⁴² Con la creación de la CCITT, las misioneras tuvieron un apoyo para la obtención de medicamentos, los cuales eran cambiados por productos como huevos, gallinas, etc., con la intención de que los indígenas entendieran que las medicinas tenían un precio. La clínica, también, fue un espacio de preparación de enfermeros indígenas, usando manuales en tseltal que Florencia Gerdel había escrito. Así, la carga de trabajo de la enfermera norteamericana se redujo y la enfermería se extendió a otros lugares como a Pacbilná, Cancuc, Tenejapa, etc.²⁴³

El éxito del servicio de salud del ILV radicó en las condiciones sociales y económicas en las que se encontraban los tseltales. A mediados del siglo XX la mayoría de los indígenas vivían en pobreza extrema, habitaban en chozas de una sola pieza donde todos los integrantes de la familia dormían, cocinaban y se alimentaban en condiciones insalubres. Las misioneras fueron las primeras en concientizar a los tseltales de la importancia de tener espacios específicos para comer, dormir y asearse. Del mismo modo, trabajaron en el cambio de hábitos como el lavarse las manos y hervir el agua antes de ingerirla.

A la llegada de las misioneras y de la medicina científica, los naproxenos, aspirinas y desparasitadores entraron en competencia con los ritos y rezos de sanación; actos donde se consumían grandes cantidades de aguardiente lo cual generaba gastos mayores.

²⁴² En 1957, con la ayuda de la Iglesia Reformada en América, los creyentes de El Corralito construyeron una clínica donde Gerdel proporcionaba medicinas y mantenía un registro minucioso de todos sus pacientes. Yo estaba en la casa desde la mañana hasta la tarde dando medicina. El número de pacientes dependía, a veces de 40 a 20 en el día. Escribía todo lo que les daba, sus nombres, el medicamento, la enfermedad que tenían, así cuando llegaran la vez siguiente sabría que tuvieron, Florencia Gerdel. Dallas, Texas. 2012, en Guzmán, *Misioneros al servicio de Dios...* p. 62.

²⁴³ Hugo Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*, El Faro, México, 1986.

Las recomendaciones sanitarias de las misioneras fueron recibidas positivamente debido a que “sus medicinas eran más baratas y más eficientes”. Pero, desde luego, tenían un costo que iba más allá de lo monetario: aceptar que las medicinas por sí solas no tenían ningún efecto, sino el poder curativo provenía de Dios. Por tanto, era necesario no sólo tomarse los medicamentos sino aceptar y encomendarse al Dios de las misioneras.²⁴⁴ Como se observa, la campaña de salubridad, que fungió como especie de imán entre indígenas y misioneras, estuvo acompañada de proselitismo religioso, aspecto que jamás fue relegado a segundo término. Mientras se formaban enfermeros también educaban los primero jóvenes tseltales predicadores.

En resumen, puede decirse que la labor sanitaria del ILV, sin pretensión de restarle mérito, fue el gancho de conexión entre el protestantismo y los indígenas chiapanecos. Esta idea nace porque después de la construcción de la clínica en El Corralito no se vuelve a construir otra bajo la responsabilidad del ILV. Las misioneras, en el aspecto sanitario, se limitaron a introducir entre los tseltales prácticas de higiene y la formación de enfermeros. El CCITT con su proyecto de salubridad sería quien construiría las clínicas y emplearía este personal capacitado por el ILV. Esta fórmula institucional: ILV capacitador-CCITT empleador, se dio también el aspecto educativo básicamente porque al arribo del indigenismo federal, las misioneras ya tenían un grupo de tseltales alfabetizados como se explica más adelante.

²⁴⁴ Entrevistas con la familia Gómez Gonzales, Oxchuc, diciembre 2014.

La salvación: motivos del cambio religioso

Ahora bien, volviendo al tema religioso y a los datos estadísticos, ningún otro pueblo, para la época, mostró un cambio religioso como el de Oxchuc. Los factores que llevaron a los tseltales a apostar por nuevas creencias, estuvieron relacionados con el ambiente de violencia local en el momento del arribo de las misioneras a Oxchuc. Para la década de 1940, como ya se explicó en el capítulo anterior, existen varios casos de asesinatos por venganzas y acusaciones por envíos de enfermedad. Al parecer, fueron tantas las defunciones que no sólo se asesinaron a los pulsadores o enviados de enfermedad sino también a los tseltales ordinarios.

La conversión al protestantismo entre los tseltales fue una válvula de escape y un motor de cambio social. Varios de los que estaban acusados de asesinato, comprobado o no, al convertirse al protestantismo acabaron con las sospechas de ser responsables de decesos y con ello se libraron de morir en manos de supuestos justicieros. Como se ha anotado, los testimonios orales señalan que “muchos se salvaron”, “no se sabía si ellos habían enviado enfermedades pero como se convirtieron, la gente los dejó de acusar.”²⁴⁵

La conversión al protestantismo también se explica porque representó un medio para expresar las disconformidades de las prácticas sociales establecidas y distanciarse del control que los principales ejercían sobre la población mediante el dominio de las enfermedades. Para estos años, un grupo de jóvenes, como Juan Mucha o Manuel López Gómez, se cuestionaron recurrentemente sobre el origen de los poderes y los conocimientos acumulados en los pulsadores.

²⁴⁵ Véase el capítulo II de esta tesis.

La pobreza también fue otro factor determinante para el cambio religioso. La mayoría de los entrevistados señalaron que encontraron en Florencia y Mariana la “paz espiritual” el alivio físico al conocer las medicinas de patentes y el medio para alejarse del alcoholismo. Al respecto, Mariano Kontsal señaló: “nos dimos cuenta que los pulsadores no curaban y no teníamos por qué tenerles miedo.” Tomás Gómez López, por su parte dijo que “gracia a ellas dejaron de morir nuestros hijos. Los curaban de la lombricera, de la tos, de los piojos. Desde que llegaron ellas, mejoramos.” Estos testimonios muestran, que los tseltales de Oxchuc, como los demás pueblos indígenas de la región, se encontraban en una situación precaria, bajo el control de los principales pulsadores y bajo la amenaza de los funcionarios-comerciantes al servicio de las fincas cafetaleras.

Los Catequistas tseltales y la misión del Sagrado Corazón

En la década de 1940, la iglesia católica en Chiapas cerró un ciclo de conflictos con el Estado. Para esos años, culminaron las represiones y expulsiones que los clérigos católicos habían sufrido como resultado de las políticas religiosas implementadas por el Estado. Desde la óptica de fray Pedro Irribarren, cien años “fueron en los que las comunidades cristianas, sus pastores y sus iglesias sufrieron los embates de los gobiernos central y estatal”. Según Irribarren, el periodo se inició con las Leyes de Reforma en el siglo XIX, cuando se desmoronó el poder de la Iglesia católica en Chiapas por la expulsión de las órdenes religiosas y la desamortización de los inmensos latifundios,²⁴⁶ luego los “años de repulsa gubernamental” provocados por la Revolución mexicana, en concreto el

²⁴⁶ Véase Viqueira, *Encrucijadas Chiapanecas...* p. 197.

caso de Obispo Francisco Orozco y Jiménez. Posteriormente, los años 1930, cuando sufrieron la persecución más dura por parte del gobierno de Victorico Grajales (1932 a 1936) con la expulsión de todos los sacerdotes y del obispo Gerardo Anaya en 1936.²⁴⁷

Como parte de la campaña anticlerical del gobernador Grajales, se publicó en el Diario Oficial del Estado que únicamente se permitía un ministro de cualquier culto religioso para administrar las poblaciones, por lo que quedaron dos católicos, uno evangélico y otro de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Posterior a esta medida, como señala Julio Ríos, siguió una medida para suprimir los nombres de los santos de los Topónimos. La quema de reliquias católicas o la quema de santos fue otra acción implantada con en el fin de lograr la desfanatización popular, al igual que la sustitución de la fiesta patronales por fiestas cívicas.²⁴⁸

Durante el mandato de Efraín Gutiérrez (1936-1940) la campaña anticatólica tomó otro rumbo. Se mostró una actitud neutral ante las actividades la Iglesia católica. Incluso como estrategia popular, en 1938, se permitió el regreso del obispo Gerardo Anaya y de los sacerdotes a la entidad.²⁴⁹ Pero al mismo tiempo, el gobierno de Lázaro Cárdenas facilitó el asentamiento y creación de campamentos protestantes en los pueblos indígenas de Chiapas. El ILV se hizo presente en tierras chiapanecas con Wiliam Bentley en Bachajon, posteriormente Mariana Slocum en Corralito.

²⁴⁷ Fray Pedro Iribarren, "Ministerios eclesiales en la iglesia de San Cristóbal de las Casas Chiapas" en Juan Manuel Hurtado López, Compilador *Don Samuel profeta y pastor*, Asociación Teológica Ecuménica Mexicana, México, sin año de publicación, pp. 40-78, pp. 41 y 43.

²⁴⁸ Ríos, *Siglo XX, muerte y resurrección...* pp. 83-90.

²⁴⁹ Ríos, *Siglo XX, muerte y resurrección...* p. 106.

Fue casi un siglo, de 1859 a 1940, en que las comunidades católicas subsistieron sin apenas sacerdotes. En 1939, la diócesis de Chiapas contaba con apenas trece.²⁵⁰ Durante esos años, la mayor parte de los templos católicos quedaron sin sus pastores y las iglesias parroquiales estuvieron bajo el cuidado de un laicado. En los pueblos indígenas, la ausencia de párrocos y el “control más o menos total” que sus habitantes tuvieron sobre su vida religiosa derivó en “un complejo sistema de cargos sacros –que tenían su origen en las cofradías- para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos”, donde convergieron prácticas católicas y creencias de locales. Las ceremonias en los cerros, cuevas, manantiales volvieron a realizarse en forma abierta, los curanderos, pulsadores y rezadores pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de la Iglesia. “Un primer ciclo evangelizador, marcado por un total desencuentro entre la iglesia y los indios, tocaba así su fin”.²⁵¹

En este ambiente se dio el cambio de obispo en la sede episcopal de Chiapas. En 1944 el obispo Lucio Torreblanca y Tapia sustituyó Gerardo Anaya y Díez de Bonilla. Con este reemplazo inició un nuevo ciclo en la historia del catolicismo en Chiapas. El nuevo obispo hecho mano de toda su feligresía para implementar su programa reevangelizador en toda su diócesis. Asimismo, con la creación de misiones y el apoyo de otras cofradías logró introducirse en los pueblos indígenas, en los que el protestantismo había conseguido adeptos, e implementar su proyecto antiprotestante, el cual derivó en un mayor contacto con los pueblos indígenas y en la formación de los primeros catequistas tseltales.

²⁵⁰ Irribarren, “Ministerios eclesiales...” p. 43.

²⁵¹ Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas...* p. 197 y 198.

Antecedentes del proyecto reevangelizador

A finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, el protestantismo y los proyectos indigenistas en la zona tseltal de los Altos de Chiapas experimentaron un crecimiento considerable. Ante este panorama, la Iglesia Católica redobló sus esfuerzos para que los indígenas no se dejaran seducir por los misioneros protestantes y los antropólogos indigenistas. De esta forma, pretendía resistir el intento del gobierno federal de acotar el poder a la Iglesia católica y –de paso- “afirmar su perspectiva de modernidad” favoreciendo el ingreso del protestantismo al estado.²⁵² Cabe señalar que, desde la creación del Centro Coordinador Indigenista Tseltal Tsotsil (CCITT), se abrió un capítulo más de la perdurable “tención de relaciones entre Iglesia-Estado, en su variante chiapaneca”. En este contexto, no fue casual que los obispos católicos acusaran “a los funcionarios y maestros del INI de comunistas”, señalando que los integrantes de dicho Instituto hacían “propaganda comunista y a favor del General Lázaro Cárdenas”.²⁵³

Para estos años, monseñor Lucio Torreblanca, quien llegó a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la década de los cuarenta, puso en marcha un proyecto denominado Acción Católica. Un plan que se instrumentó en el medio urbano y mestizo, cabeceras municipales y ciudades, y que se distinguió por “su política social y religiosa y sus actitudes de resistencia activa en la defensa de la Iglesia, de ‘lucha a ultranza’ y fuerte compromiso histórico, aunque, sin incidencia mayor en el mundo indígena.” Desde las

²⁵² Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 50.

²⁵³ Véase Meyer. *Samuel Ruiz en San Cristóbal...*

cabeceras parroquiales, hombres y mujeres se pusieron al servicio de la diócesis y realizaron predicaciones, enseñanzas y campañas de salud.²⁵⁴

Hasta donde se sabe, la Acción Católica fue fundada por Pío X en 1905. Sin embargo, adquirió su configuración definitiva durante el periodo 1922-1939. En la encíclica *Urbano Arcano Dei* del 23 de diciembre de 1922, Pío XI, “dio a conocer su voluntad de organizar a todos los católicos y servirse de ellos, cualquiera que fuera su condición, para conseguir el retorno a la vida cristiana de los individuos, las familias y la sociedad”. El pontífice definió la Acción Católica como “la participación de los seculares católicos en el apostolado jerárquico para defender los principios religiosos y morales, para ejercer acción social sana y benéfica, bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica fuera y sobre todo partido político, con la intención de restaurar la vida católica en la familia y en la sociedad.”²⁵⁵

Así, la Acción católica puede entenderse como “la colaboración de todos los católicos al servicio de la jerarquía” a través del ejercicio de un apostolado regulado como ayuda a los mandos de la Iglesia. La Acción Católica “fue por tanto una organización de seculares dirigidos por la jerarquía, que enfatizaba la sumisión y obediencia para con ella. Su misión de ‘recristianización’ de la sociedad tenía dos aspectos: el religioso, cuyo objetivo

²⁵⁴ Iribarren “Ministerios eclesiales...” p, 40-78.

²⁵⁵ Valentina Torres Septién Torres, “Archivo histórico de la Acción Católica mexicana. Un acervo para la historia de la educación”

En <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177505581.pdf> consultado el enero 2014, p. 3.

último era salvación de las almas y el social, que consideraba el trabajo que ejercía en la sociedad y para la sociedad.”²⁵⁶

En México, según Valentina Torres Septién, el nacimiento de esta organización resolvió el problema político y religioso que había dejado abierto la guerra; fue la forma en que la jerarquía eclesiástica sometió a los cristeros enardecidos para obligarlos a pasar de las acciones políticas a otras fundamentalmente religiosas. A través de la Acción Católica, la Iglesia logró “reagruparse en una institución sólida tras los años de persecución constante, la escasez de sacerdotes, la limitación del ejercicio de su ministerio y la inmensa propaganda anticristiana, que se dio tras la promulgación de la Constitución de 1917, así como del auge del protestantismo durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.”²⁵⁷

Para Chiapas, el plan se pensaba en términos de “una profunda inculturación”. El indio, que era el objeto de la acción pastoral, tenía que aprender castilla, usar zapatos y mejorar su dieta, objetivos parecidos a los que tenían las otras instituciones (ILV, INI). Aunque el indigenismo era visto por la diócesis como un peligro, sin duda alguna, el protestantismo era la preocupación mayor. Una de las primeras medidas en contra de las misioneras del ILV fue el hostigamiento para impedir su establecimiento. Una vez instaladas las jóvenes norteamericanas en Oxchuc, las acciones fueron dirigidas hacia los indígenas. En 1947, María Adelina Flores aprovechó la estancia de 30 tseltales de Oxchuc que se dirigían a las fincas cafetaleras para enseñarles algunas letras y números, pero

²⁵⁶ Torres, “Archivo histórico...” p. 4.

²⁵⁷ *Ibid.*

principalmente advertirles del peligro que corrían en creer lo que las norteamericanas les estaban enseñando sobre otras religiones.²⁵⁸

Ante este escenario, las acciones de pastoral católica tuvieron que incrementarse y trasladarse a los parajes indígenas. En 1953, el presbítero Teodosio Martínez acompañado de monjas, seminaristas y algunos ladinos de Acción Católica de Tenejapa, recorrieron algunas localidades en los límites de los municipios de Oxchuc, Tenejapa y Cancuc como respuesta a la penetración evangélica en la región.²⁵⁹ Para estas fechas, algunos tseltales habían respondido al llamado de los sacerdotes, incluso ya administraban las primeras ermitas católicas recién construidas en los parajes. Estos indígenas, que contaban con alguna capacitación bíblica y de enfermería, serían los primeros tseltales en convertirse en catequistas e implementar en sus parajes las estrategias de reevangelización de la diócesis a través de la misión del Sagrado Corazón.

La misión del Sagrado Corazón

En 1954, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, creó la misión del Sagrado Corazón con el objetivo de reevangelizar a los habitantes de los municipios de Oxchuc, Tenejapa, Huixtan y Chanal. Dicho proyecto con sede en el municipio de Tenejapa quedó bajo la dirección del obispo Teodosio Martínez Ramos. Los encargados de esta misión “conscientes de la necesidad de servidores de la Palabra de Dios en las comunidades” se propusieron como punto central la formación de catequistas indígenas. Los sacerdotes

²⁵⁸ AHDSC, *Acción Católica*, caja 64. Exp. 23. Informe de actividades de María Adelina Flores presidente de la Juventud Católica Femenil Mexicana, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo, 1947.

²⁵⁹ AHCCITT, *Dirección, Correspondencia*, n. exp. 0002, año 1953, caja 1, Carta de Julio De la Fuente al licenciado Alfonso Caso, enero de 1953.

católicos diseñaron cursos para la preparación de jóvenes indígenas que fungieron como misioneros en lugares diferentes.²⁶⁰

La misión del Sagrado Corazón no fue el único proyecto implementado durante la gestión de Monseñor Torreblanca. El plan reevangelizador de la diócesis fue nutrido por otros círculos como el de las Hermanas Franciscanas de la Inmaculada, que se incorporaron para brindar servicios de salud y asilo a las personas mayores. Los misioneros del Espíritu Santo hicieron lo propio en Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, el mundo indígena fue prioritario. En 1956, las Hermanas Misioneras Seglares Diocesanas (Mised) se incorporaron a la formación de catequistas indígenas y reforzaron la labor que venían desempeñando las Hermanas Violetas y Pasionistas en Tenejapa.²⁶¹ En 1958, en respuesta a la petición que les hizo monseñor Torreblanca, la Compañía de Jesús arribó a la región tseltal sumándose a las tareas ya implementadas e incursionando en otros pueblos indígenas como Bachajón, Chilón, Citalá e incluso en la Selva Lacandona.²⁶²

La implementación de todos estos proyectos provocó un mayor contacto entre los pueblos indígenas y los obispos de la diócesis, convivencia que no se había visto en décadas anteriores. Asimismo, generó la inquietud y preocupación de algunos religiosos en cuanto a la situación de la población local, sentimiento que los llevó a proponer a la Conferencia Episcopal de la Iglesia Mexicana la creación de una línea específica de Pastoral Indígena, propuesta que fue bien acogida por el episcopado y apoyada por el

²⁶⁰ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 102.

²⁶¹ Iribarren, "Ministerios eclesiales..."

²⁶² Iribarren "Ministerios eclesiales..." p. 68 y Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 102.

delegado pontificio, monseñor Luigi Raimondi. Así, en 1959, se creó la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena.²⁶³

Es de advertir que la llegada de Samuel Ruiz a la mitra diocesana, en 1960, no modificó el proyecto de monseñor Torreblanca y de la misión del Sagrado Corazón. Fue hasta finales de los sesenta cuando la evangelización de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas tomó un camino diferente, entre otras cosas, por la participación de Ruiz en el Concilio Vaticano segundo y su participación en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín, Colombia en 1968. Estos eventos dieron un nuevo rumbo a la acción pastoral. Samuel Ruiz comprendió que la misión no era “desindianizar al indio” o crear un desprecio a las culturas autóctonas, sino, hacer de las culturas locales sociedades dinamizadas que participaran en la construcción de una sociedad cristiana, pero no por absorción sino conservando su propia identidad. Desde entonces, el obispo de San Cristóbal comprendió que la discriminación y opresión que sufrían los indígenas chiapanecos no era un asunto individual sino estructural y sistémico.²⁶⁴

Los catequistas tseltales

El surgimiento de catequistas tseltales se sitúa a finales de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta, en la localidad de Nabil, ubicado al norte del municipio, a unos 3 Kilómetros de Chipolmilj’a, cuna del protestantismo tzeltal. Posteriormente, se

²⁶³ Ríos, *Siglo XX: Muerte y resurrección...* p. 106.

²⁶⁴ Ríos, *Siglo XX: Muerte y resurrección...* p. 90.

extendió a otras localidades como Mesbilj'a (1952), donde Anita Sántiz Yuba propuso su domicilio como centro de reunión. Otros parajes en los que se intensificó la labor de la iglesia católica fueron Pakbilna y Yochib. Es notable que la propagación de la catequesis católica en el municipio coincidió con la ruta de expansión del protestantismo. De 1952 a 1971 se construyeron 24 ermitas (véase el cuadro V, en el anexo).

Nabil, también conocido como Lejlenchij, además de ser el primer paraje donde se repartieron los primeros catecismos donados por el obispo Lucio Torreblanca, fue también la sede de la primera ermita fuera de la cabecera municipal administrada por un tseltal: Manuel Kulub, quien improvisó una cancha y organizó torneos de baloncesto para atraer la atención de los jóvenes y alejarlos del alcoholismo.

La ermita de Nabil, para los años siguientes, se convirtió en un punto importante de reunión para los católicos indígenas. En ella, oficiaban misas los obispos de la diócesis convirtiéndose así en un lugar alternativo al templo de Santo Tomás. En 1953, el obispo Martínez Ramos recorrió la región tseltal entre Tenejapa y Oxchuc. Dentro de su itinerario contempló visitar Nabil y encontrarse con el catequista que, años anteriores, había iniciado sus labores. El obispo, acompañado de otros sacerdotes y por Antonio Gómez Ichilok, arribó a aquel paraje donde celebró misa en latín, bautizó a niños, efectuó matrimonios y visitó enfermos. Para el siguiente año, Martínez Ramos, junto con diez predicadores que provenían de la Ciudad de México, visitaron la localidad de Pakbilna.²⁶⁵

²⁶⁵ Joaquín Sántiz Werkis, recopilador, *Historia sobre el inicio del cristianismo en el paraje Nabil*, snailmts'ibjometik, Oxchuc, Chiapas, sin fecha.

Manuel Kulub inició oficialmente su labor religiosa en septiembre de 1952, dos años antes de la creación de la misión del Sagrado Corazón. Convirtiéndose así en el primer catequista tzeltal y el precursor del catolicismo en el municipio. Una de sus primeras acciones fue repartir los catecismos y himnarios que le proporcionó el obispo Lucio Torreblanca. Según relata, la decisión no dependió completamente de él, sino del llamado que Dios le hizo a través de sueños. Después de haberse negado en dos ocasiones, en su tercer sueño, Dios lo obligó a caminar hasta las puertas del templo de Santo Tomás, patrón del pueblo, quien era su guía en su andar. A su llegada al recinto, se encontró con “el Maestro, vestido de blanco, parado en el patio donde se iniciaba la Santa misa”. Por sugerencia de Santo Tomás, Kulub se puso a disposición “del Maestro”, quien²⁶⁶ respondió:

Necesito que seas mi sirviente, que prediques mi palabra, mis enseñanzas. Es el mandato de mi padre hacia estos viejos que están aquí parados con sus mujeres, aquí dentro de esta casa, pues la casa de mi padre no es lugar para embriagarse.

Ya no quiero que vengan a emborracharse, mi casa no es lugar para vender y beber aguardiente.

Yo le respondí: Maestro yo no puedo hacer que estos señores dejen de beber porque algunos son K'atinab, Tsunubiles, Ch'uy K'aal, Okil K'abil. Si les ordeno que dejen de beber puedo morir. Estos señores que están aquí sentados saben echar enfermedades en otras personas... En verdad Maestro estos señores son muy importantes, no van a obedecerme, no me van a escuchar.

A esto el Maestro dijo: No temas, yo te ayudaré y acompañaré. Anda, cuéntale a tu padre y a tu madre lo que te he dicho.

Como se observa, el tema del alcoholismo y de la insubordinación hacia los principales-pulsadores están presentes desde el llamado celestial de Manuel Kulub. Llama la atención como algunos de estos elementos también se encuentran en el discurso de los

²⁶⁶ Sántiz, *Historia sobre el inicio del cristianismo...* p. 5.

primeros protestantes: la campaña antialcohólica y el tema el de los pulsadores. Juan Mucha antes de convertirse en protestante, menciona que sufrió una decepción al no ser sanado por los curanderos tseltales. Pero su desencanto fue más allá porque a partir de entonces cuestionó el poder y la veracidad de los Santos católicos, en específico de Santo Tomás. Por ello, un día descubrió que Santo Tomás era de palo, entonces se preguntó “¿dónde está pues Dios?”.²⁶⁷ Otro ejemplo de disidencia es el caso de Manuel López Gómez, quien desafió a un pulsador rechazando la solicitud de su hermana para que ésta se casara con el hijo de dicho pulsador. Otro punto en común es la explicación mesiánica que los tseltales dan sobre su conversión, protestantes y catequistas justifican su llamado espiritual mediante sueños.

Retomando la historia de Manuel Kulub, él descendía de una familia de pulsadores-curanderos prestigiosos. Desde su infancia estuvo vinculado a los ritos religiosos en *Nabil*. En las ceremonias religiosas, Manuel fungió como tamborero, ejecutor del tambor. La familia Kulub era propietaria de tierras suficientes para la obtención del consumo básico; no obstante, algunos de ellos acudieron a las fincas. Antes de convertirse en catequista, Manuel había ocupado algunos cargos cívico-religiosos, como *kapitan* del *kalpul* de Santo Tomás. Sabía que su decisión por la labor catequística truncaría su formación como pulsador-curandero y, por consiguiente, la tradición familiar. Su decisión provocó el rechazo familiar y amenazas de muerte, por lo que decidió continuar su formación

²⁶⁷ Entrevista con Juan Méndez, Oxchuc, Chiapas, diciembre 2014.

clandestinamente. Su asentamiento en el pueblo por sus servicios en el ayuntamiento ayudó para lidiar con esas amenazas.²⁶⁸

El segundo tselal en incorporarse fue Tomas Sántiz K´aal. La familia de K´aal era originaria de Lejlenchij, pero por varios años residió en diferentes parajes del municipio. El motivo del desplazamiento fue por la envidia de varios señores Principales a raíz de las buenas cosechas que la familia K´aal obtenía por lo que no sufrían en épocas de escasez. Esta situación, generó envidias de varios señores principales por lo que la familia comenzó a recibir amenazas.²⁶⁹

Por ser una familia ordinaria, sin integrantes conocedores de las artes de la pulsación, su padre decidió cambiar de residencia para evitar el castigo de los principales pulsadores. Después de un tiempo, la familia retornó y fue entonces cuando Tomás ingresó a la escuela primaria federal atendida por Reymundo Velasco, procedente de Tenejapa. En este mismo tiempo, se enteró de la ermita fundada por Manuel Kulub y sus actividades. Esta no era la primera vez que Tomás convivía con indígenas comprometidos con la causa de la diócesis. Antes de Manuel Kulub y Teodosio Martínez había escuchado de Manuel Pul, Juan Pul, Juan Chixna, habitantes de Tolbilj´a, quienes pasaban en los parajes hablando del “catolicismo, principalmente como respuesta del crecimiento del protestantismo.” Este grupo, comenta K´aal, no logró sus objetivos y dejó su labor y así fue como inició el segundo grupo. “Así fue como conocí a Manuel, además porque comenzó a ser respetado, venían de una familia de curanderos-pulsadores, gente con prestigio.” Su

²⁶⁸ Entrevista con María Gómez, Oxchuc, Chiapas, Marzo, 2016. Mi papá, comenta María, cada vez que venía a San Cristóbal pasaba a saludar a Samuel Ruíz no sólo por ser obispo sino porque era su compadre, don Samuel fue padrino de una de mis hermanas

²⁶⁹ Entrevista con Tomás K´aal, Oxchuc, Chiapas, abril, 2016.

encuentro con Teodosio Martínez y las hermanas (monjas) “que sabían de medicina”, influyó en su decisión de convertirse en catequista. Aproximadamente, a sus 17 años de edad inició los cursos, primero con Manuel, posteriormente en Tenejapa.²⁷⁰

Las historias de Manuel y Tomás ejemplifican la forma en cómo los tseltales de Oxchuc ingresaron al proyecto católico. A partir de 1952, gradualmente los tseltales fueron engrosando el proyecto reevangelizador, posteriormente el indigenista, como se verá más adelante. Los siguientes en incorporarse fueron Pedro Ní'mail, Antonio Ichilok, Mariano Gómez Pérez, Timoteo Gómez Hernández.²⁷¹ Indígenas que se integraron de distintas formas y con diferentes argumentos. A partir de la información recabada, cabe destacar que los otros catequistas indígenas compartieron más las características de Tomás que de Manuel, incluso en el devenir del proyecto y sus funciones y participación en los asuntos del municipio. Mientras que la mayoría de los catequistas oxchuqueros se quedaron con las labores de evangelización y de enfermería, Manuel Kulub trascendió en la región .

La presencia de Manuel Kulub como catequista tomó dimensiones regionales. Su participación dentro y fuera del pueblo durante las décadas de los sesentas y setentas fue importante. Participó en la escuela catequista fundada por Samuel Ruiz en 1961. Años después el catequista tseltal se había hecho compadre de don Samuel por el bautizo de una sus hijas y se había convertido como el “ministro de relaciones” de la diócesis en las localidades indígenas de los Altos de Chiapas. En la visita de Monseñor Luigi Raymondi a la diócesis de San Cristóbal en 1966, Kulub fue presentado como uno de los mejores catequistas indígenas. En esta entrevista, Manuel se expresó ante Raymondi con las

²⁷⁰ Entrevista con Tomás K'aal, ya citado.

²⁷¹ Entrevista con Tomás K'aal, ya citado.

siguientes palabras; “muy buenos días mi excelencia. Mi excelencia se va a presentar frente a usted... te voy a contar como está nuestra vida. Mira la vida del indio está muy jodida. La vida de los niños está muy chingada...” de ahí prosiguió con su relato”.²⁷²

La actividad de Kulub trascendió del aspecto religioso. En 1968 fue nombrado regidor municipal, para el siguiente año fungió como presidente de Oxchuc. Dos años después ocupó una curul en el Congreso del estado de Chiapas como diputado local. Es importante señalar que, como religioso y como político, Kulub siempre tuvo como temas principales la campaña antialcohólica y el abuso de los ladinos.

Labor pastoral y sus repercusiones

La labor de los catequistas tseltales en los parajes de Oxchuc durante la década de 1950 fue importante para el proyecto reevangelizador de la diócesis. Sobre todo si se toma en cuenta que para esos años el protestantismo consiguió adeptos en la región y que gran parte de la población indígena no practicaba el catolicismo, según los estatutos de la Iglesia católica. Los testimonios señalan que los indígenas tseltales interpretaban la religión católica a su modo:

Tenían cruces, quemaba velas, rezaban y de vez en cuando asistían a la iglesia, algunos bautizaban sus hijos pero no se casaban. Además, los sacerdotes únicamente pasaban a bautizar sobre todo en las fiestas de Santísima Trinidad y en la de Santo Tomás o los que venían de Ocosingo o Huixtan tenían más confianza con los mestizos que con los indígenas.²⁷³

²⁷² Fazio. *Samuel Ruiz...* p. 79.

²⁷³ Entrevista con Mario Santiz, Oxchuc, Chiapas, marzo de 2016.

Con la creación de la misión del Sagrado Corazón, la diócesis obtuvo una mayor presencia en el municipio; con la formación de catequistas obtuvo un personal mejor capacitado y, con la construcción de ermitas, logró establecerse en el seno de los parajes.

En varios de los parajes no había ermitas ni católicos, la gente vivía en la borrachera y en la fiesta. “Únicamente los mestizos festejaban la navidad, la gente indígena festejaba esas fechas pero a su modo de pensar, para ellos era más importante el festejo de Santo Tomás que la navidad. Era más importante el rezo para la milpa. Eso era lo que se celebraba.”²⁷⁴

Con los cursos en Tenejapa y posteriormente en San Cristóbal, los catequistas tseltales comenzaron a sistematizar y profundizar sus conocimientos religiosos y de enfermería. Los talleres en la parroquia de Tenejapa estaban dirigidos a procurarles los elementos necesarios en el conocimiento de la Biblia y la administración de medicamentos. En un principio, en las misiones sólo se enseñaba a rezar. Con el estudio de la Biblia se fueron ampliando los temas, como la creación del mundo, la vida de Jesucristo y de la Virgen María, así como la organización de misas y sobre el sentido de asistir a ellas.

Los catequistas tseltales eran preparados para desempeñarse como predicadores y enfermeros. Cuando iniciaban sus recorridos por los parajes llevaban consigo la Biblia y un botiquín integrado de “medicinas para la reuma, diarreas, dolores de estómago, para ojos, para la lombricera, vitaminas. Medicamentos que eran del agrado de la gente por su

²⁷⁴ Entrevista con Tomás K'aaal, ya citado.

eficacia”.²⁷⁵ La opinión sobre la eficiencia de los medicamentos de laboratorio era generalizada, los protestantes señalaban que dichas medicinas “eran más baratas y más eficientes”.²⁷⁶

En comparación con el proyecto de salubridad del ILV y del CCITT, el de la diócesis era más rudimentario. Los primeros contaban con edificios específicos y con varias sedes: Corralito, Pak’bilna y Yochib, cada enfermería era atendido por un enfermero capacitado. La campaña de salubridad del ILV contaba con mucho más recursos como por ejemplo la cartilla bilingüe tseltal-español: *Te bit’il ya sk’an ya akanantay abaik swenta yu’un awa’iyic chamel* (Cómo se deben de cuidar para que no se enfermen) publicada en colaboración con la SEP.

Además de esas labores, a los catequistas les correspondía calendarizar los oficios y los sacramentos, así el sacerdote sabía cuándo y dónde tenía que acudir. La labor de catequistas estaba llena de limitaciones, precariedades y problemas con los grupos inconformes. Al rechazo de los principales curanderos se sumaba la agresión y discriminación de los mestizos, quienes eran los que, desde años atrás, se encargaban de la administración del templo de Santo Tomás. En años anteriores, los tseltales únicamente fungían como mayordomos, como personal de limpieza y sirvientes del obispo en turno. Por ello, los tseltales predicadores no fueron del agrado de los sacristanes ladinos, a tal grado que se les impedía la entrada al templo. Los ladinos trataron de evitar las nuevas funciones de los catequistas indígenas negándoles las llaves, incluso acudieron a Rodolfo

²⁷⁵ Entrevista con Tomás K’aal, ya citado.

²⁷⁶ Entrevistas con la familia Gómez Gonzales, ya citada.

Trujillo, párroco de Huixtán, para que reprendiera a los indígenas. El párroco solucionó el problema entregando una copia de llaves a los indígenas.²⁷⁷

Además de estas rivalidades, los catequistas tenían que lidiar también con sus necesidades económicas. Los indígenas no recibían ninguna remuneración monetaria por sus servicios, excepto en ciertas ocasiones cuando obtenían donaciones. Lo recaudado por el costo de las medicinas era enviado a la tesorería de la misión. Incluso, cuando asistían a los cursos de capacitación, tenían que procurarse un poco de dinero por si lo llegaban a necesitar. En la década de los sesenta, Tomás K'aal tuvo que trasladarse a San Cristóbal para tomar un curso de cuatro meses impartido por obispos maristas. Según relata, él solventó todos los gastos del traslado, pues sólo le proporcionaron los alimentos diarios y hospedaje.

La realidad económica de los catequistas obligó a que algunos relegaran en segundo término la causa católica y pusieran mayor empeño a la enfermería. Así, se abrieron las primeras farmacias en algunas localidades. Donde además de dar consultas y aplicar inyecciones por dos pesos también se vendían algunos productos básicos traídos de San Cristóbal, como velas, azúcar, sal y refrescos.

Esta situación económica no era particular de los catequistas. Los pastores protestantes tseltales también pasaban carencias debido que no contaban con un salario establecido. Sobrevivían de regalos y donaciones. A cada pastor se le otorgaba 50 pesos cada dos meses. Sobre esto López Gómez relata:

²⁷⁷ Sántiz, *Historia sobre el inicio del cristianismo ...* p. 7.

Cuando era yo pastor tenía un par de zapatos para las eventos importantes... empezaron a crecer mis hijos, me pregunté: de qué van a vivir. Así que renuncié... preparé a mi sucesor durante 5 años y renuncié de pastor. En 1975 salí, como yo conocía a maestros, quienes me invitaban a meterme de en el magisterio. Mi mujer decía que no porque iba yo a aprender a tomar trago, porque eso hacían los que se metían en el magisterio. Pero al fin terminé ahí.²⁷⁸

Para quienes contaban con certificados de educación primaria, la mejor opción fue ingresar como promotor cultural del CCITT. Las actividades de estos dos oficios no pudieron combinarse porque los dos demandaban tiempo y porque “en el magisterio cada vez que venía un jefe se tenía que tomar aguardiente, ya sea como director de la escuela o como profesor. Como catequista no se podía tomar, estaba prohibido”.²⁷⁹

Como ya se expuso, para el caso de Oxchuc, el proyecto indigenista fue aterrizado, en parte, por jóvenes religiosos. Lo cual generó conflictos en las escuelas de los parajes como en Cholol, donde un grupo de católicos denunció al promotor cultural en 1956 por tener propaganda religiosa (protestante) en el salón de clases y por falta de solución la escuela fue cerrada.

La separación de la familia fue otro aspecto que los catequistas tenían que soportar. El oficio demandaba apartarse del hogar por meses debido a recorridos y cursos de preparación. Por esto, Tomás K'aal señala que ser catequista significaba sufrimiento, “la familia se quedaba sola, la esposa se encargaba del hogar y de la milpa”. Juana Gómez, en ausencia de su esposo, sufrió a la muerte de 6 hijos: los primeros dos, Ricardo y Benito, murieron de tosferina; Samuel, de sarampión, mientras Manuel, María y Rosa, fallecieron

²⁷⁸ Entrevista con Manuel López, ya citado.

²⁷⁹ Entrevista con Tomás K'aal, ya citado.

recién nacidos.²⁸⁰ Todas estas tragedias sucedieron cuando Manuel Kulub se encontraba fuera de casa por cuestiones de cursos, de predicación o en la finca. Manuel atribuyó el fallecimiento de sus hijos al descontento de varios principales-pulsadores “por su separación a la tradición, desobedecer y por ir en contra de ellos”.²⁸¹

El proselitismo religioso, pero sobre todo la campaña antialcohólica produjo problemas entre el resto de la población. Los principales de los parajes se convirtieron en sus enemigos. Sobre el tema Kulub comenta: “Con Manuel Pule, Tomás Pule, Agustín Chixna, prohibimos el consumo de trago en el templo. Por eso comenzamos a ser comidos por ellos. Así, los principales se volvieron mis enemigos, al igual que los mestizos y los vendedores de aguardiente y por eso nos empezaron a causar males.” Según Manuel Kulub, los principales-pulsadores se reunían para planear las acciones en contra de los catequistas.

En la actualidad, lamentablemente no se cuenta con informes que den cuenta de la repercusiones concretas de las labores de los catequistas indígenas. En términos generales se diría que, como proyecto, se limitaron a las campañas antiprotestante, antialcohólicas y a la promoción de un catolicismo ortodoxo. No obstante, en sus filas se formaron sujetos que se unieron a la lucha municipal contra el alcoholismo y la dominación.

²⁸⁰ Entrevista con Tomás K'aal, ya citado.

²⁸¹ Sántiz, *Historia sobre el inicio del cristianismo...* p. 9.

El CCITT y los promotores tseltales

La década de 1940 inició con la celebración del Primer Congreso Indigenista Panamericano en Pátzcuaro, Michoacán,²⁸² como resultado “del impulso que el régimen cardenista había puesto en la contemplación y tratamiento del problema” indígena. Sin embargo, Manuel Ávila Camacho, presidente de México de 1940 a 1946, no sólo mostró indiferencia al tema sino, en ocasiones, dio marcha atrás a varias de las políticas reformistas que había promovido hasta entonces el DAI, y fue hasta ocho años después de aquel congreso, en 1948, cuando se creó el INI. Así, mientras que el protestantismo y el catolicismo se consolidaban en las localidades chiapanecas, el indigenismo se estancó, al menos como práctica y se redujo a discursos y teorías.

La indiferencia del gobierno mexicano no fue la única responsable en la interrupción de las políticas indigenistas; la pugnas locales, al menos en Chiapas, también tuvieron su parte. Al igual que en Pátzcuaro, en Chiapas se celebró un congreso indigenista

²⁸² Los 19 países participantes: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Perú, República Dominicana, El Salvador, Uruguay, Venezuela y México se comprometieron a crear en sus respectivas naciones institutos indigenistas nacionales.

En el congreso de Pátzcuaro se presentaron varias opiniones incluso algunas ligadas al pensamiento marxista como la de Vicente Lombardo Toledano quien recomendó “una nueva división territorial en las zonas interculturales de refugio”, planteó que la salvación del indio se encontraba en el desenvolvimiento de estos en sus características propias. Posteriormente, hizo notar que sus afirmaciones principales en cuanto al tema fueron: I) luchar contra los efectos perniciosos del latifundio y de la concentración de la tierra; II) dotar a los núcleos indígenas de tierras, aguas, crédito y dirección técnica, para hacerlos factores de importancia en la economía de cada país; III) respetar la integridad social y cultural de los grupos indígenas, IV) emplear las lenguas autóctonas para transmitir, mediante ellas, la cultura universal de los indígenas y V) aceptar a estos en la vida de América, no como hombres vencidos, ni como menores sujetos a tutela, sino como una fuerza humana que ha de contribuir al enriquecimiento de la cultura de cada país. Desde la perspectiva de Aguirre Beltrán, Lombardo nacionalizó los planteamientos marxistas y contribuyó a darle a México y América una teoría indigenista. Aguirre Beltrán, *Aportaciones de Vicente Lombardo...* p. 39. Es preciso aclarar que el pensamiento indigenista de Lombardo Toledano no fue uno sólo. Éste se fue modificando conforme a su experiencia y con el contacto directo que tuvo con los textos marxistas durante su viaje a Europa.

en 1940. La particularidad del evento fue el recrudecimiento del conflicto que habían iniciado en la década anterior entre indigenistas nacionales y estatales.

Luis Chávez Orozco, director en aquel momento del DAI, encargó a Ángel M. Corzo la organización del Congreso Regional Indígena en Las Casas (San Cristóbal). Corzo utilizó todos los medios políticos para mantener al margen del Congreso a Erasto Urbina y al propio gobernador del estado, Efraín Gutiérrez (1936-1940). En respuesta, Urbina trató de imponer los secretarios municipales cercanos al DASCPI y los líderes del STI como delegados congresistas y desarrolló una campaña de ataques contra el DAI y Corzo.²⁸³

Con el campo de acción reducido, el indigenismo se volcó a los discursos y discusiones principalmente en *América Indígena*, órgano oficial del Instituto Interamericano Indigenista (III) creado en 1940. En dicha revista los intelectuales presentaron sus estudios científicos, teóricos y artísticos “en busca de soluciones efectivas” para las sociedades indígenas americanas. Incluso, debido a la Segunda Guerra Mundial, se presentaron discursos que convocaron a la unidad continental, como el de Jorge A. Vivó, quien en 1944 señaló que

Todas las promesas que se han hecho a los pueblos hispanoamericanos al calor de la propaganda de la guerra carecen de valor alguno si la preparación de la posguerra no se realiza planteando para países de mayoría o grandes contingentes de aborígenes la solución integral de los problemas de éstos como tarea central.²⁸⁴

Desde aquella revista, los ideólogos del indigenismo americano definieron que “el problema indígena” tenía múltiples orígenes entre ellas la escasa información, la situación

²⁸³ Stephen Lewis, *The Ambivalent Revolution, Forging station and nation in Chiapas, 1910-1945*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005, pp. 192-193.

²⁸⁴ Jorge A. Vivó, “Acerca del problema indígena en Hispano América” en *América Indígena*, volumen IV, número 1, enero 1944, pp, 31-36, p 35

económica, la falta de desarrollo y la dieta, y la cultura material sobre los aborígenes del continente americano.²⁸⁵ En ese tenor y desde otra tribuna, Alfonso Caso, a quien se la ha considerado como rector de la política indigenista mexicana, señaló en repetidas ocasiones que el problema del indígena no radicaba en lo racial. Desde su posición el factor económico era una causa pero no determinante a diferencia de la presencia de distinciones culturales.

Por las condiciones de vida de los indígenas, Caso los describió como un obstáculo, como “un gran retraso, como una rémora no solo para ellas mismas”, sino para México.²⁸⁶ Por ello, el gobierno debía transformar las comunidades indígenas y acelerar el cambio inevitable que llevara a esas comunidades “a transformarse en una comunidad campesina mexicana...”²⁸⁷ En 1948, Alfonso Caso declaró que este tipo de cambios, deberían ser eminentemente culturales y no económicos, al respecto señaló:

Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son solo económicos, sino fundamentalmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta de sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de las enfermedades por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas es cultura.²⁸⁸

²⁸⁵ En este debate participaron los mexicanos Manuel Gamio, Carlos Basauri, Juan Comas, el cubano naturalizado mexicano Jorge A. Vivó, el guatemalteco Carlos Girón Cerna, los norteamericanos Freg Eggan, Michel Pijoán, y Emil J. Sady, el brasileño Angyone Costa, el peruano Rafael Larco Herrera, entre muchos más.

²⁸⁶ Alfonso Caso, *Indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista. Colección Culturas Indígenas, México, D.F., 1958, p. 39.

²⁸⁷ Caso, *Indigenismo...* p, 77.

²⁸⁸ Caso, *Indigenismo...* p. 16.

Bajo estos preceptos y en cumplimiento de la obligación internacional contraída en el Primer Congreso Interamericano en Pazcuaro, en 1948, se promulgó la ley de creación del INI bajo la dirección de Dr. Alfonso Caso con el objetivo de “resolver los problemas culturales, económicos, salubridad y proporcionar a los indígenas los elementos de la cultura europea, sin restarle los datos valiosos de su propia cultura”. Con esto, según el director del INI, el Gobierno intervendría inmediatamente a través de una completa transformación tanto geográfica y social a favor de esa población.²⁸⁹

El Consejo Regulador del INI quedó conformado por varias instancias gubernamentales y educativas, entre ellas la Secretaria de Educación, Salubridad, Gobernación, Agricultura, Recursos hidráulicos, Comunicaciones, Departamento Agrario, El Banco de Crédito Ejidal y cuatro instituciones que estudiaban los problemas de los indígenas de México; el Instituto Nacional de Antropología, la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto Politécnico Nacional y la Sociedad Mexicana de Antropología. El Consejo Regulador determinó que los elementos necesarios para la superación de los pueblos indígenas era crear oportunidades para un mejoramiento económico mediante

el manejo de procedimientos modernos de cultivo, el uso de mejores semillas, la mejora del ganado, de los pastos y la cruce de animales de razas finas para obtener mejores animales en la producción de leche, lana y carne. Proteger los bosques pertenecientes a las comunidades indígenas y enseñarles como lo deben de utilizar sin destruirlos.

... campañas para mejorar la salud y un mejor sistema de uso del agua, cursos para la prevención de enfermedades, el uso del D.D.T. y cuidados personales para evitar el piojo de este modo explicarles que las enfermedades no proceden de la mala voluntad de brujos y del “mal de ojo” sino son producidas por otras causas que pueden ser combatidas. Enseñanza del idioma español en todos los pueblos

²⁸⁹ AHINIBJR, *FD 09/0045, Informes de Actividades 1949-1970*, Informe de Lic. Alfonso Caso, director del INI al Presidente de México, República, D.F. julio 30 de 1949, p, 1, foja 1.

indígenas de México así como la lectura y escritura para que se puedan defender de todos aquellos que no pertenecen a las comunidades indias y los atacan.²⁹⁰

El proyecto piloto indigenista

A partir de entonces, el INI patrocinó investigaciones en la cuenca del Papaloapan, principalmente en la zonas que serían invadidas por la construcción de una presa. En la región de Tepalcatepec se hicieron estudios sobre algunas enfermedades como el paludismo y tifo, así como de las riquezas forestales y su forma de explotación. Entre los mixtecos y la costa chica de Oaxaca, las investigaciones se dirigieron sobre los problemas sociales, económicos y sanitarios.²⁹¹

Otra región que mereció “especial atención”, según el Instituto, fue los Altos de Chiapas, una zona con gran concentración de indígenas, con condiciones sociales y económicas muy precarias. Por estas razones, el señor presidente de la república, “conocedor del problema en aquella región”, según las palabras de Antonio Caso, tuvo a bien dictar el acuerdo presidencial de fecha de 10 de noviembre de 1950, creando el Centro Coordinador Indigenista Tseltal-Tsotsil, como proyecto piloto,²⁹² que empezó a funcionar en San Cristóbal de Las Casas el 15 de enero de 1951 con la colaboración de las Secretaría

²⁹⁰ *Acción indígena.*, Julio de 1953. Número 1. INI Acción Indígena Vol. 1 pp. 1.

²⁹¹ AHINIBJR, *FD 09/0045, Informes de Actividades 1949-1970*, Informe Lic. Alfonso Caso, director del INI al Señor Presidente de la República, México, D.F. enero 10 de 1950, p. 2 y 3.

²⁹² AHINIBJR, *FD 09/0045, Informes de Actividades 1949-1970*, Resumen de actividades desarrolladas durante el año de 1950 en el Instituto Nacional Indigenista. P. 5 y 6.

de Salubridad y Asistencia, Educación, Agricultura y Ganadería y Comunicaciones, así como de las otras dependencias representadas en el Consejo del Instituto.²⁹³

El programa piloto se propuso elevar las condiciones de vida de los tseltales y tsotsiles mediante la alfabetización en la lengua indígena y su castellanización; sentar las bases de una mejor técnica en el cultivo de las tierras y en la mejoría del ganado; combatir, “hasta donde las posibilidades económicas” lo permitieran, las enfermedades provenientes de la desnutrición, de la falta de saneamiento de la región, de la carestía de agua, etc.; establecer una comunicación más rápida entre las posibles zonas productoras y abrir el mercado al comercio de las pequeñas industrias a las que también se les condenaría a una mejor atención.²⁹⁴ Así, el CCITT comenzó sus labores con cinco secciones: comunicación, salubridad, educación, agricultura y legal.²⁹⁵

Gonzalo Aguirre Beltrán fue el cargado de dirigir el primer centro coordinador indigenista. A su llegada a Chiapas, además de buscar un domicilio para las oficinas del centro se entrevistó con el Gobernador del estado, Francisco J. Grajales (1948-1952) para informar el inicio de labores del centro. Por su parte, el gobernador de Chiapas ofreció colaborar en lo más posible con el proyecto. Incluso, aunque sin fijar el monto, expresó destinar cierta cantidad del presupuesto del año próximo para cooperar económicamente. Además, solicitó se le mantuviera informado de los trabajos para ordenar “la necesaria colaboración”. Finalmente, informó que “debido a la necesidad de realizar obras de

²⁹³ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informe al C. Presidente de la República del director de Instituto, Lic. Alfonso Caso, México*, D.F. 4 de agosto de 1951, p. 1.

²⁹⁴ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Resumen de actividades desarrolladas durante el año de 1950 en el Instituto Nacional Indigenista. P. 5 y 6. Véase también *Acción indígena*. Boletín mensual del Instituto nacional indigenista, México. Julio de 1953. Número 1. INI Vol. 1 p. 1.

²⁹⁵ AHCCITT. *Dirección, correspondencia*, No exp. 0072, caja 7.

urgencia no había podido emprender las de carácter indigenista que tenía proyectadas,” por ello, vio con agrado el proyecto del Instituto.²⁹⁶

El gobernador no fue el único en ofrecer ayuda al CCITT. En los días de Semana Santa de 1951, Aguirre Beltrán recorrió la zona como una actividad previa de inspección. A través de las brechas existentes y de la camioneta Willis con la que se habían trasladado desde el D.F., recorrió las localidades de Teopisca, Amatenango, Tenejapa, Zinacantan, Navenchuc y Chamula. En todo esos lugares, las autoridades indígenas y los secretarios municipales expresaron sus necesidades y sus posibilidades de cooperación.²⁹⁷ Así, desde el gobernador hasta los secretarios municipales se pusieron en disposición del proyecto indigenista.

Tal y como el gobernador lo había solicitado, Aguirre Beltrán aprovechó uno de sus viajes a Tuxtla Gutiérrez para entrevistarse con Grajales e informarle sobre el inicio de los trabajos y especialmente tratar el asunto de la cesión de un terreno denominado La Cabaña. Aunque meses después La Cabaña fue cedido al INI y en ella se instaló las oficinas y el internado indígena,²⁹⁸ en un primer momento, el gobernador Grajales negó la donación de aquella superficie según él “por tratarse de un local donde acampaban los trabajadores indígenas migrantes durante los meses de contratación” a las fincas.²⁹⁹ La negación del

²⁹⁶ AHINIBJR, FD 07/0005, *Informe Chiapas*, Informe del mes de marzo de 1951 por el Director del CCITT, Gonzalo Aguirre Beltrán.

²⁹⁷ AHINIBJR, FD 07/ 0005, *Informe Chiapas*, Informe del mes de marzo de 1951, al Sr. Alfonso Caso, director INI, de Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán del CCITT, p. 3 y 4.

²⁹⁸ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Informe al C. Presidente de República del Director de Instituto, Lic. Alfonso Caso, 4 de agosto de 1951.

²⁹⁹ AHCCITT, *Dirección, dirección*, caja: 1951/1, Informe al Sr. Dr. Alfonso Caso, Director del INI del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, 16 de abril de 1952, p. 1.

espacio fue un ejemplo de una cooperación limitada que con el avance de las labores de CCITT se fue convirtiendo en oposición.³⁰⁰

Como lo han demostrado ya algunas investigaciones,³⁰¹ de los cinco programas implementados por el CCITT, el de educación fue el que tuvo más éxito y mayor impulso, al menos en Oxchuc. Mientras que comunicación, salubridad, agricultura y legal, fueron desarrollados con más lentitud. Cabe recalcar que la sección de comunicación fue de gran importancia y prioridad para el CCITT. Por ello se planteó la construcción de una red de carreteras que comunicaran a los municipios donde el CCITT pretendía tener influencia y, a la vez, lograr sus objetivos integradores y de penetración en “los aislados paraje indígenas.”³⁰²

En colaboración con la secretaria de Comunicaciones y Obras Públicas y con la cooperación de los vecinos de los pueblos, inició el mejoramiento y adaptación para el tránsito vehicular del camino hacia “el corazón de la región tseltal.”³⁰³ Las acciones se avocaron a la “construcción de un camino de penetración” de 38 kilómetros de largo y 4 de ancho de San Cristóbal a Chenalho. Para 1953, llevaban 35 kilómetros de los 38, además de 8 kilómetros de ramales revestidos, con lo que se facilitó la comunicación con las cabeceras

³⁰⁰ En el siguiente capítulo se presentan varios ejemplos donde los grupos políticos locales se ponen en contra de las labores del CCITT, especialmente en el tema del aguardiente y los abusos por parte de los secretarios ladinos.

³⁰¹ Véanse Stephen Lewis “La revolución no ha llegado aún al interior de este estado”: Tres utopías indigenistas en Chiapas y sus resultados” Artículo inédito; Stephen E. Lewis "Indigenista" Dreams Meet Sober Realities: The Slow Demise of Federal Indian Policy in Chiapas, Mexico, 1951-1970, *Latin American Perspectives*, Vol. 39, No. 5, Rethinking Indigenismo On The American Continent (September 2012), pp. 63-79.

³⁰² AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Informe al C. Presidente de República del Director de Instituto, Lic. Alfonso Caso, 4 de agosto de 1951.

³⁰³ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Informe Lic. Alfonso Caso. 4 de agosto de 1951.

municipales de Zinacantán, Chamula, Larráinzar y Mitontic.³⁰⁴ En este mismo año, se iniciaron los trabajos del camino Tenejapa Cancuc y los trazos de la carretera a Chilil.³⁰⁵ Para 1961 la brecha llegó a Oxchuc.³⁰⁶ Siete años después, esta fue sustituida por la carretera vehicular por la que actualmente se accede al municipio.

La apertura de la brecha de Oxchuc a San Cristóbal generó la resistencia de un sector de la población. Un diario local publicó el día 17 de junio que, el ingeniero Alberto von Raesfeld, encargado de la obra, exigía \$4.00 pesos por persona, cereales y aves de corral; que por tal motivo, los tseltales acudían de manera libre y espontánea ante el C. Prof. Raúl Rodríguez Ramos a abonar. Según el informe, los indígenas, siguiendo el sistema de otro profesionista que con anterioridad trabajó sobre el problema de la tierra, cooperaban para gratificar al ingeniero y pensaron en obsequiarle una cajetilla de cigarrillos “alas extra” en cuyo interior iba la suma de \$500,00 “para sus cigarrillos” (sic). Cuando le fue entregada el dinero, von Raesfeld contestó: “de estos cigarrillos no fumo” y los dineros ingresaron a la tesorería de los comunales...³⁰⁷

Al respecto el Dr. Alfonso Caso comentó:

Creo que la actitud y declaraciones de todas estas gentes han sido espontáneas y hemos palpado el cambio positivo de la sociedad de Oxchuc, no sólo indígena sino ladina hacía la presencia y labor del INI. Los indígenas desean incluso, que se prosiga el camino hasta su cabecera, para la cual ofrecen amplia cooperación, como trabajo en

³⁰⁴ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Lic. Alfonso Caso, México, D.F. agosto de 4 de 1952.

³⁰⁵ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, junio 22 de 1953

³⁰⁶ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, 1961.

³⁰⁷ AHCCITT, Lega, No exp. 0001, caja 1, 1961. Título: Informe de actividades del mes de febrero

mano de obra y acarreo de material, para lo cual, todos los brazos útiles de los hombres de Oxchuc, están en disponibilidad.³⁰⁸

El informe no menciona el periódico ni el autor de la nota. Pero la resistencia a su construcción puede explicarse ya que el trazo de la brecha pasó por las propiedades de aquellos finqueros que, para esos años, mantenían el sistema de baldiaje y habían clausurado las escuelas indigenistas de la zona. Uno de estos propietarios era Adolfo Trujillo, sacerdote aludido en la entrevista de Fernando Benítez a Samuel Ruiz, realizada ese mismo año, cuando las declaraciones antindigenistas de la diócesis habían aumentado.

Otro motivo de resistencia de los finqueros se encuentra en el temor de la pérdida de sus propiedades y sus peones acasillados. Para ese años, los indígenas, con apoyo del CCITT, adquirieron tierras de esas mismas fincas, lo que les permitió liberarse de aquel sistema y crear nuevas localidades. Puede pensarse que, para los finqueros, la brecha no sólo significó una comunicación más rápida sino una relación más estrecha entre indígenas e indigenistas. Quizás por ello, en esta región se negó la venta de alimentos a los trabajadores del CCITT.³⁰⁹

Los primeros beneficiados por la apertura de la brecha fueron los habitantes de la cabecera. Ellos disfrutaron de la iluminación de los primeros dinamos introducidos al pueblo en los jeep del Centro.³¹⁰ Posteriormente, los autotransportistas de San Cristóbal

³⁰⁸ AHCCITT, Lega, No exp. 0001, caja 1, 1961. Título: Informe de actividades del mes de febrero

³⁰⁹ Véase el capítulo VI en este trabajo.

³¹⁰ La máquina la introdujo el ingeniero Alberto Von Raesfeld y la gente participó abriendo una brecha por donde pasó el jeep en el que lo transportaron. Siendo el primer carro que llegó al municipio por una vereda tumbando monte. Entrevista con Juan *kush* y Emerenciano Trujillo, ya citados.

serían los más beneficiados, quienes introdujeron autobuses en los que trasladaban jornalero, promotores culturales y productos pecuarios.

En materia de salud, el CCITT se concentró en campañas preventivas contra la viruela, tifo, sarampión y la dedetización de la población a través de sus clínicas. En 1952 contaba con 4 clínicas, una de ellas en Chamula a la que se le dotó de servicios de laboratorio.³¹¹ Para el siguiente año, se terminó de construir la clínica del Seguro Social en Zinacantán. Por su parte, en Oxchuc se organizó un puesto de Servicio Médico Comunal³¹² y comenzó a funcionar la clínica de Yochib, brindando atención a varios parajes de Oxchuc, Tenejapa y Cancuc.³¹³

Como parte del programa agrícola, el CCITT intensificó la producción de ciertos cultivos con el fin de “dar a los campesinos alternativas” para que suplieran o que incrementaran, según los informes, “las cosechas tradicionales poco renditivas como el trigo, cebada y avena”.³¹⁴ A través de un vivero, introdujo y repartió arboles frutales como perales, ciruelos, manzanos y duraznos. En 1963, distribuyó 13 000 arboles frutales y 50 000 plantas de café bourbon en varios municipios de la región.³¹⁵ Lo mismo ocurrió en 1967, cuando repartió 80 000 plantas de café entre 294 campesinos de 9 municipios en la zona.³¹⁶ En otras ocasiones, en colaboración con el ImCafé, asesoró a indígenas para la plantación de cafetos, como en Chenalhó donde se distribuyeron 80 000 plantas de la

³¹¹ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Lic. Alfonso Caso, México, D.F. agosto de 4 de 1952.

³¹² AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, julio 27 de 1953

³¹³ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, junio 22 de 1953

³¹⁴ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Informe Agosto 1 de 1966, el director Alfonso Caso, p. 3.

³¹⁵ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Informe al Lic. Antonio Salas Ortega, septiembre 24 de 1963,

³¹⁶ AHINIBJR, FD 09/0045, *Informes de Actividades 1949-1970*, Dr. Alfonso Caso, junio 28 de 1967, p 3.

variedades pluma-hidalgo, bourbón y arábigo para ser plantadas en las tierras templadas de ese municipio.³¹⁷ En el paraje de El Corralito, en 1969, junto con ImCafé y ILV se construyó un vivero para 20 000 pesetillas de café.³¹⁸

El mismo CCITT contó con un posta zootécnica con cerdos, según sus informes, “de variedad mejoradas y aves que *fueron* intercambiadas por los animales criollos de menor calidad y producción”.³¹⁹

La “motivación” por la educación.

Como ya se ha señalado, el proyecto educativo fue prioritario para el CCITT y tuvo buena respuesta en varios municipio de la región. La primera generación de promotores culturales estuvo integrado por nueve tsotsiles de Chamula que en su mayoría eran escribanos del pueblo; los nueve de Chenalhó eran exalumnos del internado que años atrás funcionó en el lugar; el único de Mitontic resultó ser presidente municipal. Otros indígenas de Zinacantán completaron el grupo de 30 maestros promotores culturales que se reclutaron para esa región.

Para el caso de Oxchuc, Aguirre Beltrán recurrió a Mariana Slocum para el reclutamiento de los tsetales que participaron con el CCITT.³²⁰ En El Corralito como en

³¹⁷ AHINIBJR, *FD 09/0045, Informes de Actividades 1949-1970*, Informe Agosto 1 de 1966, el director Alfonso Caso, p. 3.

³¹⁸ AHINIBJR. *Clasificación; Dirección, correspondencia*, No exp. 0004, caja 1, 1969 Título: Sección de agricultura.

³¹⁹ AHINIBJR, *FD 09/0045, Informes de Actividades 1949-1970*, Informe de julio de 1954 a julio de 1955, por el Director de Instituto Dr. Alfonso Caso, México, D.F. 23 de junio de 1955.

San Cristóbal, sostuvieron pláticas para identificar a los posibles candidatos y para que Slocum los prepara. En septiembre de 1951, el director del CCITT informó que se estaba “reclutando un grupo adicional de 15 indígenas tseltales” para completar el personal alfabetizador que constó de 45 maestros.³²¹ La mayoría de los primeros promotores fueron alumnos egresados de los internados establecido por Asuntos Indígenas de la región y de las escuelas rurales.³²²

Para 1952, además de las escuelas estatales y federales que había en el municipio (Oxchuc, Cruzton, Lelenchig, el Chay, Tiaquil, El Corralito,³²³ Yochib y Tsuib)³²⁴ se crearon otras 9, estas últimas dependientes del CCITT.³²⁵ Alonso Morales Sánchez, exintegrante del comité de educación de su paraje, creó la escuela en Tsopilha; Juan Gómez Nich, principal pulsador, informante de Villa Rojas, expresidente municipal y del comité escolar, en Tsunun; Ricardo Gómez Lopez en Puilha; Daniel Gómez Rodríguez en Cholol; Francisco Gómez Sánchez, quien posteriormente renunciaría para seguir su formación como pastor evangélico, en Mesbilha; Agustín Sánchez López en Chaonil, estos últimos tres de religión protestante allegados de Mariana Slocum; Mariano Sántiz Cojtom en Pashtontilh'a; Martín López Chi'jk en El Corralito; Agapito Nuñez Tom, Tsotsil de

³²⁰ AHINIBJR, *FD 07/ 0005, Informe Chiapas*, Informe del mes de marzo de 1951, al Sr. Alfonso Caso, director INI, de Gonzalo Aguirre Beltrán del CCITT, p 8 y 9.

³²¹ AHINIBJR, *FD 07/ 0005, Informe al Dr. Alfonso Caso*, director del INI de Gonzalo Aguirre Beltrán, 10 de septiembre de 1951, p 9, Foja 88

³²² AHINIBJR, *FD 07/ 0005, Informe Chiapas*, Informe del mes de marzo de 1951, al Sr. Alfonso Caso, director INI, de Gonzalo Aguirre Beltrán del CCITT, p 8 y 9.

³²³ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, No de exp. 0001, año 1951, Relación de escuelas primarias rurales y gratificadas adscritas a la 5ª zona escolar de Estado que funcionan en los municipios siguientes.

³²⁴ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, No de exp. 0001, año 1951, Relación de escuelas que funcionan en medios rurales correspondientes a 5ª zona de Educación Federal 29 de noviembre de 1951, Inspector de la zona Profr. Manuel Castellanos

³²⁵ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, n exp. 2, 1952. Hoja suelta escrita a mano. Sin autor. Agosto 30 de 1952.

Huixtan, en Tajpá y Marcelo Sántiz López, quien inició sus estudios en el internado indígena de San Cristóbal y los culminó en Guelatao, Oaxaca, en Onteal.³²⁶

En términos generales, este fue el escenario en el que se desarrollaron las labores educativas del indigenismo en Chiapas. A partir de entonces, las solicitudes de aperturas de escuelas o de promotores culturales por parte de los tseltales comenzaron a llegar a La Cabaña. En 1952, el expresidente municipal, Marcos Encinos, solicitó una escuela para StenleTul, donde habían 20 niños y 5 niñas de edad escolar, incluso proponía como promotor al protestante Manuel Méndez y ya contaban con local. Lo mismo sucedió en Tsontelaja donde ya estaban enlistados 30 niños y 10 niñas, ya contaban con candidato, aunque no muy competente, según el informe del CCITT.³²⁷

Como se observa, algunas solicitudes de escuela o de promotor provinieron de iniciativas personales, sin embargo otras surgieron de la población en general. Por ejemplo en Bumilhá los padres de familia manifestaron al CCITT que sus hijos estaban deseosos de asistir a la escuela y suplicaban se les asignara un maestro. Como prueba del interés, durante la visita del inspector escolar, Reyando Salvatierra, en 1952, formaron los niños de la localidad, 32 hombres y 3 mujeres, cantidad que para el CCITT era insuficiente para la apertura de una escuela. Ante la respuesta negativa, uno de los tseltales indicó que faltaba más de la mitad, que por todos suman 72 entre niños y niñas. Al respecto, Salvatierra

³²⁶ Entrevista con Marcelo Sántiz, Oxchuc Chiapas, Septiembre de 2016. AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, Informe de la visitas realizadas en las escuelas del municipio de Oxchuc durante los días comprendidos del 16 al 29 de julio de 1952, por Reynaldo Salvatierra C., 31 de julio de 1953, p. 9. Este último paraje se ubica en Huixtan, pero por estar entre los límites de Oxchuc era habitado por peones acasillados del tseltales de este municipio. A petición de sus pobladores Sántiz López fue designado para abrir la escuela en esa localidad.

³²⁷ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, n exp. 2, 1952. Hoja suelta escrita a mano. Sin fecha y sin autor.

comentó “en el trayecto [del camino] nos encontramos a varios indígenas que llevaban a sus hijos al lugar de la reunión, se leía en ellos la aflicción de no haber podido llegar a tiempo porque deducían que nosotros éramos los de la visita a su paraje.”³²⁸

Esta motivación de los habitantes de Oxchuc por la creación de escuelas es mencionada en varios informes de los inspectores del CCITT. En mayo de 1953, el inspector, Reynaldo Salvatierra, anotó que “todos los indígenas aceptan colaborar con el programa del INI y mejorar sus condiciones económicas, sociales y culturales.”³²⁹ Incluso, el director del educación afirma que los tseltales, cuya mayoría de Oxchuc, mostraban más motivación que los tsotsiles:

Los parajes de grupo tzeltal poseen características favorables para verificar rápidamente la transformación, pues llevan a cabo las indicaciones que se les da, proporcionan una más efectiva colaboración y existe en ellos el deseo de salir de la condición de miseria en que se encuentran, características que no encontramos en los parajes del grupo tzotzil, salvo excepciones.³³⁰

Los tseltales de Oxchuc mostraron una “gran motivación” por participar en el programa educativo del CCITT. Dicha inclinación puede explicarse por la competencia religiosa que años atrás había comenzado. Los inspectores indigenistas de educación observaron que entre los protestantes había una tendencia a superarse, a ello hay que añadir la labor de “motivación” que Mariana Slocum estaba haciendo. Frente a esto, los católicos,

³²⁸ AHCCITT, *Educación, Informes*, caja 1952/1, n. Exp. 0004 R. Salvatierra, *Informe de las visitas realizadas en las escuelas del municipio de Oxchuc durante los días comprendidos del 16 al 29 de julio de 1952*,

³²⁹ AHCCITT, *Educación, Informes*, caja 1953/1, n. Exp. 0006. R. Salvatierra, *Informe de la visita realizada en los parajes de Oxchuc, Huixtan y Chanal durante los días comprendidos del 11 al 23 de Mayo de 1953*, 25 de mayo 1953.

³³⁰ AHCCITT, *Dirección, Informes*, 1956/2, n. exp. 0016. F. Montes Sánchez, *Informe de noviembre de 1956*.

en defensa de sus intereses, no cesaron en sus ideas de superarse, por lo menos eso se observó en las escuelas de Tsopilha, Tajpá y Onteal.³³¹

El caso de la escuela de Tsunun proporciona más elementos al respecto. Dicha escuela estuvo bajo la responsabilidad de Juan Gómez Nich, quien fue principal en su paraje y desempeñó varios cargos en el gobierno del pueblo. Por su desempeño como promotor cultural en un paraje había perdido cierto poder; sin embargo, controló totalmente a los habitantes de Tsunun, muestra de ello era la gran concurrencia de hombres, mujer y niños cada vez que los supervisores indigenistas visitaban la escuela, cosa que no se observaba en otros parajes. Además, logró convencer a los padres de familia para que inscribieran a las niñas a la escuela, Para 1952, 17 niñas acudían a las aulas. La asistencia de mujeres a la escuela era un cosa problemática, ya que los indígenas se negaban a matricularlas. Para lograr este control, Gómez Nich aprovechó el choque de religiones existente en esta región.³³²

Este ejemplo lleva a pensar que los tsetales encontraron en la educación y en la religión una vía para mantener el poder social, pero también una solvencia económica. Sobre esto último, basta recordar la historia de Manuel Méndez López, uno de los primeros pastores protestantes y el del catequista Tomás Kaal, quienes se encontraban en una situación económica precaria debido a sus actividades religiosas ya que no contaban con un

³³¹ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, Informe de la visitas realizadas en las escuelas del municipio de Oxchuc durante los días comprendidos del 16 al 29 de julio de 1952, por Reynaldo Salvatierra C., 31 de julio de 1952, p. 12.

³³² AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, Informe de la visitas realizadas en las escuelas del municipio de Oxchuc durante los días comprendidos del 16 al 29 de julio de 1952, por Reynaldo Salvatierra C., 31 de julio de 1952, p. 2.

suelo fijo sino sobrevivían de caridades. Por esta situación y por tener las capacidades, se desempeñaron como maestros de educación.

Los centros escolares también sirvieron como lugares de propaganda religiosa. En Cholol, en marzo de 1952, el promotor Daniel Gómez Rodríguez atendía 50 alumnos todos pertenecientes a familias evangelistas. Incluso, colocó en el salón de clases un calendario con versículos bíblicos traducidos al tseltal. Gómez Rodríguez justificó la exclusión de los niños de familias católicas a la escuela señalando que su grupo ya era demasiado numeroso. El inspector ordenó a Gómez Rodríguez eliminar toda propaganda religiosa en el aula y aceptar a todos los niños del paraje.³³³

A partir de lo expuesto se puede concluir que en los primeros años de la implementación del proyecto educativo indigenista, el CCITT echó mano de los recursos humanos disponibles que para ese tiempo era bastante reducido. Los primeros promotores fueron jóvenes que estudiaron en los internados dependientes del DAI que estaban vinculados a la política local y a las estructuras cívico religiosas, otros formados en los proyectos religiosos y algunos jóvenes entusiastas que no pertenecían a ningún grupo religioso o político, como Marcelo Sántiz López, Juan Sántiz Kush o Alonso Méndez Sánchez, quienes posteriormente tuvieron una función importante en las soluciones de los conflictos locales pero este eran un grupo muy reducido.

La mayoría de los promotores culturales de Oxchuc habían participado, indirecta y directamente, en los conflictos religiosos de los cuarentas por lo cual, encontraron en las

³³³ AHCCITT, *Dirección, Educación*, caja 1952/1, n. Exp .0004 F. Montes Sánchez, Informe de la jira a Oxchuc, Chanal, Huixtan, y Las Casas, del 26 de Marzo al 4 del actual, en compañía de los señores Alberto Beltrán y Profr. Manuel Castellanos, abril 1952.

aulas un escenario para proseguir con el divisionismo religioso y político. Conforme transcurrieron los años, el CCITT logró formar sus promotores culturales según sus estatutos y objetivos. Los promotores formados por el CCITT no vislumbraron en el proyecto educativo y en las escuelas un espacio para continuar con los conflictos anteriores sino una opción para la obtención de los medios de subsistencia; es decir, el trabajo asalariado, la cocina, la siembra y las fincas podían cambiarse por la labor de enfermería o promotor de educación.

Anita Gómez Sántiz, habitante de Stenletul, desde su niñez estudió en repetidas ocasiones los primeros grados de primaria por falta de alumnos y de promotores. Este obstáculo, presente en varias comunidades, fue superado por algunas adolescentes tseltales con la creación del internado para mujeres a mediados de los sesenta en el municipio de Zinacantan. Para finales de los sesenta, egresó la primera generación a la que perteneció Gómez Sántiz quien comentó:

Mi papá y mi maestro me llevaron al internado, yo fui la primera generación. Cuando terminé mi primaria allá ya estaba yo grande, tenía 17 años. Por mi edad no me querían dar la plaza porque no tenía 18... saliendo ya estaba apartada nuestra plaza, éramos aproximadamente unas sesenta. Ya de maestra me pagaban como 390 pesos, no era suficiente porque me pagaban a los tres meses o cinco meses, una ocasión me pagaron hasta los ocho meses pero ya debía, si me hubieran pagado puntual hubiera sido suficiente porque estaba yo sola. Por ejemplo, en las quincenas iba yo a traer mi dinero e iba yo a la casa de mis papás a ayudar a limpiar (a la milpa) a ayudar en la casa pero fue cambiando la vida. Cambió mucho porque cuando era yo niña no vivía yo bien, no comía yo bien, lo que quería yo pues era quedarse con ganas. Querías tener tu zapato, dos o tres mudas de ropa pero no había... a veces no teníamos comida... empecé a ganar, empecé a conocer el dinero, no lo conocía yo. Cuando era yo niñita venía a vender aquí en el pueblo leña, carbón, juncia. Con cincuenta centavos con un peso qué podía yo hacer. Compraba yo mi listón, mi arete, brillantina era el gusto no. Sólo eso podía yo comprar. Si cambió porque hasta a horita ya no tengo la misma vida que antes.³³⁴

³³⁴ Entrevista con Anita Gómez Sántiz, Oxchuc, Chiapas, agosto del 2015.

La formación de los promotores y promotoras

Como ya se mencionó, una de los obstáculos que tuvo el CCITT para implementar el proyecto educativo fue la falta de personal calificado. Por ello, en un principio, el requisito principal para ser promotor cultural fue haber cursado algún grado de primaria y saber leer y escribir. La mayoría de los promotores apenas contaban con los primeros años de primaria. Mientras que una minoría contaba con la primaria terminada. Juan Sántiz Kush fue parte de esta minoría, estudió en la primaria federal ubicada en Oxchuc donde aprendió a hablar bien el español. En 1952, en su traslado a San Cristóbal de Las Casas, se encontró con el promotor Juan Gómez Nich, quien le habló del trabajo que ofrecía el Centro. En esa ocasión, Sántiz Kush se entrevistó con el director de educación Fidencio Montes, como sabía hablar bien el español, y el director le dijo que “no había trabajo para mestizos sólo para indígenas”. Por su insistencia, le pidieron que fuera por sus padres para comprobar su origen. Después de comprobar, lo aceptaron y fue así como Juan Sántiz, junto con otros 20 indígenas de la región, formó parte de la segunda generación de promotores. Después de haber concluido con su capacitación, lo comisionaron como profesor en el paraje de Bumilha, donde fundó la escuela.³³⁵

La formación de los promotores se basó prácticamente en cursos de tres meses de duración que se impartían en La Cabaña, dirigidos principalmente a los de nuevo ingreso. Durante ese tiempo, los promotores recibían una formación basada en el conocimiento del alfabeto, la lectura y la escritura, técnicas de enseñanza, administración de documentos,

³³⁵ Entrevista con Juan Kush, ya citado.

agricultura, higiene y salud.³³⁶ El Centro otorgaba una enseñanza precisa y corta con el fin de agilizar el traslado de promotor ya fuera para fundar una escuela o cubrir una vacante. Los promotores que presentaban un nivel escolar limitado, segundo o tercero de primaria, quedaban bajo condición de continuar con sus estudios y elevar su nivel educativo.

El bajo nivel educativo de la mayoría de los promotores influyó en el desarrollo del proyecto del CCITT. En 1956, se organizaron cursos de capacitación y actualización en San Cristóbal, gran parte de los promotores trabajaron con los materiales correspondiente al segundo año de primaria.³³⁷ Estos cursos eran complementados con los talleres que implementaban los supervisores durante su visita a cada centro escolar. En la visita mensual, los inspectores trataban de resolver los problemas de aprendizaje que presentaba cada escuela.³³⁸

Otra limitante fue la falta de instituciones donde los promotores más capaces pudieran recibir una mejor capacitación. Ante esa necesidad, en 1958, un grupo de promotores fue trasladado al Instituto Federal de Capacitación del magisterio en Oaxaca para proseguir con su formación.³³⁹ De los promotores de Oxchuc, se sabe que Juan Sántiz Kush, Marcelo Sántiz López y Alonso Méndez Sánchez se trasladaron al estado de Oaxaca,

³³⁶ AHCCITT, *Dirección, Informes*, caja 1953/2 n. exp. 0030, F. Montes Sánchez, *Informe de labores correspondiente a septiembre de 1953*.

³³⁷ AHCCITT, *Dirección, Informes*, caja 1956/2 n. exp. 0016, F. Montes Sánchez, *Informe de las actividades sobre la preparación pedagógica de los promotores de educación, durante el mes de abril*.

³³⁸ AHCCITT, *Educación, Informes*, caja 1953/1 n. exp. 0006, Reynaldo Salvatierra, Informe de la visita realizada en los parajes de Oxchuc, Huixtan y Chanal durante los días comprendidos del 11 al 23 de Mayo de 1953, 25 mayo 1953.

³³⁹ AHCCITT, *Educación, Correspondencia*, caja 1958/1 n. exp. 0002. Entrevistas con Marcelo Sántiz, Juan Sántiz y Alonso Méndez, ya citados.

primero para cursar la secundaria y, durante las vacaciones de verano, para estudiar la Normal.³⁴⁰

La estrategia de enviar a los indígenas a otros estados para una mejor formación también fue aplicado en el caso de las mujeres. En 1964, se inscribieron, en el centro de Capacitación Xicotencatl Axayacactly, ubicada en San Pablo Apetatitlan, Tlaxcala, 27 niñas que habían terminado el tercer grado de primaria en las escuelas atendidas por promotores del CCITT.³⁴¹ Entre el grupo estuvieron Agustina Gómez Sántiz, Rosa López Carcoma, Manuela Gómez Méndez originarias de Oxchuc. Anita Gómez Sántiz de paraje de Tsontelha estuvo en el grupo enviado en 1965. Junto con ella, fueron María López, Catalina Gómez López, del mismo paraje, y otra 6 indígenas de Chiapas. Sántiz Gómez había cursado hasta el tercer grado en su paraje y por sugerencia del director de su escuela, Alonso Méndez, decidió concluir la primaria en Tlaxcala. Al respecto comenta:

La profesora, Débora Cruz, de Oaxaca, era la que nos trasladaba de San Cristóbal hasta Tlaxcala... Allá en el internado no nos llamaban por nuestro nombre sino por el lugar de donde veníamos. Habían muchachas de Michoacán y Oaxaca... Algunas no les gustó porque veníamos cada vacaciones [de verano] a visitar a nuestras familias. Mi papá me llegaba a esperar en el INI de San Cristóbal. De hecho se sufrió, yo llevaba un par de chanclas para todo el año, nos prohibieron usar nuestra ropa de Oxchuc, nos compraron ropa de tela sencilla, también nos prohibieron hablar tseltal. En 1968 regresé a Chiapas. Solo descansamos unos días luego nos llamaron para unos cursos para ser promotoras. Recibimos tres meses de curso y salimos a trabajar.³⁴²

De estos cuadros de promotores formados fuera del estado de Chiapas surgieron los primeros directores de primaria, supervisores escolares, jefes de zona y el primer director

³⁴⁰ Entrevistas con Juan Kush, y Marcelo Sántiz, ya citados.

³⁴¹ AHINIBJR, FD/ 05 *Informes del 1 de septiembre del ppdo.* a agosto del presente, agosto de 1964, p. 12.

³⁴² Entrevista con Anita Gómez Sántiz (2) Oxchuc, Chiapas, 30 de octubre de 2016.

de la Dirección Regional de Educación en Chiapas creada en 1973 con sede en Ocosingo. La creación de esta dirección puso fin a la labor educativa del CCITT y un tseltal se encargó de otorgar los contratos y plazas de maestros de educación en la región. Alonso Méndez Sánchez, originario de Buena Vista, Oxchuc, fue el primer director de la Dirección Regional. Durante 18 años desempeñó el cargo y luego se incorporó como supervisor de zona.³⁴³

Como se observa, el trabajo llevado a cabo en el CCITT mediante sus programas de educación, salud, comunicación y desarrollo económico fueron sin duda beneficiosos para la población indígena. La defensa de los intereses y derechos de los tseltales y tsotsiles de algunos de sus explotadores ladinos, como se verá en el siguiente capítulo, le generó conflictos con la elite local que mantenía sus privilegios a costa de la explotación indígena.

En cuanto al ramo educativo, el CCITT se nutrió de los jóvenes tseltales que habían estudiado en los internados y las escuelas federal así como aquellos que ya habían iniciado su formación en los distintos proyectos religiosos. Lo cual lleva a plantear que dio continuidad al proyecto educativo cardenista que había quedado suspendido en 1940 e, independientemente, sistematizó y concretó los objetivos alfabetizadores de los distintos proyectos religiosos. Al echar mano de estos jóvenes, el CCITT encontró los medios para poder introducirse en todas las localidades indígenas y sobreponerse a las diferencias principalmente religiosas.

El programa indigenista al igual que los religiosos creó un espacio nuevo para la generación de jóvenes de ese tiempo pero a diferencia del protestantismo y del catolicismo

³⁴³ Entrevista con Alonso Méndez Sánchez, ya citado.

la propuesta económica del CCITT a través de la educación y la salud fue sólo para un grupo reducido.

A través de este recorrido, se puede constatar que en 1944 inició un periodo en la historia de Oxchuc por la aceptación del protestantismo. Mediante la historia de los primeros conversos al protestantismo y de los catequistas tseltales se observa que, para esos años, existió un fuerte cuestionamiento a las costumbres en las que se asentaba el poder de los principales pulsadores, especialmente en sus poderes sobrenaturales del dominio de la enfermedad. Ante ese periodo de reajustes sociales, con una violencia generalizada causada por decesos atribuidos a envidias, rivalidades e insubordinación, el protestantismo representó una alternativa ante el miedo y la muerte, una forma distinta de explicar la realidad, y como se ha señalado, un canal para disentir, una nueva forma de organización y obtención de poder. Sin duda alguna, el éxito del protestantismo estuvo en la dinámica de los tseltales de esos años, quienes buscaron una solución a su precaria situación social.

El protestantismo también trastocó los intereses de la diócesis de San Cristóbal. El obispo Lucio C. Torreblaca, con el apoyo de misiones y cofradías logró introducirse en los pueblos indígenas, especialmente en los que el protestantismo había conseguido adeptos e implementó su programa. Con la activación de la diócesis, la violencia en Oxchuc, que habían iniciado los principales pulsadores, llegó a niveles altos como el incendio del primer templo protestante y los intentos de agresión en masa. El programa de la diócesis no frenó la conversión religiosa pero si le permitió un mayor contacto con los indígenas, a tal grado que intensificó la formación de los primeros catequistas tseltales, especialmente con la

llegada del obispo Teodosio Martínez quien se encargó de la misión del “Sagrado Corazón”.

Como se observa, el conflicto religioso fue resultado de las contraposiciones de los distintos grupos en el municipio, lo que los coloca como actores y no como simples masas receptoras de proyectos externos. El traslado de la disputa a las aulas de las escuela creadas del CCITT apuntala lo antes dicho. Como se señaló, los primeros promotores culturales de Oxchuc, de alguna forma, habían estado involucrados en los conflictos de aquellos años, por ello encontraron en las aulas un escenario para proseguir con el divisionismo religioso y político. Por último, cabe señalar, que el CCITT, al recurrir a las misioneras del ILV para el reclutamiento y formación de la primera generación de promotores tsetales se involucró en la disputa iniciada años atrás y, la posición política de los antropólogos indigenistas, generó el disgusto de la diócesis y la reacción de las élites político-comerciales. Es decir, la apertura del CCITT cerró el ciclo de implementación de proyectos externos (1944-1951) y desencadenando la disputa institucional.

Capítulo IV. La disputa, dos escenarios en uno. 1950-1970.

El capítulo inicia con el contexto económico a principios de la década de 1950 con el fin de presentar la situación social y laboral de los indígenas y el interés de las élites locales por los indígenas. Luego se aborda la disputa institucional desencadenada por el involucramiento del director del CCITT en los conflictos entre indígenas y comerciantes de aguardiente, su rompimiento con el ILV y las acusaciones de la diócesis hacia el Centro de promover el cardenismo y el comunismo en la región. El apartado cierra con la campaña antialcohólica impulsada desde el ayuntamiento, la movilización de los peones casillados para la obtención de tierras y la migración ladina como resultado de la lucha tseltal por recuperar al cabecera municipal y el poder local.

Esta apartado parte de la idea de que los distintos proyectos externos, aunque compartían la visión sobre los indígenas, eran de distinta naturaleza y sus verdaderos objetivos se contraponían. Las misioneras del ILV observaron en los tseltales un pueblo que tenían que ser redimido por el cristianismo, lo mismo que el catolicismo, pero la diferencia entre estos dos proyectos radicó en el enfoque religioso y en las relaciones que mantuvieron con el CCITT. El ILV, desde a la apertura del Centro, utilizó los puntos en común entre su proyecto y los del indigenismo, mientras que la diócesis echó mano de sus bases sociales, quienes algunos de ellos tenían sus propios intereses, especialmente económicos, que se oponían a los objetivos nacionalistas y laicos de los indigenistas mexicanos.

La contraposición de intereses y el compartir el mismo campo de acción generó conflictos en dos escenarios: el protagonizado por los distintos proyectos religiosos, los antropólogos

indigenistas del CCITT y las élites político comerciales de la región y; segundo, la disputa, ya anunciada, entre tseltales y ladinos por el poder local en Oxchuc. El objetivo radica en exponer la historia municipal, del periodo de 1950 a 1970, a partir del término disputa con el propósito de posicionar, en el primer caso, a los indígenas como el bienpreciado y, posteriormente, posicionarlos como sujetos con intereses específicos.

Contexto regional

En la década de 1950, Chiapas experimentó un crecimiento en su producción agrícola comercial que perduró durante los 25 años siguientes, según los especialistas, como resultado del aumento de los precios internacionales de los bienes de consumo. En este periodo, la industria cafetalera chiapaneca alcanzó los niveles de producción registrados en los años precedentes a la Segunda guerra mundial. La producción agrícola también fue favorecida a tal grado que se observó la extensión de tierras cultivadas en varias regiones como el área irrigada por el Grijalva y, en menor medida, los valles de Ocosingo, Simojovel y la selva Lacandona.³⁴⁴

El desarrollo agrícola fue producto del acelerado crecimiento de los mercados mundiales y de las políticas gubernamentales que incentivaron a los terratenientes para incrementar su producción y aprovechar dichos mercados. Así, la entidad se convirtió en la principal productora de café, en uno de los graneros de maíz y frijol del mercado nacional y

³⁴⁴T. Benjamín, *Tierra rica, pueblo pobre...* p. 223; Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 266.

como principal productor de azúcar, arroz, cacao, frutas tropicales y algodón. Inclusive, duplicó su producción de ganado vacuno.³⁴⁵

El aumento en la producción y su comercialización, requirió del mejoramiento y ampliación de los medios de comunicación. Para el caso concreto de los Altos, el CCITT construyó brechas y carreteras que permitieron una conexión mas rápida entre las cabeceras municipales de la región y San Cristóbal de Las Casas. El avance en los medios de comunicación intensificó la circulación de productos y el tránsito de jornaleros, quienes comenzaron a llegar por cuenta propia a las nuevas zonas comerciales, amplió el mercado y facilitó el tráfico entre las regiones permitiendo nuevas formas de exportación.³⁴⁶

El repunte de la producción cafetalera y la apertura de nuevas zonas agrícolas exigió una mayor cantidad de mano de obra que, para esos años, se concentraba en el Soconusco. Ante tal necesidad, en 1954, el Servicio de Inmigración, a solicitud de los funcionarios estatales, permitió el ingreso de guatemaltecos indocumentado a las plantaciones como sustitutos de los tseltales y tsotsiles que comenzaban a migrar a las nuevas zonas comerciales y como estrategia de redirección de la fuerza laboral. Los jornaleros guatemaltecos, con sueldos inferiores a los indígenas de Chiapas, presionaron a los tseltales y tsotsiles a dirigirse hacia las tierras del Grijalva “toda vez que no podían competir salarialmente”.³⁴⁷

³⁴⁵ T. Benjamín, *Tierra rica, pueblo pobre*, p. 223 y 224; y M. T. Castillo Burguete, producción y comercialización de granos básico, pp. 70-74.

³⁴⁶ E. Z. Vogt. *Zinacantán, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapa*, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, México, 1966, pp. 29-30.

³⁴⁷ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...”, p. 267.

A la par de la reorientación de la fuerza laboral, se expidieron “certificados de inafectabilidad” que protegieron a los propietarios de la Reforma agraria. A fin de asegurarles los recursos financieros suficientes y para que sus empresas fueran rentables también se les otorgó créditos, seguros de producción y, eventualmente, precios de garantía.³⁴⁸

Así, los indígenas alteños se trasladaron por las nuevas carreteras hasta la cuenca del Grijalva en donde “deshierbaban milpas y trabajaban como aparceros durante tres o cuatro años antes de devolver las tierras recién mejoradas a sus patrones”, los tseltales procedentes de Oxchuc, Altamirano, Yajalón y Bachajón hacían lo mismo en la región de Ocosingo, en tanto que otros más, provenientes del oeste se trasladaban al norte del estado.³⁴⁹

Es pertinente señalar que el desarrollo económico no significó un progreso en la situación social y laboral de los jornaleros indígenas. Por el contrario, las élites comerciales y políticas implementaron nuevamente el enganche o habilitación, el uso del aguardiente como producto de intercambio, crédito o endeudamiento y el reactivación de los mecanismos de control. En este contexto, los indigenistas del CCITT intentaron implementar un programa lega basado en los estatutos del Estado mexicano, preceptos que se contraponían a las estructuras económicas y sociales establecidas en la entidad. La implementación del programa indigenista, que tenía como objetivo principal proporcionar asistencia jurídica a los tseltales y tsotsiles, derivó en conflictos entre los trabajadores del CCITT y las élites locales.

³⁴⁸ Benjamín, *Tierra rica, pueblo pobre...* pp. 223 y 224; Wasserstrom, *Clase y sociedad...* p. 213.

³⁴⁹ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 267.

Las instituciones en pos del indígena

El CCITT y la élite política regional.

Ante este panorama de cambios económicos y de nuevas regiones laborarles, arribaron a la región los primeros antropólogos indigenistas, que a través del CCITT y sus programas dieron continuidad a los proyectos implementados durante el cardenismo y a la labor educativa protestantes. Mediante la construcción de caminos, la apertura de escuelas, clínicas y de su departamento legal, el CCITT se integró como un agente más que modificó la relación política y económica entre los indígenas, las élites locales, el gobierno estatal y el Estado.

Al arribo de los antropólogos indigenistas, desde el gobernador hasta los secretarios municipales manifestaron sus deseos de colaborar con el proyecto. Pero desde un principio esa disposición se vio poco reflejada en la práctica, como lo ejemplifica los pretextos para la obtención del terreno denominado La Cabaña donde se ubicó las oficinas del Centro.³⁵⁰ Conforme se desarrollaron las actividades del Centro, los autoridades locales confirmaron que las acciones indigenistas desafiaban y trastocaban los mecanismo del control establecido, de los cuales dependía el auge económico.

Los indigenistas del CCITT no tuvieron que esperar mucho tiempo para atestiguar e involucrarse en los conflictos locales. En noviembre de 1951, en localidad chamula de Las Ollas, un grupo de fiscales, nombrados por el gobernador pero pagados por el monopolio alcoholero dirigido por el Sr. Hernán Pedrero y el Sr. Gustavo Morales, este último también colector de rentas del estado, apresaron en una pequeña fábrica clandestina de aguardiente a

³⁵⁰ Véase el capítulo III en este trabajo.

cuatro tsotsiles y les exigieron 13 mil pesos a cambio de dejarlos en libertad. Los detenidos propusieron ir por el dinero pero estando en libertad, reunieron a sus vecinos para confrontar a los fiscales. El grupo de tsotsiles actuó violentamente contra los fiscales matando a Jaime Franco y Anastasio Ruiz e hiriendo a tres más. Por parte de los indígenas resultaron dos muertos, Juan Méndez y Manuel o Mateo Díaz Cebó.

Al día siguiente el agente del Ministerio Público organizó una expedición y al no encontrar a los culpables apresó a once tsotsiles inocentes. Un habitante de Las Ollas, al percatarse de la llegada de la comisión, por temor a ser apresado, intentó huir pero fue herido en una pierna por un sargento federal, quien señaló que disparó en defensa propia. Ese mismo día, las autoridades de Chamula se presentaron en las oficinas del CCITT solicitando se fuera a recoger al herido en una de las camionetas del Instituto. A la mañana siguiente, Aguirre Beltrán, en calidad de director del Centro, junto con el Juez municipal y dos Mayores, acudieron para levantar al lesionado pero, a su llegada, había desaparecido. Sobre ese viaje el director del CCITT informó

el viaje a Las Ollas no fue inútil, pude darme cuenta personalmente de que el paraje se encontraba abandonado, en la brecha se habían colocado numerosos obstáculos y desde los cerros vecinos pude divisar a gente que vigilaba nuestros movimientos mas al hacerles señas para que bajaran se ocultaron; una mujer a la que sorprendimos en el camino huyó despavorida al vernos. Es decir, que el paraje entero se encontró en un estado de alarma e intranquilidad extraordinaria.³⁵¹

Al regresar a Las Casas, Aguirre Beltrán, acompañado por el Juez de Primera Instancia, se entrevistó con el agente del Ministerio Público para “reclamarle sus

³⁵¹ AHINIBJR, FD O7/ 0005, *Informe al Dr. Alfonso Caso*, director del INI, de Gonzalo Aguirre Beltran, 15 de noviembre de 1951, p. 2, fojas, 109.

procedimientos”. El encuentro derivó en “un fuerte altercado con él y le hice ver que estaba violando las garantías individuales y provocando un estado de intranquilidad que podía tener funestas consecuencias”. El director del Centro advirtió que acudiría a abogados para que se encargaran “de la defensa de los indígenas y que vigilaran se siguieran con los procedimientos constitucionales a que tienen derecho como mexicanos”.³⁵²

Aguirre Beltrán acudió al Lic. Castellanos y a Erasto Urbina para que fungieran como interpretes y los detenidos nombraran al licenciado como su defensor. Al llegar a la cárcel, se encontraron con la sorpresa de que todos aprehendidos habían sido liberados, menos uno, según informó el alcalde. Esa versión fue confirmada por el gobernador del estado quien también ordenó una investigación minuciosa.³⁵³

Como se observa, el Centro se vio obligado a confrontar el monopolio aguardentero desde su apertura.³⁵⁴ Es comprensible que los indigenistas no fueran indiferentes a tales atropellos pero su intervención también sirvió para que el director del CCITT se presentará como un aliado para los indígenas y, al mismo tiempo, introducir la cultura legal mediante las instituciones del Estado. Según el relato, se puede observar como Aguirre Beltrán hace uso de ciertos términos como: garantías individuales, procedimientos constitucionales, derechos como mexicanos.

Esta suposición es confirmada por el propio Aguirre Beltrán. En su informe señala: “era imposible evadir tales acontecimientos y la oportunidad de enseñarle a los chamulas

³⁵² AHINIBJR FD 07/ 0005, *Informe al Dr. Alfonso Caso*, director del INI, de Gonzalo Aguirre Beltrán, 15 de noviembre de 1951, p. 1 y 2, fojas 108 y 109.

³⁵³ AHINIBJR, FD 07/ 0005, *Informe al Dr. Alfonso Caso*, director del INI, de Gonzalo Aguirre Beltrán, 15 de noviembre de 1951, p. 1 y 2, fojas 108 y 109.

³⁵⁴ Lewis, “La guerra del Posh...” p. 119.

involucrados sus derechos como mexicanos”. El director del Centro hubiese preferido comenzar las relaciones de otro modo, le parecía conveniente estar en buenas relaciones con todos “para que la labor constructiva” que habían emprendido no tuviera entorpecimiento.³⁵⁵

La mediación del director del Centro no sólo fue en asuntos de aguardiente también se involucró, a petición de los tseltales, en los conflictos generados por los abusos de los agentes forestales. En 1952, el agente forestal Teniente Francisco Bermúdez nombró como su auxiliar en Oxchuc al ex policía del estado Raúl Utrilla, quien desde su nombramiento se dedicó a extorsionar a los tseltales y exigirles la cantidad de 50.00 a cada persona que deseara sembrar maíz. Los tseltales reportaron los abusos en Tuxtla Gutiérrez y para que les asignaran otro agente forestal debieron de pagar 200.00 de los cuales se destinarían 25.00 diarios como gastos y viáticos del agente. Además del monto pagado, el nuevo agente exigió la cantidad de 250.00 para la inspección.³⁵⁶

Al ejecutar la inspección en Pakbilna, el nuevo agente descubrió que los protestantes habían construido una capilla con madera de pino y de chicharra sin previa autorización. Según el agente, “la violación” ameritaba una multa de 10.000.00 a 20.000.00 pero sólo cobraría 2.000.00. Marcos Encinos, representante de los tseltales, ofreció 1.000.00, cantidad que el agente no aceptó y, por el contrario, señaló que ya había comunicado a la oficina, ubicada en la capital del estado, el monto de la infracción. Además, advirtió que no servía de nada presentar el caso ante los americanos, se refería a

³⁵⁵ AHINIBJR, *FD 07/ 0005, Informe al Dr. Alfonso Caso*, director del INI, de Gonzalo Aguirre Beltrán, 15 de noviembre de 1951, p. 1 y 2, fojas 108 y 109.

³⁵⁶ AHCCITT, *Dirección, Dirección, Correspondencia, informes*, caja 1952/1, Informe a Sr. Dr. Alfonso Caso, de Julio de la Fuente, Agosto 19 1952. p. 2.

las misioneras del ILV, o con el Instituto (el CCITT) porque “ni uno ni otro tenían que ver con el asunto”.³⁵⁷

Otro abuso del agente forestal fue documentado por Fidencio Montes. En su gira como inspector educativo del CCITT en 1952, pasando por Oxchuc un grupo de habitantes le solicitó la intervención del Instituto para evitar el pago de 1.50.00, “o en su defecto, una gallina, más tres huevos y cinco mazorcas por persona” para llevárselos a dicho agente a San Cristóbal de Las Casas. Los tseltales informaron que los representantes de los parajes vecinos se habían trasladado a dicha ciudad para entregar lo recaudado. Montes les indicó que no entregaran el dinero hasta que el Instituto averiguara la legalidad de esta disposición y les preguntó que, en caso de aclaraciones, si estaban dispuestos a presentarse a confirmar lo dicho. Los tseltales respondieron que para ello comisionarían al presidente, secretario y tesorero del comité de educación.³⁵⁸

Los indigenistas, además de intervenir en los casos de explotación y de injusticias, también se propusieron “atacar el problema de la contratación o enganche”. Para ellos se plantearon investigar y reunir información sobre el número de sindicatos, de sindicalizados, de contratos colectivos registrados. Esta información se pretendía obtener en la Junta Central de Conciliación de Tuxtla Gutiérrez y reunir las con la que el Lic. Everardo

³⁵⁷ AHCCITT, *Dirección, Dirección, Correspondencia, informes*, caja 1952/1, Informe a Sr. Dr. Alfonso Caso, de Julio de la Fuente, Agosto 19 1952. p. 3. En esos mismos días, Isidro Encinos, hermano de Marcos, se presentó en las oficina del Centro para denunciar el aprisionamiento de dos oxchuqueros, quienes fueron amarrados y conducidos a Ocosingo por dos militares, también se les quitó \$150.00 como multa. Después de escuchar, enviamos al quejoso con el Subprocurador de Asuntos Indígenas, a quien no encontró y no tenemos mayores datos sobre el atentado.

³⁵⁸ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: Educación*, caja 1952/1, n. Exp. 0003, Informe de la jira a Oxchuc, Chanal, Huixtan y Las Casas, del 26 de Marzo al 4 del actual, en compañía de los señores Alberto Beltrán y Profr. Manuel Castellanos, por Fidencio Montes, p. 9.

Gallardo, de la Secretaría del Trabajo, había obtenido a partir del estudio que estaba realizando.³⁵⁹

Sin duda alguna, los conflictos entre los tseltales y tsotsiles y las élites locales contribuyó en la relación estrecha que existió entre el CCITT y los indígenas. A partir de los casos presentados, queda más que evidenciado que el Centro aprovechó todas las oportunidades en las que pudo intervenir para ganarse la confianza de los indígenas y enseñarles sus derechos como mexicanos.

Las intervenciones del CCITT en los abusos e injusticias pronto tuvo una reacción. En el mismo mes de noviembre de 1951, después de lo acontecido en Las Ollas, se presentaron en las oficinas del CCITT, luego de estar en la Procuraduría de Asuntos Indígenas, un grupo integrado por el Delegado General de Alcoholes; dos inspectores del mismo ramo; el jefe de la oficina Federal de Hacienda, el subjefe de la misma y actual diputado federal suplente, Guillermo Molina, en una actitud “poca amistosa, si no agresiva, y de demandantes más que de peticionarios”.

El objetivo de la visita, “en la cual llevó la voz cantante el delegado”, era solicitar que el Centro actuara en coordinación con la Secretaría de Hacienda para combatir la elaboración clandestina de alcohol por indígenas. En esa acción conjunta, al Centro le correspondería intervenir ante los indígenas (autoridades y productores de alcohol) para que estos últimos hicieran una entrega pacífica de sus alambiques, bajo promesa, “que dijeron se cumpliría”, de no ejercer acción penal contra los fabricantes clandestinos. Según el

³⁵⁹ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: dirección, Correspondencia, informes*, caja 1952/1
Carta dirigida a Sr. Prof. Julio de la Fuente, director del CCITT de Gonzalo Aguirre Beltrán, subdirector del INI, 16 de agosto de 1952.

delegado, con ello se evitarían los males derivados de la producción y consumo de licor “que elaborado de modo muy primitivo, es extremadamente nocivo para la salud. Otros organismos gubernamentales, se me dijo, ya estaban dispuestos a cooperar”.³⁶⁰

La visita que había comenzado con propuestas de colaboración derivó en acusaciones. El mismo delegado aprovechó la ocasión para culpar al CCITT de solapar a los indígenas fabricantes de alcohol, y que el DAI, por orden del mismo Centro, hacía “que las fuerzas federales se negaran a colaborar con los organismos especiales de Hacienda en la supresión de la fabricación clandestina de licor.”³⁶¹ Estas acusaciones formaron parte de la estrategia de resistencia y rechazo que los comerciantes locales implementaron. Otra medida fue impedir que el CCITT se inmiscuyera en los asuntos legal de los municipios indígenas, obstáculo en el que los secretarios municipales tuvieron una función principal.

La injerencia del Gobierno Federal a través de los indigenistas generó inquietud en el estado, especialmente, en 1952, cuando el Centro se propuso rehabilitar el STI. Con esta medida, los antropólogos indigenistas mostraron interés en retomar las políticas cardenistas que años atrás se habían rechazado. Al mismo tiempo, manifestaron que las amenazas de expulsión y de clausura del CCITT no los intimidaba. Según Aguirre Beltrán, en 1951, el

³⁶⁰ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: dirección, Correspondencia, informes*, caja 1952/1, Informe a Sr. Dr. Alfonso Caso, de Julio de la Fuente, Agosto 19 1952. P 4 y 5.

³⁶¹ AHCCITT, *Sección: Dirección, serie: dirección, Correspondencia, informes*, caja 1952/1, Informe a Sr. Dr. Alfonso Caso, de Julio de la Fuente, Agosto 19 1952. P 4 y 5.

governador del estado amenazó con clausurar el CCITT y de expulsarlo a él, a Erasto Urbina y a Manuel Castellanos por pretender contrarrestar el monopolio aguardentero.³⁶²

Esta especie de “guerra fría” entre políticos, comerciantes y personal del Centro – descalificaciones y amenazas a las que posteriormente se incorporó la diócesis de San Cristóbal– menguaría para esos mismos años y culminó en ciertos acuerdos. Desde la óptica de Jan Rus, el aumento en la producción y la pronta aceptación de los programas indigenistas entre los tsotsiles y tseltales provocó que los dirigentes ladinos entendieran que su oposición al “evidente compromiso del Gobierno Federal de... mejorar las condiciones de vida de los indígenas” les podría resultar contraproducente. Sobre todo, porque necesitaban de aquella fuerza laboral para la prosperidad de las distintas regiones económicas en auge. Ante esa situación, debieron convencerse “de que si no procedían rápidamente a reafirmar su autoridad en los asuntos de los indígenas, bien podrían perderla por completo”.³⁶³

Desde finales de 1953, las élites locales permitieron la participación del Centro en la administración legal y política en los municipios en donde éste tenía presencia pero bajo la condición de redefinir algunos de sus programas. Así, en algunos municipios como Chamula, las tiendas y los camiones que estaban al servicio de las cooperativas comunitarias fueron entregadas a sus administradores, generalmente ex escribanos, y se convirtieron en negocios privados. Lo mismo sucedió con sus proyectos agrícolas. Con estas modificaciones, el indigenismo mostró acoplarse “a las normas capitalistas más afines

³⁶² Gonzalo Aguirre Beltrán, “Formación de una teoría y una práctica indigenista”, pp. 17 y 18 en Rubén Araujo, Javier Gutiérrez y Carolina Sánchez, comps, *La política indigenista en México*, antología de textos. (Versión preliminar), INI, 1997, pp. 230-272.

³⁶³ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 269.

a las de la élite chiapaneca y con las políticas nacionales generales de la época, favorables al desarrollo de la iniciativa privada”, además de contribuir en “la asociación de ladinos pudientes con una élite indígena privilegiada”.³⁶⁴ Todos estos reacomodos fueron parte de los cuerdos tomados entre el gobiernos estatal y federal, los conservadores locales y los indigenistas del INI y con la ausencia de alguna representación tsetal-tsotsil.

Para 1953, el STI de nuevo se encontraba en funcionamiento, pero como apuntó Thomas Benjamin, “ya no como instrumento de autodefensa y reforma, sino en efecto, como centro de robo y como agencia de contratación complaciente con el cártel de los finqueros del café, la Asociación Agrícola de Cafeticultores del Soconusco” (AACS).³⁶⁵ A esta ola de creación y reapertura de instituciones proindígenas, se sumó la del Departamento General de Asuntos Indígenas (DGAI) en 1954 sustituyendo al DPI. En este mismo año, también se formó la Comisión del estudio del problema del alcoholismo en Chiapas, dirigido por Julio De la Fuente, como muestra de una función activa en el tema por parte de los indigenistas. Según los especialistas, este fue una de las últimas acciones más representativas del CCITT.

En un lapso de seis meses, la Comisión del estudio del problema del alcoholismo consultó documentos federales y del estado, llevó a cabo entrevistas y visitó 24 municipios. En el informe compuesto por 319 páginas con 82 gráficas, 25 páginas de conclusiones y 694 páginas de material de apoyo, la Comisión develó y dejó al descubierto el monopolio

³⁶⁴ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 269.

³⁶⁵ Bejamin, *Chiapas, tierra rica, pueblo pobre...* p. 230.

del aguardiente por los hermanos Pedrero y su colusión con los político de los distintos niveles.³⁶⁶

Ya terminada la investigación y de llegar a algunas conclusiones, la Comisión tenía programada una reunión con el gobernador Efraín Aranda Osorio para discutir las recomendación sobre el aguardiente. Curiosamente, en los archivos se encuentra información acerca de la esperada reunión entre la Comisión del INI y el gobernador Aranda Osorio. Pero desde los testimonios de aquellos que tuvieron acceso a cierta información como Agustín Romano Delgado, quien era el director de CCITT en esos años, se sabe que ambas partes cedieron terreno. Los Pedrero perdieron su estatus de monopolistas sobre la producción de aguardiente, aunque todavía gozaban de una posición extremadamente favorable en el mercado. Según Romano Delgado, los indígenas recibieron permisos para fabricar legalmente aguardiente en sus comunidades. El INI, por su parte, acordó no extender su jurisdicción a las fincas de los Pedrero, donde trabajaban peones acasillados.³⁶⁷

Así, a mediados de la década de los cincuenta, concluyó la llamada “Guerra del Posh” (aguardiente) mediante acuerdos y concesiones en las que el primer oficial de enlace, Manuel Castellanos Cáncino tuvo una función importante y fue quien influyó para que muchos de los antiguos fiscales volvieran a trabajar para la “causa indigenista”, algunos de ellos en calidad de secretarios municipales dependientes del DGAI, otros como empleados del propio CCITT. Como el oficial de enlace también era delegado del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en los municipios indígenas, el mismo, junto con los

³⁶⁶ Lewis, “La guerra del Posh...” p. 120.

³⁶⁷ Lewis, “La guerra del Posh...” p. 133.

nuevos secretarios municipales del DGAI, no solamente coordinaron las elecciones, sino que también se encargaron de garantizar que los proyectos del INI fueran canalizados a sus correligionarios políticos.³⁶⁸

La política gubernamental en Los Altos quedó nuevamente unificada, como en los tiempos de Erasto Urbina pero con un elemento particular, la incorporación de los indígenas, como los tsetales de Oxchuc, quienes lograron cambios trascendentales en la política municipal, en el monopolio del aguardiente y aceleraron la migración de los ladinos a otros municipios. Así mismo, el CCITT cerró el primer episodio de conflicto por la causa indígena para luego involuntariamente incorporarse al que, años atrás, habían iniciado los católicos y protestantes.

El CCITT, el ILV y la diócesis de San Cristóbal

Mariana Slocum fue pieza clave en la implementación del proyecto educativo indigenista en Oxchuc pero también fue motivo de conflicto. Sus objetivos de traducir porciones de la Biblia al tselal, la llevaron a desarrollar proyectos de alfabetización de los cuales surgieron varios a jóvenes alfabetizados. La experiencia de la misionera con la población indígena influyó para que el director del CCITT, Gonzalo Aguirre Beltrán, recurriera a ella para el reclutamiento y formación de los primeros promotores culturales de aquel municipio.

³⁶⁸Rus, "La comunidad revolucionaria institucional..." p. 269 y 270.

El acercamiento entre el director del Centro y las misioneras, que desde sus inicio fue pública, se hizo con la intención de aprovechar el material que el ILV había elaborado para la alfabetización indígena. El mayo de 1951, Aguirre Beltrán, informó al Profesor Mariano Samayoa, Director General de Asuntos Indígenas, que la semana del 16 al 20 de abril pasó algunos días en Jotaná donde visitó la misión llamada Plan de Ayala. Su interés en visitar aquel pueblo, fue con la intención de coordinar su trabajo con el de la señorita Suple, del ILV, que estaba elaborando una cartilla y un vocabulario tojolabal.³⁶⁹

Para Aguirre Beltrán, la relación con las misioneras del ILV no representaban ningún problema para la educación escolarizada de los indígenas. Sin embargo, la realidad le demostró lo contrario. El conflicto entre las instituciones no estuvo en la elección de los promotores ni en la elaboración de material educativo sino cuando ciertos promotores, allegados a Slocum y por sugerencia de ella, realizaron propaganda religiosa en las aulas de las escuelas. Este hecho generó la inconformidad de la población católica local, la reacción del personal del Centro y de la diócesis de San Cristóbal, que inmediatamente imitó la estrategia protestante y uso los salones de clases para el proselitismo.

Julio De la fuente, quien fue director del centro en 1952, fue uno de los primeros en expresar su desacuerdo y advertir sobre los riesgos en esta colaboración.³⁷⁰ En uno de sus informes, señala que las religiosas habían actuado con alguna astucia, cobijándose en el Instituto para extender su trabajo. De este modo, declaró el antropólogo, “preparan a jóvenes ‘creyentes’, hacen que los parajes de estos – evangélicos en 100 % o en fracción-

³⁶⁹ AHCCITT, *Dirección*, n. Exp. 01, caja 1, 1951 Informe de Gonzalo Aguirre Beltrán, mayo 1951.

³⁷⁰ AHCCITT, *Dirección*, n. Exp. 01, 1952 caja 1, Oficio de Julio De la Fuente al Consejero Técnico del INI, Gonzalo Aguirre Beltran , febrero 1952.

construyan escuelas, los ponen como encargados de ellas y luego los parajes nos vienen a solicitar se nombre a fulano como promotor, por cuenta del Instituto”. Según De la Fuente, la maniobra se había notado desde un principio, y sólo se accedieron a cuatro peticiones pero se tenían muchas similares en cartera. También informaba sobre “el problema de autorización que da la Inspección escolar a las actividades religiosas en las escuelas de su dependencia, que contrae una peligrosa, posible división y contraste, sobre todo.”³⁷¹

Después de colocar a jóvenes protestantes como promotores y sugerirles realizar proselitismo religioso en las escuelas, según los informes, Slocum comenzó a proponer, a los tsetales, abandonar los cursos que se impartían en el internado y proseguir sus estudios religiosos en los Estados Unidos. Un caso concreto fue el de Francisco Gómez Sánchez, quien dejó el internado para asistir a un congreso evangélico. La documentación también se señala que Slocum, por medio de los pastores trató de “desorientar y desmoralizar a las muchachas” que estudiaban en el internado, “como a Albina Santíz Balaná.”³⁷² Por estas acciones, la misionera fue acusada de sabotear las actividades del CCITT y se le giraron oficios por entrometerse con los promotores del Centro.

De este modo, el CCITT se involucró en una relación que al poco tiempo se convertiría en un conflicto social e institucional. Como ya se ha mencionado, tres de sus primeras escuelas, Cholol, Chaonil y Mesbiljá se crearon bajo la dirección de tres tsetales propuestos por Slocum. En la primera localidad, el inspector se aseguró de integrar el comité de educación entre evangélicos y católicos para que no se tomaran decisiones

³⁷¹ AHCCITT, *Dirección, Correspondencia*, n. Exp. 0002, año 1953, caja 1, Julio De la Fuente, Carta al licenciado Alfonso Caso, enero de 1953.

³⁷² AHCCITT, *Dirección informe educación*, no exp. 0041. 1955.

basadas en la fe ni hubiera algún tipo de discriminación religiosa. Sin embargo, en 1952, el promotor Daniel Gómez Rodríguez consiguió que la escuela fuera exclusivamente evangélica, bloqueando el acceso a todos los niños católicos. El inspector convenció al promotor de cumplir con la laicidad del sistema educativo mexicano, pero en 1956, predicadores evangélicos interrumpieron las actividades de la escuela con el propósito de reafirmar su poder sobre el resto de los habitantes. Se enfrentaron entonces no sólo al CCITT, sino también al nuevo promotor Feliciano López Gómez³⁷³ y al presidente municipal, quienes restablecieron el orden.³⁷⁴ En otras partes las disputas religiosas fueron menos recurrentes, lo que permitió al Centro resolver con mayor facilidad los conflictos.³⁷⁵

Ante los conflictos religiosos en las escuelas públicas, el CCITT optó por la postura laica del Estado nacional y prohibió cualquier tipo de proselitismo religioso o la discriminación basada en la religión. Para ello, “el CCITT se involucró en la elección de ciertas autoridades educativas locales a fin de garantizar que las diferentes religiones fueran representadas en los comités locales de educación”. Esto permitió a la población seguir practicando la religión de su conveniencia sin introducirla a las aulas. Asimismo, “el CCITT capacitó a sus promotores poniendo énfasis en que el proselitismo religioso

³⁷³ Daniel Gómez Rodríguez fue suspendido como promotor en esta escuela desde mayo de 1955, debido a motivos religiosos que no estaban directamente relacionados con él, sino con Mariana Slocum. De hecho, Daniel Gómez Rodríguez siguió trabajando para el INI, pero en San Cristóbal. Para el caso de Rodríguez, ver AHCCITT, *Dirección*, s/n, 1955, 2, 0042. Para la responsabilidad del Instituto Lingüístico de Verano, ver el intercambio de cartas entre Mariana Slocum y Agustín Romano Delgado los días 28 y 31 de enero de 1955, en AHCCITT, *Dirección*, s/n, 1955, 1, 0024.

³⁷⁴ La escuela de Cholol tenía demasiados problemas y fue cerrada en marzo de 1957 aunque por poco tiempo, pues en 1959 un promotor enseñó nuevamente ahí. Para el caso completo, ver los documentos siguientes del AHCCITT, *Dirección*, s/n, 1951, 5,0090; *Educación, Informes*, 1952, 1, 0004; *Dirección, Informes*, 1956, 2, 0016; *Educación, Informes*, 1957, 1, 0003; *Educación, Correspondencia*, 1959,1, 0008.

³⁷⁵ AHCCITT, *Educación, Correspondencia*, 1959,1, 0006.

quedaba prohibido en las escuelas y que ellos debían fungir como agentes de educación para todos y no sólo para aquellos que practicaran una religión en particular”.³⁷⁶

Julio De la Fuente, al señalar los riesgos de la relación ILV y el CCITT, también denunció la energización de la Iglesia católica con el fin de “recobrar su feligresía” implementando, en algunos lugares, “un movimiento social prácticista, un tanto similar al desarrollado por los protestantes, a través de la alfabetización en la lengua indígena, la atención medica y la reducción del alcoholismo.”³⁷⁷

Como respuesta a la penetración protestante en la región, la Iglesia católica implementó un plan para frenar la conversión religiosa.³⁷⁸ A través del proyecto de Acción católica, el Presbítero Teodosio Martínez, con un equipo de monjas y catequistas y ladinos de Tenejapa, pertenecientes a la Acción Católica Juvenil Mexicana (ACJM), iniciaron el proselitismo católico entre los tseltales de Los Altos tomando como puntos de reunión las escuelas, generando así un ambiente de competencia que tuvo como escenario principal las aulas de las primarias.

Así, en la década de 1950, la diócesis de San Cristóbal creó misiones y solicitó apoyo de cofradías para llevar acabo su proyecto reevangelizador. Como quedó anotado en el capítulo anterior, esta activación, en parte, fue por el crecimiento del protestantismo pero también por la llegada de indigenistas que “movidos por el aura de la revolución”, se instalaron en San Cristóbal de Las Casas para homogenizar política, económica, cultural a

³⁷⁶ El promotor Remigio Sántiz confirmó este discurso, el cual se encuentra frecuentemente en los informes del Centro. Corbeil, “El Instituto Nacional Indigenista...” p. 14.

³⁷⁷ De la Fuente, *Monopolio del Aguardiente...* p. 269.

³⁷⁸ De la Fuente, *Monopolio del aguardiente...* p. 296.

las masas indígenas y combatir “las formas tradicionales en Chiapas y a la actitud conservadora y reaccionaria de la Iglesia católica.”³⁷⁹

El arribo de los indigenistas, antropólogos, maestros, abogados, médicos, agrimensores y artistas, hizo imaginar en la mente de las élites locales, el contexto de década atrás, tiempos en los que, en palabras de Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, se consideró “a la comunidad entera como objeto de acción educativa, para combatir la miseria, la insalubridad, la desorganización cívica, el aislamiento y la ignorancia”. A esta primera etapa llegó una segunda inaugurada con la apertura del CCITT y proseguir con los “anhelos de la Revolución”.³⁸⁰

El grupo de “los científicos capitalinos con mentalidad reformista”³⁸¹ se sumó al grupo local de intelectuales y artistas compuesto por chiapanecos, mexicanos, centroamericanos y exiliados españoles³⁸² que, desde la capital del estado y del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, impulsaron un movimiento cultural, educativo y artístico a través de las revistas *Ateneo* e *Icach*³⁸³ en las que se publicaron estudios humanísticos, artísticos y pugnaron por “la expresión del espíritu secular con el anhelo de deslinde Iglesia-Estado, la autonomía de la razón y la cultura de la desfanatización.” Anhelos que tuvieron un impacto en la jerarquía de la Iglesia católica local y desde sus púlpitos

³⁷⁹ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 190.

³⁸⁰ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* 71 y 72.

³⁸¹ Rus, “La comunidad revolucionaria institucional...” p. 269.

³⁸² *Ateneo 5*, edición facsimilar, Chiapas, presentación del Lic. José Patrocinio González Blanco Garrido, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, UNACH, 1992.

³⁸³ 1951-1957, 1959-1973.

acusaban a los migrantes españoles de caníbales, “perniciosos para la sociedad” además de ser socialistas y comunistas.³⁸⁴

Con el cambio de obispo en la diócesis, en 1960, el conflicto con los indigenistas se recrudeció. Algo tuvo que ver el origen del nuevo obispo, Samuel Ruiz García provenía de “una zona y familia eminentemente cristera”.³⁸⁵ Además de ser una región de menor diversidad étnica a diferencia de Los Altos, sin olvidar la existencia la de población otomí.³⁸⁶

Al siguiente año de haber llegado, el obispo de San Cristóbal concedió una entrevista al periodista Fernando Benítez, quien había estado con los tarahumaras, huicholes, mazatecos, otomíes y mayas, y había recorrido la región en la que el CCITT tenía presencia. Benítez estando entre los tseltales y tsotsiles entrevistó a varios promotores culturales.³⁸⁷ El contacto con la realidad social de los Altos de Chiapas, le forjó una posición bastante indigenista, que en su encuentro con el prelado sacó a relucir, haciendo de la reunión algo más parecido a un interrogatorio que una entrevista. La conversación entre estos dos personajes ha sido utilizada para el análisis de la evolución del pensamiento de Samuel Ruíz, sin embargo, puede ser útil para contextualizar la disputa política entre estas dos instituciones.

³⁸⁴ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p. 73 y 74.

³⁸⁵ Fazio, *Samuel Ruiz...* p. 30.

³⁸⁶ Morales, *Entre ásperos caminos llanos...* p.191.

³⁸⁷ Véase Fernando Benítez, *Los indios de México*, México, Biblioteca Era, Serie mayor, Primera Edición, 1967, En especial el libro II titulado: La última trinchera, pp. 139-273.

Fernando Benítez inició la conversación “recordándole” a Samuel Ruíz, como si el obispo lo hubiese olvidado, que ocupa la silla de Fray Bartolomé de las Casas y que en cierta medida era el sucesor y “el heredero del Padre de los indios”.³⁸⁸

–Sí –respondió Ruíz–, yo ocupo esa silla y me doy cuenta de que supone una gran responsabilidad.

Inmediatamente, el periodista dirigió la conversación hacia la situación de los indígenas, es decir, al campo de acción de las dos institución. Para no perder detalle se reproduce la conversación sin los juicios que Benítez apuntó sobre Ruíz:

–¿Qué hace su clero por los indios?

–Estudiamos sus condiciones y sus problemas para normar nuestra acción futura.

–Perdóneme. Creo que ustedes carecen de técnicos para realizar esa investigación. ¿Por qué no recurren al INI? Allí hay una montaña de estudios. De estudios económicos, botánicos, biológicos, lingüísticos, antropológicos... De los indios se sabe todo, a excepción hecha de cómo mejorar rápidamente sus condiciones económicas.

–Posiblemente recurramos al Instituto. Usted no olvide que yo tengo en total 42 sacerdotes.

–¿Por qué no colabora con el Instituto en lugar de combatirlo? ¿Por qué no detiene usted esa campaña denigrante que está envenenando los ánimos?

–Yo estoy dispuesto a colaborar con el Instituto. La Iglesia no rehúsa a nadie su ayuda. Nuestra misión es una misión de concordia.

–¿Usted podría precisar en qué consisten sus motivos de queja?

–Los funcionarios de La Cabaña y los promotores hacen propaganda a favor del comunismo y del General Cárdenas.

–¿Ha visitado usted las escuelas? ¿Conoce usted bien a los promotores?

–No he visitado las escuelas, pero tengo informes detallados.

–Conozco a los promotores, señor Obispo. Ninguno tiene una idea ni siquiera confusa de lo que es el comunismo. Todos son indios y todos son católicos. Han terminado sus estudios primarios; algunos, muy pocos, principian su enseñanza normal. A eso se reduce su cultura. Posiblemente ciertos promotores todavía recuerden con gratitud al General Cárdenas, porque Cárdenas les dio tierras a sus padres y a muchos de ellos los libertó de la esclavitud.

–Sé que algunos funcionarios de La Cabaña –insistió– hablan en contra de la Iglesia y nosotros tenemos que adoptar una actitud defensiva.

³⁸⁸ Véase Benítez, *Los indios de México...* en especial el apartado “El sucesor de Fray Bartolomé de las Casas” pp. 151-154.

–Todos los mexicanos tenemos la libertad de opinar sobre muy diversos asuntos. Sin embargo, lo que importa aquí no son las opiniones, siempre respetables, sino los actos. El Instituto no ha hecho nada que pueda molestar a la Iglesia, ni siquiera responder a la campaña de calumnias dirigida en su contra.

–Nosotros no fomentamos esa campaña.

–Por lo menos, la toleran.

–A nosotros no se nos puede acusar de ser injustos. Somos un clero muy pobre, un clero que sólo desea el bien de los indios.

–Señor obispo, usted no ha precisado ninguno de sus cargos. Yo en cambio podría precisar algunas injusticias...

–¿Ah sí? –exclamó interrumpiéndome–. Me gustaría saber en qué consisten esas injusticias.

–Hay choques, hay conflictos entre los maestros y algunos miembros de su clero.

–Esas son generalidades. ¿Podría usted citarme un caso concreto?

–Le cito a usted el caso del cura Adolfo Trujillo, dueño de la finca Bojoshac y dueño de esclavos. Aliado a los caciquillos de la región se opuso a que se construyera la escuela en sus tierras –una escuela que a él no le costaba un solo centavo– y persiguió con saña al maestro indio. No le importaba la escuela, sino las enseñanzas de la escuela.

–Ese es el problema. Desearíamos una enseñanza católica.

–Ignoro si se imparte una enseñanza católica o laica. El resultado es que cuando el indio aprende a leer y a escribir, misteriosamente aprende a ser libre.

–Vivimos en una época de conflictos y de crisis. El comunismo representa una fuerza real que debe tenerse muy en cuenta. Allí tiene usted a ese Fidel Castro...

–Fidel Castro puso en práctica lo que aconseja La Magnífica: desposeyó a los poderosos y elevó a los humildes; a los necesitados los llenó de bienes y a los ricos los dejó sin cosa alguna.

–Sí, pero a cambio de su libertad. A todos les ha quitado la libertad.

La idea que Samuel Ruíz tenía sobre las labores del CCITT no estaba tan errada, quizás de haber estado enterado hubiese mencionado que no por nada las nuevas localidades que se crearon en Oxchuc con la ayuda del Centro fueron nombradas La Libertad y La Independencia, palabras que para esos años causaban cierta incomodidad, además él prefería una educación católica y no laica. Desde luego, se equivocó sobre la propaganda, en las escuelas o entre los indígenas, a favor del comunismo y del General Lázaro Cárdenas. Como bien afirma Benítez, para ese tiempo, en general los indígenas no tenían ni siquiera una idea confusa de lo que significaba el comunismo, pero el periodista al afirmar que todos los indígenas eran católicos también se equivoca.

La opinión que el prelado tenía del indigenismo era una más fundamentada en el contexto internacional de la época que las propias actividades del Centro. Incluso, la réplica que hace al exigir casos concretos de injusticia puede usarse contra él al relacionar las actividades del CCITT con el comunismo. Al señalar que “el comunismo representa una fuerza real que debe tenerse muy en cuenta. Allí tiene usted a ese Fidel Castro”, da a conocer el origen de su postura.

La fecha de la entrevista dice mucho al respecto. Fue realizada en 1961 dos años después de la Revolución cubana. Movimiento que provocó nuevos bríos en las organizaciones de izquierda, derecha, ultraderecha, unas religiosas y otras laicas.³⁸⁹ La “cuestión cubana” provocó agrupamientos en contra o a favor dentro de la sociedad mexicana quienes según sus posturas exclamaban la consigna, si de izquierda ¡Cuba Sí, Yanqui No!, o por el contrario de derecha ¡Cristianismo Sí, Comunismo No!.

Una de las primeras reacciones en México fue la del expresidente Cárdenas quien lanzó un llamado para celebrar una Conferencia Latinoamericana para la Defensa de la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz, realizada en la Ciudad de México en marzo de 1961 y “cuyo propósito fue la defensa del progreso caribeño”. Asimismo, surgieron organizaciones como el Movimiento de Liberación Nacional en el que confluieron el Partido Popular Socialista (PPS), el Partido Comunista Mexicano (PCM) y

³⁸⁹ Octavio Rodríguez Araujo, “Las luchas de la Iglesia católica contra la laicidad y el comunismo en México”, *Estudios Políticos*, núm. 22, novena época, enero-abril, 2011, pp. 11-26, p. 18.

el Partido Obrero Campesino (POC), dos agrupaciones de intelectuales, así como miembros de la izquierda del PRI, entre ellos Lázaro Cárdenas y Heriberto Jara.³⁹⁰

El movimiento anticomunista fue integrado por expresidentes como Miguel Alemán y Abelardo Rodríguez, por fracciones empresariales y burgueses, estudiantes y el Episcopado mexicano quienes formaron el Frente Cívico Mexicano de Afirmación Revolucionaria (FCMAR). Otras organizaciones de este corte que nacieron al amparo de la Iglesia católica fueron el Partido Nacional Anticomunista, este de carácter fascista, y el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO).³⁹¹ Sobre la actividad anticomunista de la Iglesia católica, Martha María Pacheco señala:

lanzó una campaña anticomunista en la que tuvieron una actuación muy importante los movimientos laicos católicos. Esta campaña tuvo un éxito considerable: se organizaron concentraciones masivas de repudio al comunismo, en que los oradores se sucedían de forma ininterrumpida para hablar de los horrores de ese sistema; la leyenda “Cristianismo sí, comunismo no” inundaba las calles, las parroquias y las ventanas de casas y automóviles; se publicaron documentos al por mayor de repudio a la doctrina comunista.³⁹²

En este contexto, el obispo de la diócesis de San Cristóbal, ligó el comunismo con el indigenismo basado en el movimiento anticomunista orquestado por la Iglesia católica mexicana en tiempos en los que, como señalan los especialistas, en México existían una izquierda desarticulada y sin “la membresía suficientes para lograr la implantación del comunismo”. Es decir, la Iglesia católica fue “la que supuso que [el comunismo] tenía las

³⁹⁰ Fazio, *Samuel Ruiz...* p. 53.

³⁹¹ Fazio, *Samuel Ruiz...* p. 54.

³⁹² María Martha Pacheco, “¡Cristianismo sí, Comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 24, julio-diciembre 2002, p. 153.

características necesarias para ser un ‘peligro’ real para el país”.³⁹³ Del mismo modo, Samuel Ruíz relacionó comunismo e indigenismo con el expresidente Cárdenas “quien había declarado que no compartía las doctrinas socialistas ni comunistas.” A lo sumo, el General Cárdenas podía ser señalado como populista y nacionalista pero para muchos conservadores y reaccionarios, quienes olvidaron los intentos conciliadores de Cárdenas con la Iglesia católica, “era por lo menos socialista si no comunista”.³⁹⁴

En ese ambiente anticomunista, el 2 octubre de 1961, Samuel Ruíz publicó su “Exhortación Pastoral”, en la que señaló:

Detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se ha ido infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y calumnia; habiendo logrado que mucho miren la hoz y el martillo como un símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo ROJO de iniquidades y crímenes sin cuento con que este destructor sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora, ni el fondo NEGRO de su verdadera doctrina...³⁹⁵

En este mismo documento, en el apartado “Obligación del católico” señaló que “la iglesia declaraba enfáticamente que el comunismo como sistema filosófico es falso por negar la existencia de Dios, el orden moral, la religión, la espiritualidad del alma...”³⁹⁶ Durante los años sesenta, la diócesis de San Cristóbal trabajó individualmente, sin la colaboración de otras instituciones que tenían como campo de acción a los indígenas, como

³⁹³ Pacheco, “¡Cristianismo sí, Comunismo no!”... p. 170.

³⁹⁴ Rodríguez, “Las luchas de la Iglesia católica...” p. 16.

³⁹⁵ Fazio, *Samuel Ruiz*... p. 63.

³⁹⁶ Fazio, *Samuel Ruiz*... p. 64.

el CCITT y el ILV, pues a los “marxistas y los protestantes se les veía como enemigos puesto que eran destructores de la catolicidad”.³⁹⁷

Estas declaraciones, de las pocas publicadas, fueron parte de las “publicaciones injuriosas” y muestra del recrudecimiento de la campaña anti-indigenista del clero que acusaba a los funcionarios y a los maestros del Instituto de ser comunistas. Porque como bien señala Benítez, “la guerra” se libraba por medio de escritos calumniosos anónimos, “y de consejos subversivos a los campesinos”, al igual que con la campaña antiprotestante, con el apoyo de los “miembros de la ‘buena sociedad’ de San Cristóbal” y “de los explotadores de los indios... quienes [sabían] por experiencia que cada nueva clínica y cada escuela les arrebatara sus tierras y sus peones y [lucharon] con uñas y dientes, dispuestos a no dejarse desplazar del escenario dominado por ellos”.³⁹⁸

Por el momento no se ha encontrado una respuesta de CCITT sobre las acusaciones hechas por la diócesis de San Cristóbal. Lo que hay que recalcar es que, para estos años, el CCITT pasaba por una crisis profunda por la falta de recursos que afectaba a todos sus programas. El transcurso de la década de 1960, fue delegando su innovador programa educativo bilingüe a la SEP como efecto de la crisis financiera e institucional, acompañado de un sentimiento de impotencia al grado de provocar la salida de funcionarios y colaboradores y la falta de presencia en la región.³⁹⁹ Eso lleva a pensar que los trabajadores

³⁹⁷ Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal...* p. 27.

³⁹⁸ Benítez, *Los indios de México...* p. 52.

³⁹⁹ Stephen Lewis, “La revolución no ha llegado aún al interior de este estado p. 2. A medida que la frustración crecía, la moral en el CCITT empezó a decaer. Algunos de los colaboradores más creativos del Centro como Alberto Beltrán, Rosario Castellanos, Carlos Jurado, Adolfo Mexiac. Véase Sergio Gómez Montero, “Alberto Beltrán recuerda cuando se ilustraba la acción educativa, ‘quitando la venda de la ignorancia a los indios’”, en *INI, 30 años después*, México, D.F. INI, 1978, 190-91.

del CCITT se concentraron más en sus problemas internos que en las acusaciones de la diócesis.

A finales de 1960, la diócesis experimentó cambios fundamentales que causaron un viraje en sus objetivos y estrategia pastoral. La participación de Samuel Ruiz en la II Conferencia de General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín, Colombia en 1968, le dio un nuevo rumbo a su acción pastoral. A partir de entonces la estrategia de la diócesis de civilizar y cristianizar fue reformada por un programa que buscaba una conversión del indígena pero no por absorción sino a través de conservar su cultura y de legitimar la religión.⁴⁰⁰ Este viraje fue resultado del cambio del quehacer diocesano de Ruiz García, quien vislumbró en los indígenas sociedades que necesitaban ser valoradas y liberadas de la opresión “estructural y sistémica”.⁴⁰¹ En este año

don Samuel innovó de verdad, cuando la iglesia católica se distingue de la protestante entrando al ámbito socioeconómico primero y político después. Es en ese entonces cuando la situación concreta de los indígenas en cuanto campesinos pobres, despreciados en su cultura por ellos mismos y por los demás se convierte en una obsesión de la diócesis; es cuando Samuel Ruiz comienza a convocar a religiosos y a laicos de fuera que comparten su punto de vista y cuando abandonan la diócesis los que no confían en esa nueva estrategia pastoral.⁴⁰²

Desde ese entonces, Samuel Ruiz comenzó a ser una pieza medular en la organización de los pueblos indígenas de los Altos y de la Selva.⁴⁰³ El cambio en la gestión

⁴⁰⁰ Ríos, *Siglo XX, muerte y resurrección...* p. 75.

⁴⁰¹ Meyer. *Samuel Ruiz en San Cristóbal...* p. 62.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ Esta participación tuvo efectos positivos, según Legorreta esta labor “representó una contribución importante para impulsar el desarrollo social de estos pueblos, al ser la primera y única institución que se les acercó pensando en ayudar sus condiciones de pobreza.” María del Carmen Legorreta. *Religión, política y guerrilla en la cañadas de la selva lacandona*. México. Cal y arena 1998. p. 36.

episcopal estuvo acompañado de una modificación en las relaciones Iglesia-pueblo, prueba de ello son las que se tejieron entre la diócesis con los migrantes asentados en la selva Lacandona o con los propios catequistas tseltales que se venían formando desde los años 40.⁴⁰⁴ Con estos cambios el comunismo y el protestantismo dejaron de ser temas primordiales para la diócesis. Coincidentemente, en esta misma década, con un protestantismo consolidado, las misioneras del ILV decidieron partir a Sudamérica para proseguir con la labor religiosa, dejando la administración en manos de los protestantes tseltales.

Como se observa, la apertura del CCITT (1951) los indigenistas se involucraron en los conflictos locales y desencadenó la disputa institucional que venía gestándose con el arribo del protestantismo y que perduró casi dos décadas, periodo en el cual ocurrieron alianzas, rivalidades y acusaciones, hasta que cada proyecto, por cuestiones particulares, tomó un rumbo distinto. Las misioneras del ILV observaron en los tseltales un pueblo que tenía que ser redimido por el cristianismo, lo mismo que el catolicismo, pero la diferencia entre estos dos proyectos radicó en la relación que establecieron con el CCITT. El ILV, desde un principio usó los puntos en común entre su proyecto y los del Centro, mientras que la diócesis echó mano de sus bases sociales quienes, algunos de ellos, tenían sus propios intereses, especialmente económicos, que se contraponían con los objetivos nacionalistas y laicos de los indigenistas mexicanos.

Mientras las instituciones tomaban a los indígenas como campo de acción o botín, los tseltales encontraron en los diversos proyectos los canales para expresar sus diferencias,

⁴⁰⁴ Véanse Ríos, *Siglo XX, muerte y resurrección...*; Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal...*; Morales, *Entre ásperos caminos llanos...*

encausar sus propias demandas, combatir simultáneamente las vejaciones e injusticias de las que eran víctimas y competir por los “nuevos” espacios de poder que se originaron al sustituir los mecanismos de control establecidos. De este modo los indígenas, al igual que las instituciones, protagonizaron una disputa local, por asuntos religiosos, sociales y políticos.

El tseltal en su disputa

La campaña antialcohólica del Ayuntamiento municipal

En ese entonces, la gente Kaxlana (ladina) vivía en el calle principal, puro vendedor de trago, sea mujer u hombre, ahí estaban con sus garrafones de trago. Un viejito indígena entró al pueblo por el lado norte, para comprar maíz. A la entrada se encontró con una señora, quien le dijo: Viejito, entra a la casa o vas morir de frio, aquí hay fuego.

–Bueno casera, respondió el viejo y le dieron su silla.

Se estaba calentando el viejito pero para que se calentara mejor le dieron una copa de trago.

–Más tarde, la señora le dijo: si quieres, toma un quartito de trago, me lo pagas después. Bueno, dame un quartito pues, dijo el viejito.

Por borracho se quedó dormido en el camino y un puerco se comió el maíz. Llegando a su casa su mujer le pidió el maíz y él contestó: por el bendito trago se perdió el maldito maíz.

En Oxchuc, la década de los cincuenta inició con ciertas particularidades. Comenzó con un ambiente de mayor diversidad religiosa, el periodo presidencial paso de uno a dos

años –como lo establecía el decreto prescrito 19 años atrás–,⁴⁰⁵ con la incorporación del ayuntamiento municipal a la campaña antialcohólica con su propio programa, quitándole así la exclusiva a los proyectos religiosos y adelantándose a las acciones del CCITT.

Sebastián Chi'jk fue designado para presidente para el periodo 1950-1952, tiempos en que la presidencia era un tanto despreciada por el hecho de que no dotaba de ningún prestigio. Por el contrario, ser presidente municipal representaba residir en la cabecera municipal, ausentarse de la parcela, predisponerse a un periodo de escasez y lidiar con los ladinos, lo cual significaba conflictos constantes (lo mismo sucedía en otros municipios como San Andrés Larráinzar)⁴⁰⁶ Por estas razones, los jóvenes intentaban evadir el cargo pero la multa y el temor a los principales pesaban más. Según los testimonios, los candidatos resistían bajo el argumento de falta de recursos. Chij'c no pudo negarse de lo contrario hubiese sido acreedor de una fuerte multa por desobediencia cuyo pago consistían en grandes cantidades de aguardiente y rechazo social.

Mientras que en los otros municipios el ayuntamiento era dirigido por escribanos formados en la década de los treinta por Erasto Urbina y quienes posteriormente fueron los beneficiados por los acuerdos entre el CCITT y el gobierno estatal,⁴⁰⁷ en Oxchuc, los “muchachos de Urbina” corrieron una suerte distinta. De los escribanos que se tiene

⁴⁰⁵ En 1931 se decretó que los presidentes municipales de Chiapas durarían dos años en su cargo, y en 1953 este periodo se amplió a tres años. Sin embargo, muchos municipios se mostraron reacios a estos cambios y se resistieron a ellos varios años. En San Andrés Larráinzar fue en 1945-1946 el primer periodo bianual y el de 3 años fue el en 1953-1955. Véase Eufemio Aguilar, Martín Díaz, Juan Pedro Viqueira, “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)” en Marco Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista, Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 331-417, p. 341 y el pie de página 8.

⁴⁰⁶ También en otras cabeceras municipales habitaban ladinos como en San Andrés Larráinzar, Tenejapa o Huixtán, aunque en general la relación era conflictiva, en cada localidad tenía sus particularidades.

⁴⁰⁷ Véase Rus, “La comunidad revolucionaria institucional” p. 270.

información, dos de ellos fueron principales y presidentes municipales, pero la llegada del protestantismo les cambió el rumbo. Uno de ellos se convirtió al protestantismo mientras que el otro vio en aquella religión una amenaza y se dedicó a combatirla.

El protestantismo le imprimió una dinámica particular al municipio. Más allá de la diversidad religiosa, la conversión religiosa, que para estos años iba en aumento, alejó a los tseltales de las prácticas y costumbres en las que se asentaba la estructura cívico religiosa, minando así a esta institución. Luego, propuso a sus adeptos recurrir al ayuntamiento y a la Constitución mexicana para hacer valer sus derechos como ciudadanos, exigir el respeto a la diversidad religiosa y protegerse de las agresiones de las que eran víctimas. Con estos sucesos, el ayuntamiento entró en un proceso de legitimización como un órgano de gobierno y administración que se profundizó con la llegada de los programas de CCITT y la administración del ayuntamiento por promotores culturales.

En este ambiente tomó posesión Sebastián Chi'jk e implementó su campaña antialcohólica. Esta no era la primera vez que un presidente municipal se esforzaba para regular la venta e ingesta desmedida del aguardiente. En años anteriores, algunos presidentes como Marcos Encinos (1939) o Juan Nich (1941) implementaron medidas antialcohólicas pero con resultados raquíticos. A diferencia, la administración municipal de 1950-1951 fue mucho más contundente con su campaña, ya que estuvo integrada por tseltales que no tenían el interés de pertenecer a la estructura cívico-religiosa. Es decir, tenían poca participación en las ceremonias donde se libaban fuertes cantidades de aguardiente, incluso algunos no tenían el gusto por las bebidas embriagantes, además algunos de sus integrantes, como el presidente, había identificado que el alto consumo de

aguardiente entre sus coterráneos era una de los factores que mantenía la situación de maltrato e injusticia.

Sebastián Ch'ijk, quien trabajó como jornalero en las fincas cafetaleras del Soconusco, ante sus escasos conocimientos del español, incorporó a su gobierno a jóvenes alfabetizados que le ayudaran con su campaña antialcohólica. Uno de estos jóvenes fue Manuel López, un tselal de 17 años que aprendió a leer y escribir en la primaria federal ubicada en El Corralito y, más tarde, se convirtió en uno de los primeros pastores protestantes.⁴⁰⁸

Desde los primeros días de aquella administración, se ordenó a los policías encarcelar a todo aquel que se encontrara en estado de ebriedad o poseyera botellas de aguardiente. Después de saldar los días de castigo, los detenidos eran liberados, no sin antes, recibir su respectivo sermón que se centraba en hacerles entender que mientras los indígenas se entregaban al “trago, los *kaxlanes* se encontraban sentados en sus casas comiendo bien”. Otra medida implementada fue la detención de aquellos que dieran servicios, vendieran algún producto o trabajaran en las parcelas de los ladinos. El objetivo no era dejar sin servicio a los ladinos sino alejar a los indígenas de los expendios de aguardiente, donde generalmente se endeudaban o gastaban los pesos que obtenían, y atendieran sus propias necesidades.⁴⁰⁹

La prohibición de la venta de aguardiente también se puso en práctica pero a diferencia del encarcelamiento ésta tuvo sus costos. Los integrantes del ayuntamiento junto

⁴⁰⁸ Entrevista con Manuel López, ya citado.

⁴⁰⁹ Entrevista con Manuel López, ya citado.

con los policías decomisaron los garrafones de aguardiente. Uno de los primeros detenidos fue uno de apellido Cáncino, quien fue sorprendido a las entradas del pueblo con sus 8 guardias y 2 mulas, en la que transportaba 4 barriles de aguardiente. Al ver su mercancía decomisada, amenazó con una pistola pero el comandante Pedro Díaz, apuntó al comerciante con un rifle. Al ver la determinación del comandante y toda la comisión, el vendedor cedió y fue trasladado a la cárcel municipal.⁴¹⁰

El decomiso de aguardiente estuvo acompañado de peticiones en la moderación de su venta. Sin embargo, las solicitudes fueron respondidas con insultos y amenazas. A Ch'ijk frecuentemente le recordaban que dejaría de ser presidente y entonces conocería la ley de los ladinos: las pistolas. Del dicho al hecho no pasaron muchos años, Sebastián Ch'ijk fue asesinado a balazos por un vendedor de aguardiente.

En la memoria de los tseltales se recuerda a Sebastián Ch'ijk como una persona que no sabía leer ni escribir pero tenía una postura política en relación con el aguardiente y el despojo de tierras.⁴¹¹ Los ladinos lo describieron como “el líder”, “el político.” Sobre su muerte señalan “desde que se lo echaron, los indígenas no volvieron a decir nada...”⁴¹² Ch'ijk, como los de su generación, creció en un contexto de injusticias, maltratos y vejaciones, situación que lo definió políticamente.

Los discursos racistas y ofensivos también formaron parte de ese ambiente. Por ejemplo, en 1952, un cantinero del pueblo se refería a los promotores culturales como sus

⁴¹⁰ Entrevista con Manuel López, ya citado.

⁴¹¹ Varios testimonios de tseltales como de ladinos señalan la obtención de mediante la compra-venta de aguardiente.

⁴¹² Entrevista con Emilio Luna, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

“hijos”.⁴¹³ Juan Kush, quien fue presidente municipal (1962-1964), comentó que este mismo cantinero decía: “ese es mi hijo, ese yo lo hice cuando estaba bien bola (borracha) la señora.”

Desde la opinión del expresidente Kush, el problema se originaba en la ingesta desmedida de aguardiente y los abusos que de esto derivaba como los abusos a las mujeres embriagadas. Los cantineros ofrecían cantidades de aguardiente a los indígenas, a tal grado que perdieran el conocimiento y “llevarse a dormir las mujeres”. Ese era el disgusto de los indígenas y por eso “a cada poco era de acabarlos o lo que sea.”⁴¹⁴ Estas frases ofensivas además de mostrar la tensión social entre los dos grupos también dan cuenta que algunos tseltales habían identificado ciertos elementos que propiciaban la situación de abusos y violaciones.

La regulación de la venta del aguardiente no era cosa sencilla. Los comerciantes, a la menor provocación, echaban mano de sus armas de fuego y caballos para intimidar a quienes se interpusieran en sus negocios. Incluso, en la detención de ladinos ebrios se corría cierto riesgo. La tarde del 26 octubre de 1954, un policía municipal intentó trasladar a la cárcel a un ladino, de no haber sido auxiliado “le propinan de tiros”. Por estas razones, el doctor Mario Fonseca Mancilla, trabajador del CCITT, consideró indispensable que el Centro comisionara a “dos policías del Estado para el cuidado e interés indígena por motivo

⁴¹³ “Decía don Chilo: Ah ya entraron a trabajar, salieron bien mis hijos. Ahí se emborrachaban las mujeres, ya en la noche se dormía con la mujeres. Ya su padre aquí los espera, decía. Y era cierto, ahí entregaban todo su dinero.” Entrevista con Juan Kush, ya citado.

⁴¹⁴ Entrevista con Juan Kush, ya citado.

de que la gente ladina no respeta a la policía indígena.”⁴¹⁵ A pesar de las dificultades, la campaña antialcohólica impulsada por el ayuntamiento prosiguió.

Para 1960, el proyecto de regular el comercio del aguardiente del ayuntamiento fue revitalizado por la llegada a la presidencia municipal de los primeros promotores culturales que habían sido influenciados por el CCITT. El primer presidente de la década fue el promotor Alonso Morales (1960-1961). Posteriormente, lo sucedió Juan Kush (1962-1964) quien fue el primero en fungir el cargo por tres años y uno de los primeros en ser nombrado en elección popular con el consentimiento de los principales.

Después de haber trabajado por 9 años en Bumilh’a, Juan Kush fue trasladado a La Libertad, localidad recién creada al sur del municipio. Para estos años, el ingeniero Alberto von Reasfeld, encargado de construir la brecha de terracería Oxchuc-San Cristóbal, se encontraba por aquella zona y ante la negativa de los habitantes de los parajes de venderles víveres, recurrió a Kush para solicitar su intervención y concientizar a los indígenas de los beneficios de la brecha pero que, sin alimentos, no podían continuar con la construcción. Juan Kush no sólo logró convencer a los indígenas sino incluso proporcionó despensas (gallinas, huevos, tortillas y posol) para los trabajadores. Después de esta experiencia, el ingeniero von Reasfeld recomendó ampliamente a Juan Kush para presidente municipal.

Por sugerencia del ingeniero me nombraron presidente municipal. Yo no quería porque estaba contento con mi trabajo. Ser presidente era mucha responsabilidad, además la gente mestiza no respetaban... Éramos tres para ser presidentes, de ellos yo gané. Nos paramos en el templete. Alberto Santis pasó primero, tuvo muy pocos votos. Después subió Tomas K’aal, también tuvo pocos. Por último subí yo y la

⁴¹⁵ AHCCITT, *Salubridad, informes*, no exp. 0018 caja 2, 1954, Informe de noviembre de 1954 del INI de la dirección de educación.

mayoría de la gente levantó su mano y sombrero. Ya me conocían en el pueblo, por mi trabajo.⁴¹⁶

Como sus antecesores, Juan Kush lidió con los vendedores de aguardiente. Cuando tomó posesión, un ladino del pueblo “echó tiros al aire” con el propósito de intimidarlo. Para controlar la situación, mandó a los policías municipales quienes confiscaron las pistolas. Como una estrategia para tener mayor control, el presidente municipal entabló comunicación con el Gobierno del estado. Para el asunto del aguardiente, los funcionarios estatales le sugirieron regular la venta mediante al imposición de impuestos de lo contrario los expendios tenían que clausurarse. La medida no fue aceptada por los vendedores. Una vez más, Kush se vio obligado a acudir con los funcionarios estatales quienes designaron una comisión y sugirieron trasladar el caso a las autoridades del distrito en Ocosingo.⁴¹⁷

A partir de estos años, los integrantes del ayuntamiento de Oxchuc mantuvieron una comunicación más fluida con los funcionarios del estado y los indigenistas. Sobre todo porque los siguientes presidentes municipales fueron profesores surgidos del proyecto educativo del CCITT. Después de Juan Kush, los presidentes fueron: Manuel Morales y Marcelo Sántiz. Es decir, que de 1960 a 1970, el ayuntamiento fue administrado por tseltales bilingües formados en las escuelas primarias federales creados en los años treinta, en el internado indígena en San Cristóbal de Las Casas y en el estado de Oaxaca.⁴¹⁸ El régimen de promotores bilingües en la presidencia municipal fue interrumpido por Manuel Kulub (1971-1973), aquel joven tseltal se entrevistó con el obispo Lucio Torreblanca e

⁴¹⁶ Entrevista con Juan Kush, ya citado.

⁴¹⁷ Entrevista con Juan Kush, ya citado.

⁴¹⁸ Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado. Para más detalles véase el capítulo III en este trabajo.

inició las labores de catequesis. Posterior a él siguió un promotor más y luego un campesino.

Así, de 1950 a 1970, el ayuntamiento fue ocupado por campesinos, promotores culturales y religiosos, un grupo heterogéneo que fungió como intermediario entre el municipio y el estado, diverso desde sus oficios, preferencias religiosas y en su relación con la estructura cívico religiosa que, para estos años, había perdido poder como estructura de gobierno pero aún participaban en la elección de los candidatos que, postulados por el PRI, se convertían en presidentes municipales. Es importante señalar, que la diversidad del grupo no representó variedad en los programas de gobierno. Durante estas tres décadas, la agenda presidencial tuvo como temas centrales contrarrestar el poder de los ladinos, la recuperación de la cabecera municipal y la regulación de la venta del aguardiente.

En cuanto a la campaña antialcohólica, esta se estancó en la década de los 1970 y fue hasta la llegada a la presidencia de Domingo Sántiz Gómez (1983-1985) que retomó las acciones con nuevos métodos. Su estrategia se basó en instalar una comandancia para el arresto de los individuos en estado de ebriedad, en la escuela “María Adelina Flores” ubicada en el centro del pueblo. La comandancia fue integrada por los agentes comunitarios de cada paraje. Cada fin de semana los agentes, acompañados por una comitiva, arribaban al pueblo para inspeccionar. En alta voces, se escuchaban mensajes sobre los efectos negativos causados por el consumo de aguardiente.⁴¹⁹

Ante el resultado pobre de la campaña se tomaron otras medidas. El día 14 de agosto de 1983, en la sala de cabildo municipal se reunieron el presidente municipal, el

⁴¹⁹ Entrevista con Nicolás Pe, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

comité municipal del PRI, el de Bienes comunales, Patronato del desarrollo municipal y los comités de educación de las 52 comunidades que conformaban el municipio, para tomar la decisión unánime de evitar en su totalidad la venta de bebidas alcohólicas clandestinas (aguardiente y cerveza) considerando que perjudica la salud física, mental y económica de la ciudadanía de este pueblo. Quedó “prohibido abrir las cantinas” y se estableció que, independientemente los cambios en las distintas administraciones municipales, de ninguna manera perdería “efecto el acuerdo tomado en esta asamblea general del pueblo.”⁴²⁰

Dos meses después, el acuerdo tomado en la asamblea indígena se hizo oficial a través de la aprobación del gobierno estatal. En el evento estuvieron presentes autoridades indígenas, representantes de la población ladina y delegados del Gobierno del estado. También se convino que todos los habitantes de Oxchuc quedaban en la obligación de respetar los derechos y garantías individuales de cualquier ciudadano, así como respetar las autoridades municipales y las que se eligieran democráticamente. Por último, se plasmó en el acta, la disposición del pueblo oxchuquero de “trabajar y luchar unidos en torno a su partido político que es el PRI, y fundamentalmente a lado de su gobierno del General de división Absalón Castellanos Domínguez y de su primer mandatario Lic. Miguel de la Madrid.”⁴²¹

⁴²⁰ 1º acta de acuerdo realizado el 14 de agosto de 1983 en el municipio de Oxchuc. En Bautista, *Espacios disputados y poder local en Oxchuc...* véase los anexos.

⁴²¹ Acta firmada el 11 de octubre de 1983 en el cabildo del pueblo de Oxchuc. Dentro de los representantes del Gobierno de Chiapas se encontraba Jacinto Arias Pérez como delegado regional del PRI, Jacinto Arias fue uno de los enlaces con gran presencia, poder y más conocido entre el gobierno del Estado y los pueblos indígenas.

De peones acasillados a propietarios: la tierra y otros problemas

El problema de la tierra fue uno más que afectó a los tseltales. Los indígenas aprovechaban al máximo lo que sus parcelas pedregosas podían proporcionarles mediante la siembra de maíz, frijol, calabazas y magueyes (para la elaboración de lazos). La escasez de agua en la mayor parte del municipio hacía de los campesinos dependientes de los periodos pluviales. Debido a estas características los representantes de los proyectos religiosos e indigenistas intentaron implementar nuevas técnicas de cultivo. El primero de ellos fue el agrónomo David Jarvis, perteneciente al ILV, quien intentó introducir el método de terrazas y con esto mejorar la calidad de la tierra y la producción.⁴²²

Jarvis inició su campaña a finales de la década de los cincuenta. Una de las primeras acciones fue concientizar a los indígenas de las desventajas de sistema tradicional de tala y quema de los bosques y rastrojos. También sugirió la fertilización de las parcelas con excremento de animales. Algunos campesinos siguieron los consejos del agrónomo inglés. Sin embargo, su campaña no tuvo mucho éxito y los indígenas continuaron con su método tradicional. Otras opiniones, como la de Porfirio Hernández Magaña, topógrafo del CCITT, basándose en las características de la tierra sostuvieron que la agricultura no se desarrollaría a gran escala, por lo que sugería la alternativa de “la calcinación de la superficie rocosa, pudiéndose obtener de ello cal hidratada”.⁴²³

Una de las causas del problema agrario en el municipio era la deficiente calidad de la tierra. A ella, hay que agregarle las invasiones por parte de los ladinos en décadas

⁴²² Jarvis, quien se capacitó, junto a su esposa Jeanne, el campamento de Yaxoquintela tenía las intenciones de trasladarse al Perú. Pero Mariana Slocum, quien conocía la situación agrícola de los tseltales, sugirió a los directivos del instituto, ofrecer a Jarvis trabajar con los indígenas chiapanecos. Entrevista con Jeanne Harvis,

⁴²³ AHCCITT, *Topografía, informe*, n. exp. 0007, caja1, 1959, informe.

anteriores pero principalmente al crecimiento poblacional en el municipio entre las décadas de 1950-1970, lo cual provocó el aumento de indígenas sin tierras, alimentó el sistema de baldiaje y generó conflictos en los parajes y en las localidades circunvecinas como El Retiro, Cancuc, Tenango, etc. por falta de documentos de propiedad y de colindancia, problema que se presentaron en varios municipios de la región. Respecto a ellos, Villa Rojas informó

cabe añadir que la sobre población de Oxchuc es de tal manera explosiva que, de ella dimanaban los otros conflictos que se están presentando en y demás terrenos circunvecinos. Para dar a usted una idea de saturación que ha alcanzado esa zona de Oxchuc, es de mencionarse que, hace DIEZ AÑOS su densidad poblacional era de 128 habitantes por km, es decir, más de diez veces que la que, en aquel tiempo, correspondía a todo el Estado.⁴²⁴

La situación de indígenas sin tierras había sido anunciado desde décadas anteriores. Marcos Encinos, siendo presidente municipal en 1939, mandó solicitudes al General Lázaro Cárdenas⁴²⁵ pero sus peticiones no obtuvieron respuesta. Durante ese año y en la década siguiente no se encuentran registros de la creación de ejidos en el municipio. El único que existe es el de la repartición de 8 hectáreas de tierras comunales a 15 familias que dieron origen a la localidad de Stenletul, al suroeste del municipio, en 1940.⁴²⁶

Con el transcurso de los años, la falta de tierras se convirtió en un problema mayor. Los tseltales deseaban adquirir terrenos de las fincas de los alrededores pero su condición de peones acasillados sin pago alguno no les permitía recaudar el dinero suficiente para la

⁴²⁴ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0042, caja 3 1960, Abril 12 de 1960. Oficio de Villa Rojas a Sr. Ing. Manuel Grajales. Esta situación la presentó también Chamula.

⁴²⁵ AGN, *Secretaría de Gobernación, siglo XX*, caja 150, 134571/43/0092, galería 5.

⁴²⁶ Segunda entrevista a Manuela Sántiz, Balashilna, Huixtan, diciembre, 2015.

compra. Por ello, los indígenas de Oxchuc recurrieron al CCITT en busca de prestamos. En marzo de 1955, 200 oxchuqueros, en una carta dirigida al CCITT, solicitaron tierras ubicadas en “Las tasas” localidad del municipio de Ocosingo.⁴²⁷ Cinco años más tarde, 4 tseltales, dentro de ellos algunos promotores culturales, en representación de ochenta familias de los parajes Tsontealj’a, Tsunun, Yochib y Corralito, pidieron al CCITT un préstamo de 30.000.00 para la compra de una sección de las 1 700 hectáreas que componían la finca “Buena vista” situada también en Ocosingo, propiedad de José Monterrosa. Dicha cantidad, junto con los 20.000.00 que habían reunido, serviría para el enganche del 50% que el propietario solicitaba.⁴²⁸

Otro grupo de habitantes de Tzontealj’a y Tzunun engrosaron la lista de prestamistas.⁴²⁹ Estos últimos, requerían de un préstamo de 8.000.00 y se comprometían en saldar la deuda en 2 años.⁴³⁰ Si bien es cierto que la cuestión económica era una de las dificultades para la obtención de tierras mas no era la única. La voluntad de los finqueros de vender fracciones de sus propiedades, sobre todo a indígenas, fue otro de los obstáculos.

En 1953, Marcelo Sántiz López creó la escuela en el paraje de Onteal, ubicada en el suroeste del municipio, en el que habitaban los peones acasillados del tsotsil Pascual Pérez, propietario de la finca. En un principio, Pérez estuvo de acuerdo en la construcción de la escuela, pero meses más tarde, por influencia de los otros finqueros de la región,⁴³¹ quienes

⁴²⁷ AHCCITT, *Dirección correspondencia*, No exp. 0024, caja 1 1955. Informe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización,

⁴²⁸ AHCCITT, *Legal*, n. exp. 0006, 1960, Informe de trabajo de Alfonso López Lira, agosto de 1960.

⁴²⁹ AHCCITT, *Dirección correspondencia*, No exp. 0012, caja 1 1960. Informe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización.

⁴³⁰ AHCCITT, *Legal*, n. exp. 0001 caja 1, 1961. Titulo: Informe de actividades del mes de febrero

⁴³¹ Los terrenos de Oxchuc pasaba por esas tierras, San Gregorio, pero lo invadieron. Ya invadido comenzaron a fraccionar en ranchos Joaquin Hernández, Maclovio Hernández, Rancho de Bojochac, el

veían en la educación “el despertar de la gente indígena” y el fin de sus privilegios, intentó expulsar al promotor.⁴³²

Los habitantes de la localidad junto con Sántiz López llegaron al acuerdo de resistir y de brindar protección al promotor. A partir de entonces las acciones intimidatorias de los finqueros se hicieron más frecuentes. El allanamiento de la escuela y del dormitorio y los intentos de asesinato al profesor fueron frecuentes. Estas acciones llegaron al conocimiento del procurador de justicia quien recomendó al promotor adquirir un arma de fuego para defenderse.

El 24 de julio 1953, día de San Juan, Marcelo Sántiz sufrió un atentado más. Al no ser por el revolver y las tres balas que ese mismo día había adquirido, relata, quizás lo hubiesen asesinado. Al percatarse de sus agresores, disparó contra ellos, quienes huyeron entre el zacatal, y como los habitantes estaban advertidos pronto lo auxiliaron. A pesar del apoyo de la población, el promotor solicitó su reubicación en otro paraje, pero al ver la situación de sus coterráneos, que vivían como mozos, entre las 8 o 9 fincas de la región, decidió permanecer, también porque ningún otro promotor deseaba sustituirlo y sobre todo porque había identificado que “la educación era un veneno” para los finqueros.⁴³³

Parte de la estrategia para continuar con la educación fue trasladar la escuela a otro sitio. Las fiestas patrias de 1953 se celebraron en el nuevo aula construido en N’ aokil, ubicado a 2 kilómetros de Onteal. En aquellas instalaciones, los indígenas se organizaron

rancho de Tiburcio, dueño de pomos, el de Pascual Pérez, de José Ochoa, el rancho de San Gregorio. Como por ahí caminaba, me decían: indio, que vas a saber.

⁴³² Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado.

⁴³³ Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado.

para la compra de tierras. En 1957, adquirieron las primeras hectáreas en las que, con la ayuda del CCITT, se escogió el lugar para la escuela, trazaron las calles y distribuyeron los lotes a través de un sorteo. Con 34 familias se fundó la nueva localidad de La Independencia. Por estos mismos años, el promotor Agapito Núñez Tom trabajaba en Bojochac. Uno de sus mayores problemas eran la oposición del sacerdote Adolfo Trujillo, dueño del Rancho del Cura, en el funcionamiento de la escuela. Para liberarse de la obstrucción del sacerdote, el promotor, junto con los indígenas del lugar, crearon la localidad de La Libertad. El paraje “20 de noviembre” sería el tercero en conformarse.⁴³⁴

De este modo, los tseltales del suroeste del municipio, compraron sus tierras y construyeron sus casas: “Así quedó libre la gente... nadie los molestó, si se iban con los rancheros era por decisión propia”.⁴³⁵ Años después, los indígenas comenzaron a solicitar tierras a través de los ejidos. Antes de que les quitaran sus tierras, los finqueros las comenzaron a vender a precios bajos.

La falta de títulos de propiedad y la localización precisa de los mojones fue otro problema que recrudeció para estos años, según lo demuestran los múltiples oficios dirigidos al Departamento de Agricultura del CCITT. Los tseltales solicitaban la localización correcta de los mojones de los terrenos de los mestizos y las tierras comunales. Bajo el argumento de la invasión de sus terrenos “pedía la intervención de ingenieros para estudiar los límites”.⁴³⁶

⁴³⁴ Véase Benítez, *Los indios de México...* p. 173-175.

⁴³⁵ Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado.

⁴³⁶ AHCCITT, *Departamento, legal*. n. exp. 0006, 1960, Título Archivo del departamento Legal. Informe de trabajo de Alfonso López Lira, agosto de 1960.

A principios de 1960, en la cabecera municipal, hubo confrontación por asuntos de tierras. El gobierno estatal destinó, de las tierras comunales cercanas a la cabecera municipal, un área de cinco hectáreas para crear una colonia indígena alterna a la cabecera municipal la cual se le denominó Zona Urbana. Así los ladinos habitarían en la cabecera municipal y los tseltales en esta nueva localidad. El proyecto incluyó también la construcción de una fábrica de ladrillos y tejas para el beneficio de la población en general. Sin embargo, los ladinos, a pesar de haber sido beneficiados con dichos materiales, como en la reconstrucción de las aulas de la primaria en donde acudían exclusivamente sus hijos, se opusieron a que se llevaran a cabo las obras en tal zona. Señalaron que, los terrenos de la Zona Urbana y el camino que se estaba construyendo, invadían el espacio del panteón municipal, lugar en el que únicamente se enterraban muertos ladinos. Al respecto, la comisión del estado encargada de solucionar dicho conflicto señaló que se marcaba

con toda claridad la ubicación del panteón, para nada se toca la zona que ellos han venido usando para enterrar a sus difuntos, además el camino... es con el propósito de hacer accesible el paso de los camiones que transportan el material para construir las casas.⁴³⁷

El problema de los linderos entre las tierras comunales tseltales y las propiedades de los ladinos, ocasionó rivalidades que desembocaron en hechos sangrientos y en explotación de los indígenas.⁴³⁸ A principio de la década de 1960, inició el conflicto entre los nuevos parajes oxchuqueros, como el Retiro, ubicado al noreste, y los parajes de Chenpalma, Naranja seca, Chijub, Chalam, y Guadalupe, todos del municipio de Tenejapa. Estos últimos surgieron del deslinde de la finca El Retiro, propiedad del Ingeniero Carlos Flores.

⁴³⁷ Entrevista con Juan Kush, ya citado; AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0047, caja 2, 1963, Título: Ayuntamiento de Oxchuc. Oficio del Sr. Marcos Encinos Méndez a Agustín Romano,

⁴³⁸ Entrevista con Juan Kush, ya citado; AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0038, caja 2, 1961, Título: gobierno del Estado.

Aunque el proceso se inició a principio de los treinta, no fue hasta 1949 cuando, ante notaría, dichas tierras “dejaron de pertenecer al área del Retiro y se convirtieron en pequeñas propiedades inafectables.”⁴³⁹

El retraso de la resolución se debió a dos circunstancias. La primera fue la muerte del propietario, hecho que provocó la división de la propiedad. En 1955, Enrique Flores, uno de los herederos, en la medición de su herencia incluyó terrenos de los habitantes de Kistolha, quienes acudieron al director de Asuntos Indígenas en busca de solución.⁴⁴⁰ La segunda está relacionada con la petición de tierras por parte de tseltales baldíos a la Presidencia de la república en mayo de 1940. La solicitud fue “negada por Resolución Presidencial” en julio de 1949.⁴⁴¹ Años más tarde, el Gobierno modificó su fallo, no obstante, para esos años, en la década de 1960, porciones de las tierras solicitadas ya habían sido vendidas a otro grupo, hecho que generó confrontación entre indígenas.⁴⁴²

La falta de ubicación precisa del límite municipal entre Oxchuc y Tenejapa dificultó la solución del problema y la confusión se hacía aún mayor, al menos para el Gobierno, debido a que los tseltales de los dos municipios, quienes eran peones acasillados de la finca, solicitaron al mismo tiempo las mismas tierras.⁴⁴³ Por estas razones, en mayo de 1960, el secretario general de Asuntos Agrarios, ordenó gestionar una comisión que “ejecutara la rectificación censal y formulación del proyecto de dotación del ejido de El Retiro, ya que el retraso estaba causando perjuicios al núcleo gestor al estar siendo invadido por comuneros

⁴³⁹ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0047, caja 2, 1963, Título: Ayuntamiento de Oxchuc.

⁴⁴⁰ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n.exp. 0073, caja 3 1955. Título: Ayuntamiento de Oxchuc.

⁴⁴¹ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0047, caja 2, 1963, Título: Ayuntamiento de Oxchuc.

⁴⁴² AHCCITT, *Legal. Correspondencia*, n. exp. 0001, caja 1, 1970. Título: El Retiro municipio de Tenejapa.

⁴⁴³ AHCCITT, *Legal, correspondencia*, n. exp. 0006, 1960, Archivo del Dpto. Legal. Título: solicitud de trámites para la formación de ejidos.

de Oxchuc”.⁴⁴⁴ En agosto de 1967, se concedió a los tseltales del El Retiro una superficie de 680 hectáreas para “usos colectivos”.

Con los deslindes de los terrenos en diciembre de ese año, los peones acasillados de la finca El Retiro, al igual que los de La Independencia y La Libertad, se convirtieron en propietarios. Dos años más tarde, parte del edificio de la bodega de la antigua finca se convirtió en aula de la primaria “Vicente Guerrero”.⁴⁴⁵

La dotación de tierras también tranquilizó a los indígenas de la zona, quienes veían en los peones acasillados invasores potenciales. El temor a la invasión provocó que los propietarios, en varias ocasiones, se plantearan correr a los indígenas sin tierras. Cuando las expulsiones estuvieron a punto de concretarse, los tseltales sin tierras pagaron cuotas para no ser expulsados. Como en 1954, cuando desembolsaron la suma de \$ 150.00 y varios litros de aguardiente a los tsotsiles del ejido Colonial Chempil para no ser desalojados.⁴⁴⁶

Abusos, rumores de sublevación y migración ladina

Junto el problema del aguardiente y la posesión de la tierra, existió un cúmulo de abusos como los trabajos forzados sin ninguna remuneración, decomiso y robo de productos pecuarios, así como la destrucción de parcelas indígenas por el ganado suelto.⁴⁴⁷ Las parcelas se convertían en potreros y las milpas eran destruidas por completas y nadie

⁴⁴⁴ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0012, caja 1, 1960. Solicitud de intervención para la pronta solución de nuestro problema agrario.

⁴⁴⁵ AHCCITT, *Legal. Correspondencia*, n. exp. 0001, caja 1, 1970, Título: El Retiro municipio de Tenejapa.

⁴⁴⁶ AHCCITT, *Dirección, correspondencia* n. exp. 0017 caja 1, 1954. Ayuntamiento de Oxchuc.

⁴⁴⁷ AHCCITT, *Legal. Correspondencia*, n. exp. 0001, caja 1, 1970, Título: El Retiro municipio de Tenejapa.

pagaban los daños. Por el contrario, si algún animal resultaba muerto se culpaba al campesino.⁴⁴⁸

En los trabajos para las mejoras materiales de la cabecera municipal dirigidas por el CCITT también existieron injusticias. Los tseltales realizaron las labores más pesadas en comparación con los ladinos quienes fueron los más beneficiados en la introducción de los servicios básicos.

Por esto, antes del inicio de las obras se tomaban acuerdos para repartir las tareas. La cooperación era necesaria, pues los materiales se adquirían en San Cristóbal y se transportaban 40 kilómetros en bestias o en la espalda de los indígenas.

En 1957, tseltales y ladinos convinieron trabajar juntos para la construcción de la entubación del agua potable acordando que:

Primero. La gente indígena se compromete llevar acabo el acarreo de material y útiles necesarios que la dependencia encargada de la resolución de éste problema, ponga en disposición en la población de Chilil,⁴⁴⁹ así mismo se compromete a acarrear el 50% de arena y grava que hay que transportar a los lugares más próximos.

Segundo; los representantes del grupo mestizo de éste lugar se comprometen a llevar acabo, la mano de obra, “zanjeo, acarreo del material del lugar de almacenamiento al lugar de la obra, albañilería y tapado de zanjeo y 50% de acarreo de arena y grava.

Tercero: ambos grupos están de acuerdo que si uno de sus representados, faltare al cumplimiento de las obligaciones morales que en éste acto han contraído, dichos actores serán sometidos a la autoridad municipal correspondiente, para que ésta de acuerdo con los presidentes de las juntas de Mejoras apliquen al infractor la sanción en que haya incurrido, aplicando el ingreso que de este se derive a beneficio de mejoras de la comunidad.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Entrevista con Alonso Méndez, ya citado.

⁴⁴⁹ Esta comunidad tsotsil se encuentra actualmente a 35 Km de distancia de Oxchuc rumbo a San Cristóbal, antes el camino era más largo por lo que la distancia se alargaba por ello al trabajo de mejoras siempre fue colectivo y de mucho labor y aun más para los indios. Para los años de 1950 ahí terminaba el tramo carretero.

⁴⁵⁰ AHCCITT, *Dirección*, n. exp. 0023, caja 1, 1957. San Cristóbal de las Casas Chiapas.

Para la apertura de la primera brecha en 1961 también se tomaron acuerdos. Sin embargo, sirvieron de poco. Como lo demuestra la orden tomada por el Centro en la venta del maíz en el municipio en 1962. La carencia del grano, que afectó a toda la población, se solucionó con su importación. Por órdenes de la presidencia municipal y del ingeniero von Raesfeld, a los ladinos se les vendió a \$3.50 la medida de 2. 300 Kg. mientras que a los indígena por el mismo precio se les dio 3. 500 Kg. Las instrucciones se fundamentaron en las siguientes razones 1ª.- los ladinos no cooperó en la construcción de la carretera 2ª.- se les pidió cooperación para levantar postes de línea de teléfono y no aceptaron, querían que se les pagara.⁴⁵¹

La falta de aplicación de la ley, los abusos de los vendedores de aguardiente y los agravios, avivaron constantemente la desconfianza y el conflicto entre los dos grupos sociales y, ante la ausencia de las autoridades regionales, los tseltales recurrieron a las amenazas de expulsión. Como los testimonios lo señalan:

llegó el momento en que la gente se organizó, ya era mucho. Los animales de los Kashlanes se metían en las milpas, se iban por todos lados. Hubo veces que la gente no había tapiscado (cosechado) su milpa y los animales se los comían y no pagaban nada. Se reunió la gente y decidieron correr a los mestizos.⁴⁵²

En 1955, en el municipio corrió el rumor de que un grupo de indígenas se organizaba para expulsar a los ladinos de la cabecera municipal. Salvo algunas agresiones con armas de fuego como la de Eleocadio Trujillo a Armando López Cucay en enero⁴⁵³ no

⁴⁵¹ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0011, caja 2. 1962. Ayuntamiento de Oxchuc.

⁴⁵² Entrevista con Mariano Santis Gómez, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

⁴⁵³ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0024, caja 1. 1955. Ayuntamiento de Oxchuc.

se encuentran otros signos de disturbios o enfrentamientos para ese año pero si de amenazas.

Desde los testimonios de los ladinos no existe un discurso homogéneo sobre tales acontecimientos, unos señalan que no había problemas entre tseltales y ladinos sino hasta esa fecha “cuando los indígenas quisieron correrlos sin motivos”. Otros señalan que eran puras ocurrencias o “chingaderas de los indios”⁴⁵⁴ pero estos mismos relatos confirman que los ladinos se encontraban ante una amenaza seria de expulsión. Según Modesto Nájera, los sublevados eran habitantes del El Corralito, quienes se habían puesto de acuerdo con los tseltales de Cancuc, “dicen que iban a entrar también los cancuqueros entre ellos, entre el pueblo indígena y cancuqueros se ponían de acuerdo que nos iban a correr. Según cuentan que había un mestizo que estaba de acuerdo que nos sacaran”.⁴⁵⁵

Por su parte Emilio Luna Hernández no recuerda si fue en 1955 o 1956, que los iban sacar, “ya había bulla, después ya todos los mestizos con sus máuseres de treinta, ya los viejos del centro estaban bien armados”.⁴⁵⁶ Estos mismos viejos, descritos por los propios ladinos como caciques, fueron quienes obligaron al resto de los habitantes del pueblo a armarse y formar grupos de vigilancia en toda la cabecera municipal.⁴⁵⁷ Los siguientes testimonios dan cuenta de lo ocurrido en esos días:

⁴⁵⁴ Entrevista con Modesto Nájera, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2012.

⁴⁵⁵ Entrevista con Modesto Nájera, ya citado.

⁴⁵⁶ Entrevista con Emilio Luna, ya citado.

⁴⁵⁷ Entrevista con Modesto Nájera, ya citado.

Emilio Luna recuerda:

estábamos pues en plebe, salíamos a rondar, no fuimos hasta ya arriba y de ahí otra plebe pa' bajo hasta Pat Chen, por donde va el camino a Cancuc, de ahí regresábamos a la escuela, amanecimos, que van ha entrar tal día y si lo miraban pues que entraban pero se quitaban. En aquel tiempo ellos no tenían nada, escopeta unos que le ponen pólvora, en cambio los mestizos puro treinta, puro máuser, igual que los soldados.⁴⁵⁸

Los datos proporcionados por Luna Hernández fueron corroborados por Modesto

Nájera, quien comentó lo siguiente:

ya fue que no tuvimos miedo a lo que viniera, salimos a la ronda noche y noche, nos íbamos aquí arriba, nos íbamos aquí abajo, pero dicen que no entraron, dicen pues no estoy cierto, que porque miraron aquí en la puerta de la iglesia la tropa que había, en eso tuvieron miedo y entonces dijeron no, no vamos a poder, vamos a morir. Ya fue que volvieron a regresar a sus casas.⁴⁵⁹

Por su parte, Lilia Domínguez Liévano recuerda lo siguiente:

Si hubo esa amenaza, se salía la gente pues, se salía la gente mestiza abandonaba sus casas y le entraban a robar sus gallinas, sus puercos, su ropas, ya cuando regresaba ya no encontraban nada. Pero nosotros nunca salimos, a parte de que vivimos en el calvario no teníamos miedo porque a la verdad como sabia o se usar arma, no tenia yo miedo con mi arma el que llevaba, nosotros siempre usábamos rifle, pero para mi, pero para él (su esposo) cuando salía tenia su pistola, muy difícil casi vivíamos muy amenazados por la gente campesina.⁴⁶⁰

En los relatos se aprecia una incertidumbre de estar frente a una amenaza seria y poca ordinaria. La manifestación del descontento indígena estaba en una escala mayor, sin embargo, no cumplieron con su objetivo y la supuesta sublevación no se realizó. Sin

⁴⁵⁸ Entrevista con Emilio Luna, ya citado.

⁴⁵⁹ Entrevista con Modesto Nájera, ya citado.

⁴⁶⁰ Entrevista con Lilia Domínguez, ya citada.

embargo, para los ladinos y para estado el peligro era latente. Por ello, el 18 de julio llegó al poblado un sub-Teniente de la dirección general de la Seguridad Pública del Estado, para hacer las investigaciones correspondientes sobre el rumor de que los vecinos mestizos se encontraban amenazados por la gente indígena.⁴⁶¹ Por petición de los ladinos, intervino la Seguridad Pública.

Los indígenas, generalmente en estado de ebriedad, amenazaban con levantarse en armas, tales comentarios provocaban nerviosismo e inquietud entre la población ladina, por lo que acudían a las instancias gubernamentales para sofocar las amenazas y hacer las debidas investigaciones. Dentro de las averiguaciones se interrogó a Ana Sántiz Yuba, quien declaró que su suegra le había comentado que su esposo junto con otros señores, dentro de ellos un policía municipal, se reunía desde hace 6 semanas con el fin de matar a todos los mestizos.⁴⁶²

A raíz de los rumores del levantamiento, en agosto, un representante del CCITT, el director de Asuntos Indígenas y tres policías del estado, arribaron al lugar para resguardar el orden, encontrando el pueblo concentrado en la plazuela el cual por un lado estaba un grupo de ladinos y por otro los indígenas, en el informe apuntaron

A las 11; 30 horas nos trasladamos en la plazuela, en donde estaba aglomerada la gente, momentos en que el jefe del Departamento hizo saber el motivo de nuestra visita y la presencia de la policía en el lugar, que ésta iba estar al servicio de la presidencia, para someter a cualquier gente que cometiese acto indebido, momentos en que aprovecharon dos indígenas para manifestarnos que ellos estaban dispuesto a

⁴⁶¹ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0024, caja 1, 1955. Informe de la visita especial que se hizo en el municipio de Oxchuc, en compañía del director de Asuntos Indígenas. Prof. Onofre Montes R. Las Casas, Chis. 8 de agosto de 1955.

⁴⁶² AHCITT, *Dirección correspondencia*, n. exp. 0024, caja 1, 1955. Informe de la visita especial que se hizo en el municipio de Oxchuc, en compañía del director de Asuntos Indígenas. Prof. Onofre Montes R. Las Casas, Chis. 8 de agosto de 1955.

obedecer a la autoridad, como lo habían hecho siempre, pero de una manera especial pidieron que la gente mestiza se sometiese al orden...⁴⁶³

En tanto la década transcurría, la idea de desalojar a los ladinos de la cabecera seguía viva y alimentándose al igual que las estrategias de los ladinos para permanecer en el pueblo y en el poder. En 1958 corrió el comentario de que Adolfo Cordero, se alió con Lorenzo Sántiz Cush, de Kistolha, para desalojar a Rosendo Gómez Velasco y Daniel Gómez Rodríguez promotores del CCITT y habitantes del lugar, según por haber violado a dos alumnas. Se les inventó este delito a los promotores por participar en el desalojamiento de los ladinos de la cabecera. Por ello, la alianza propaló la idea de que Daniel era protestante y de que de ninguna manera iría a la presidencia y que por lo tanto empezó la propaganda a favor de Manuel Kulub, “ferviente católico”.⁴⁶⁴

Días después el asunto fue arreglado. En ese mismo momento, Lorenzo Sántiz Cush comentó que todo era falso, que los ladinos insistían en la calumnia ya que eran enemigos del indígena, por lo cual pretendían que la relación con el CCITT terminara. Por esto

El 12 de octubre acudieron el señor Manuel Castellanos, el Dr. Alarcón, el señor jurado en Oxchuc y encontramos a los indígenas divididos en dos bandos: unos a favor de Daniel en donde se encontraban los promotores y otros a favor de Manuel Kulub con los ancianos. Se convenció a los ancianos de que era necesario escoger a un tercero para evitar mayores problemas y los ancianos escogieron al promotor Juan Sántiz Gómez.⁴⁶⁵

⁴⁶³ AHCCITT, *Dirección, correspondencia*, n. exp. 0024, caja 1 1955. Informe de la visita especial que se hizo en el municipio de Oxchuc, en compañía del director de Asuntos Indígenas. Prof. Onofre Montes R. Las Casas, Chis. 8 de agosto de 1955.

⁴⁶⁴ AHCCITT, *Legal*, n. exp. 0007. Caja 4. 1958. Informe de la visita especial que se hizo en el municipio de Oxchuc, en compañía del Dr. Alarcon, Las Casas, Chis. 8 de agosto de 1955.

⁴⁶⁵ AHCCITT, *Legal*, n. exp. 0007. Caja 4. 1958. Informe de la visita especial que se hizo en el municipio de Oxchuc, en compañía del Dr. Alarcon, Las Casas, Chis. 8 de agosto de 1955.

Para las siguientes décadas las relaciones sociales no se limaron ni un milímetro, sin embargo la situación iba cambiando, los indígenas con el respaldo de las instituciones comenzaron a nivelar la balanza.

Un evento desfavorable derivado de las manifestaciones indígenas fue que los ladinos se percataran de su vulnerabilidad territorial frente a la lucha indígena por lo que años después del 55 buscaron y obtuvieron el reconocimiento legal de sus propiedades. El reconocimiento del fundo legal en propiedad privada ladina por decisión del estado chiapaneco en la década de los sesenta, determinó el método de recuperación de los terrenos que ocuparon los ladinos quienes se convirtieron en legítimos propietarios a partir de entonces. Respecto a la disgregación de las tierras comunales tenemos el siguiente testimonio:

pues se creía que eran terrenos comunales y quién sabe quién de nuestros antiguos empezó a formar ahí para saber, no se sabe pues, no sabemos quien fue el que empezó a vivir ahí, porque cuando nos llevó mi papa ya había gente metida y eso no les gustaba que nosotros estuviéramos en el pueblo y ellos estaban en las rancherías pero si sabemos cómo lo adquirieron, unos dicen que los antiguos que los habían comprado por trago los terrenos pero lo habían comprado no se sabe con quien... Por ese motivo querían correr a la gente pero para no tener problemas se metieron oficios al congreso, al departamento de Tuxtla de lo que querían hacer (los indígenas), para ya no estar con pleitos se hizo un acuerdo entre toda la gente mestiza que se iba a escriturar y se iba disgregar el pueblo con los terrenos comunales, gobernación dio la orden de disgregación y dieron un ingeniero y vino a medir y nos dio dos caballerías de tierra, se disgregó de los terrenos comunales y en eso nos juntamos todos, como unas trescientas gentes que habíamos y se vino a registrar en Ocosingo.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Entrevista con Emerenciano Trujillo, ya citado.

La disgregación de la cabecera municipal se llevó a cabo cuando era presidente Manuel Morales Díaz (1965-1967).⁴⁶⁷ Los indígenas intentaron revocar el oficio mandando una comisión a Tuxtla, sin embargo, la separación estaba realizada. Por órdenes del gobernador, la cabecera municipal dejó de pertenecer a las tierras comunales. La determinación estatal dejó en cierta desventaja a los indígenas en la lucha por recuperar el territorio obligando a que la única manera fuera mediante la compraventa.

Los beneficios de la disgregación de la cabecera municipal tuvo sus mejores beneficios para los años siguientes, principalmente en 1968, cuando la carretera proveniente de San Cristóbal de Las Casas se extendió a los municipios de Huixtan, Oxchuc y Ocosingo. Aprovechando que las maquinarias estaban en el pueblo, el presidente municipal, Marcelo Sántiz López, el mismo quien había participado en la fundación de La Independencia, solicitó que se trazaran algunas calles del pueblo. En un principio, los propietarios de los lotes por los que pasarían las vías públicas se negaron a donar las tierras pero al pensar en los beneficios, accedieron. Para el mes de junio del 68, la calle principal inició al sur del pueblo, delimitó el cuadro central ubicado entre el templo católico, el cabildo y la oficina del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y se dirigió hacia el sureste, rumbo a Ocosingo.⁴⁶⁸

La urbanización del pueblo, la apertura de calles, la introducción de energía eléctrica y alcantarillado fue parte del proyecto de mejoras del presidente en turno. Desde su percepción, Oxchuc tendría que ser como San Cristóbal o Tuxtla Gutiérrez. Pero, a pesar de los esfuerzos de los integrantes del ayuntamiento, la cabecera municipal estaba lejos de

⁴⁶⁷ Entrevista con Emerenciano Trujillo, ya citado.

⁴⁶⁸ Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado.

tener tal aspecto. Las vacas, cerdos y aves de corral que caminaban libremente por el pueblo le daban, más bien, un aspecto de corral con calles.

El daño mayor no era el mal aspecto que los animales daban al pueblo sino los destrozos que causaban en las parcelas de los indígenas. Por ello, desde la presidencia municipal, “se invitaban” a mantenerlos en corrales. Las invitaciones tuvieron pocas respuestas, algunos accedieron mientras que otros esperaron la implementación de medidas más drásticas como el sacrificio de los animales por parte de la policía, lo cual provocó enfrentamientos entre la policía municipal y los propietario. Los animales sacrificados fueron pocos pero sirvieron como muestra de la determinación del ayuntamiento en imponer el orden.⁴⁶⁹

Como se observa, en las décadas de 1950 a 1970, la sociedad de Oxchuc pasó por reajustes y cambios. El ayuntamiento municipal fue integrado por indígenas alfabetizados lo cual significó una mayor autonomía sobre el secretario ladino. El control de la venta y el consumo del aguardiente significó un menor endeudamiento por parte de los tseltales y la disminución de injusticias.

Para los vendedores, representó una disminución en sus ingresos económicos y el debilitamiento del poder político que tenían, que se tradujo, entre las familias con más recursos económicos, en el desinterés de permanecer en el pueblo. Con la disgregación de sus propiedades en la cabecera municipal, todos aquellos que dependían de la venta de aguardiente y de los cargos políticos, obtuvieron las condiciones para hacer el último negocio en el municipio, la venta de sus propiedades en el pueblo, y así “ir a probar suerte a

⁴⁶⁹ Entrevista con Marcelo Sántiz, ya citado.

otros municipio”. Algunos de los Hernández se fueron a Comitán, los Liévano o los Trujillo se fueron a San Cristóbal y a Ocosingo, otras familias a Tapachula.⁴⁷⁰ Mientras que los ladinos pobres permanecieron en la cabecera.

En suma, la disputa en los dos escenarios pone de relieve la importancia de la mano de obra indígena en la economía regional, en el mantenimiento de los privilegios de un grupo de servidores públicos y de los comerciantes de aguardiente. Ante este escenario, la apertura del CCITT significó una amenaza a los mecanismos de control, que por el auge económico experimentado en aquella época, comenzaba a retomar las mismas prácticas de décadas anteriores. Esta situación fue aprovechado por los indigenistas para presentarse como aliados de los tseltales y tsotsiles e introducirles la cultura legal mediante las instituciones del Estado. La intromisión de los antropólogos indigenista pronto tuvo una reacción de los políticos locales, generando así un conflicto que, como ya se apuntó, culminó en acuerdos entre el gobierno estatal, federal, las élites locales y los trabajadores del INI. Así, la política gubernamental en los Altos de Chiapas una vez más se unificó, como en el periodo cardenista.

Por otra parte, la colaboración entre el CCITT y el ILV provocó conflictos en las escuelas y con la diócesis de San Cristóbal. Ante los conflictos religiosos, el Centro optó por la postura laica del Estado y prohibió cualquier tipo de proselitismo religioso y la discriminación por cuestiones religiosas. Mientras la instituciones tomaban a los indígenas como campo de acción, los tseltales usaron a los distintos proyecto para expresar sus diferencias, combatir simultáneamente las agravios e injusticias de las que eran víctimas y

⁴⁷⁰ Entrevista con Emerenciano Trujillo, ya citado.

compartir por los nuevos espacios de poder que se originaron al sustituir los mecanismos de control establecidos. Es importante recalcar que, la coincidencia de los distintos proyectos se vio reflejado en la conformación de un grupo heterogéneo que implementó una misma demanda debido al factor ladino.

Conclusiones

A partir de la exposición de la historia de Oxchuc de 1940 a 1970, tomando como guía la disputa, se puede afirmar que el éxito de los distintos proyectos externos en el municipio se debió a las condiciones sociales de la época. Como ha quedado apuntado, los tsetales ordinarios eran víctimas de un sistema económico basado en el control de la mano de obra indígena mediante el endeudamiento y la aplicación de medidas injustas como el encarcelamiento y la esclavitud. Para el caso de Oxchuc, este sistema tenían nombres y apellidos que, coincidentemente estaban relacionados con aquellos ladinos que arribaron al pueblo y, a través del aguardiente, se apropiaron de tierras, del poder local, productos pecuarios y fuerza de trabajo indígena sin remuneración económica. Por eso, como señalan las entrevistas, “era frecuentemente de acabarlos”.

A este mecanismo de control se sumaba el implementado por los principales pulsadores en los distintos parajes, justificado en creencias sobrenaturales relacionadas con la manipulación de las enfermedades. Tales costumbres, permitieron una estratificación social al interior de las localidades y legitimaron un sistema de gobierno asentado en una estructura cívico religiosa que en su cúspide, posicionaba a los ancianos principales pulsadores. A partir de este órgano se implementó un sistema de control basado en acusaciones fundadas con base en la confesión de la vida privada y pública de los individuos.

Al arribo de los proyectos externos, entre la población de Oxchuc existían fuertes divisiones a causa de enemistades, deudas y falsas acusaciones que derivaron en muertes.

El conflicto social manifestaba la inoperancia del sistema de gobierno, la inconformidad de la población hacia los mecanismos de control y las condiciones de pobreza que imperaba en aquel entonces.

El asesinato de principales pulsadores por individuos en busca de venganza fueron actos de desafío e insubordinación, situación que se acentuó con la conversión de un grupo de jóvenes disidentes al protestantismo como muestra de protesta y rechazo a las costumbres que los ataba a un sistema social jerárquico. Para 1940, el sistema de gobierno encabezado por principales se vio rebasada por la ola de violencia, especialmente, la relacionada con el asesinato de personas acusadas, sin ningún fundamento, de ser los responsables de los decesos a través del envío de enfermedades. Estas víctimas del miedo encontraron seguridad en la propuesta del ILV. Es decir, el protestantismo fue visto por los tseltales como un canal de discrepancia, oposición, resguardo y una propuesta de organización con canales para la obtención de poder.

El protestantismo inauguró un periodo en la historia de Oxchuc, impregnándole cierta particularidad que lo distinguió de los otros municipios. A partir de su arribo devino una movilidad social mediante el despliegue de proyectos proindígenas que intensificaron el cambio cultural. En la década de 1970, el panorama del municipio se había transformado. En él convivían ladinos e indígenas, promotores culturales, campesinos, católicos tradicionalistas, católicos romanos, protestantes, practicantes de la medicina tradicional, de la medicina moderna o quienes utilizaban los dos métodos.

La aceptación del protestantismo provocó la reacción de los distintos grupos sociales, marcando así el devenir de las siguientes décadas en el municipio. En el ámbito

religioso produjo el desacuerdo de los principales pulsadores y ladinos y reactivó las labores de la diócesis de San Cristóbal; culturalmente, además de cuestionar ciertas creencias tseltales, introdujo nuevas prácticas de salubridad, promovió nuevos métodos de curación y la abstinencia al alcohol; institucionalmente, posicionó al ayuntamiento como el órgano principal de gobierno al exigirle hacer valer el principio de la libertad religiosa plasmado en la Constitución mexicana y minó la estructura cívico religiosa, hecho que repercutió en la consolidación en el poder local de los escribanos formados por Erato Urbina quienes estaban ligados a dicha estructura, y determinó las relaciones entre el CCITT y los tseltales y; políticamente, junto con el CCITT y la diócesis de San Cristóbal, influyó en la pérdida de poder de los ancianos y en la formación del grupo heterogéneo que fungió como enlace con el Estado, permitiendo una injerencia mayor de las autoridades estatales y del PRI en la política municipal. En resumen se diría que el factor protestante allanó el camino de los otros proyectos externos pero antes desató la situación social contenida en el municipio que culminó en disputas.

Desde la teoría sociología se dice que la principal función social del conflicto es la promoción del cambio. En el caso de Oxchuc las transformaciones se observaron en el aspecto religioso y cultural, como ya quedó apuntado, pero, cabe señalar que, estos no fueron imperantes. Para 1970, en el paisaje montañoso y accidentado se observaban chozas de bajareque con techos de paja habitados por tseltales en su mayoría monolingües, practicantes de ritos y ceremonias religiosas que escaparon por completo al control de las Iglesias católica y protestante, hay que recordar que únicamente el 50 % de la población se convirtió al protestantismo, mientras que la otra parte, continuó con las costumbres locales.

Los medios de comunicación no propiciaron el desarrollo económico esperado en del municipio. Por el contrario, beneficiaron a los que más tenían. Los caminos recién abiertos ampliaron el mercado de los autotransportistas de San Cristóbal que tuvieron acceso a más localidades para el traslado de los jornaleros y para la compra de productos agrícolas y pecuarios a menor precio. En menor medida, benefició a los habitantes de la cabecera municipal con las mejoras de los servicios básicos: drenaje y energía eléctrica, y la paulatina transformación geográfica de Oxchuc; de un pueblo diseminado por la naturaleza a uno pueblo semi-urbano. Para el resto de la población, las carreteras únicamente propiciaron un contacto más directo con los ganaderos y los cafecultores de las otras regiones.

La cabecera municipal comenzó a ser habitada por los maestros bilingües mientras que las comunidades, esparcidas en las montañas y alumbradas por los fogones de las cocinas, continuaron siendo la residencia de la mano de obra barata, de los migrantes, de aquellos que no fueron alcanzados por la “modernidad”, de aquellos que en los años siguientes acudirían a la cabecera municipal, a San Cristóbal de las Casas y a otras regiones del país para emplearse en distintos oficios.

La pobreza continuó siendo un factor en la mayoría de los habitantes. Esto se debió a que, de los tres proyectos que arribaron, únicamente el CCITT, con sus programa educativo, de salubridad y agrícola, propuso alternativas a la agricultura de subsistencia y al trabajo asalariado pero no fueron suficientes. Aunque una parte considerable de los habitantes de Oxchuc contaban con conocimientos para desempeñarse como maestro bilingües, el CCITT y la SEP sólo pudieron emplear un número reducido. Como lo

demuestra las estadísticas, el panorama del empleo en Oxchuc, entre 1950 y 1970, cambió muy poco. Para 1970, según los datos de la Secretaría de Industria y Comercio, el 23 % de la población municipal se mantenía económicamente activa, del cual 21.5 % se dedicaba a la agricultura, mientras que el 1.5 a otros servicios.⁴⁷¹

En 1970 pareciera ser que todo volvió a su cause, en esa década se observó que los programas impulsados por los proyectos religiosos e indigenistas quedaron estancados. Los avances en salud, agricultura y comunicaciones simplemente se habían desvanecido. Y aquel pueblo que en décadas anteriores había sido un bien preciado quedó a su suerte, sin una economía sólida más que la agricultura de autoconsumo, sin industria, sin educación y sin un sistema de salud eficaz, dependientes del trabajo asalariado en las fincas que pronto entraría en crisis, y la ganadería. Es decir, compartía las misma situación demográfica, económica, política de los otros municipios. Sin embargo, esa particular que inició a mediados de siglo, tres décadas después, volvió a determinar la dinámica municipal.

Los líderes formados en los distintos proyectos entre 1940 y 1970 no protagonizaron un conflicto directo por el poder municipal entre ellos mismos, por el contrario, la campaña antialcohólica y la limitación del poder ladino unificaron las agendas. Para 1970, por los logros obtenidos por la lucha política local, dichas causas dejaron de ser puntos de convergencia y los nuevos actores políticos se concentraron más en la carrera a través del ayuntamiento lo cual provocó una competencia mayor por la presidencia municipal. A partir de entonces, se conformaron grupos integrados por maestros bilingües,

⁴⁷¹ Secretaría de Industria y Comercio, 1971.

principales, agentes comunitarios que, mediante el PRI y elecciones, buscaban posicionarse políticamente.

Mientras que en algunos municipios persistía la lucha por la tierra y las nuevas organizaciones se fundaban con propósitos agrarios, contra la miseria y búsqueda de justicia, en Oxchuc, se gestaba un nuevo conflicto que tomó sus formas a través de los acontecimientos externos. Sin un factor que los unificara, los tseltales se dividieron en dos grupos antagónicos liderados por maestro bilingües que trasladaron las divisiones magisteriales a sus respectivos parajes. A partir de la creación de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), las localidades de Oxchuc quedaron divididas entre vanguardistas (charras) y democráticas.

Estas consecuencias significativas de mediano plazo, que requieren de una nueva investigación, son consecuencias directas de la movilidad social que los tseltales de Oxchuc tuvieron durante el siglo XX. Tan solo en este siglo, los tseltales pasaron por tres regímenes: tradicionalista, partidista y democrático y colectivos de izquierda.

Aunque está fuera de los alcances de esta investigación, no está demás anunciar que, la dinámica magisterial se interiorizó en el municipio debido a la gran participación que los tseltales de Oxchuc tuvieron en el programa educativo del CCITT y por los cambios sucedidos en 1970. En esta década, los primeros promotores, quienes constituyeron la punta de lanza para del programa educativo del Centro, fueron sustituidos por una nueva generación de maestros bilingües que se desempeñaron más como maestros de educación formal que como promotores de desarrollo. Una nueva generación que al depender de la SEP, quedaron inscritos automáticamente al Sindicato Nacional de Trabajadores de la

Educación (SNTE) e iniciaron su participación en actividades sindicales, congresos y mítines políticos. De este modo, se vincularon a la dinámica magisterial estatal que se modificó con la creación de la CNTE en 1979, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, concentrado así a maestros que se desempeñaban en áreas rurales e indígenas en pobreza extrema. Desde su fundación, la Coordinadora buscó democratizar al SNTE, objetivo que desencadenó una serie de enfrentamientos violentos que involucraron a la población.

Oxchuc, al ser uno de los graneros de maestros bilingües desde la llega del CCITT, se vio involucrado en dicho conflicto. Como ya se mencionó, el municipio se dividió entre Vanguardistas y Democráticos, la diferencia entre los dos grupos radicaba básicamente en la postura frente al gobierno estatal: mientras que los democráticos se promulgaban en contra de las decisiones gubernamentales, los vanguardistas defendían íntegramente las políticas estatales. Estas diferencias no fueron los motivos principales de la división de los maestros bilingües oxchuqueros sino, para estos años, la presidencia municipal comenzó a recibir mayores subsidios y presupuestos por los programas gubernamentales. Por lo tanto, la permanencia en el ayuntamiento no se traducía como servicio a la comunidad como tiempo atrás sino como continuidad en el grupo de poder con beneficios económicos.

Frente a esto, algunos de los promotores culturales, expresidentes municipales, que para estos años se encontraban en mejores cargos dentro del magisterio -supervisores o jefes de zona- buscaron perpetuarse en el poder mediante relaciones personales y favores de políticos regionales. Por el contrario, los democráticos optaron por la vía democrática, situación que provocó divisiones y enfrentamientos entre los propios indígenas. Si la lucha del poder en 1955 era entre los dos grupos sociales, indígenas y ladinos, para estos años,

fue entre un mismo gremio indígena apoyados por los distintos parajes que se involucraron con el fin de defender los ideales y las posturas políticas de sus profesores. Bajo estos dos bloques, las localidades de Oxchuc se dividieron una vez más y fueron el escenario de enfrentamientos sangrientos, defendiendo ideales que encubrían competencias y conflictos internos, inmersos en una dinámica derivada de las luchas políticas estatales.

Con la pérdida del poder, los maestros bilingües del ala democrática, quienes habían gobernado en toda la década de 1980, se deslindaron del partido oficial y, junto con un grupo de campesinos, conformaron la asociación civil Tres Nudos. Asociación que posteriormente se vinculó al Partido de la Revolución Democrática -PRD-, a los movimientos indígenas de la región como la Organización Campesina Emiliano Zapata -OCEZ- y la Asociación Rural de Intereses Colectivos independiente -ARIC independiente-, participó en la marcha conmemorativa a los quinientos años de la conquista de América y se unió a las filas del EZLN.

Como se observa, 1970 fue una década coyuntural en la historia de Oxchuc. A corto plazo se dio un cambio generacional entre promotores culturales y maestros bilingües, a mediano plazo fue la culminación de la relación directa entre los proyectos religiosos e indigenista y el fin problemáticas de larga duración como conflicto por la tierra y poder local con los ladinos, la liberación del sistema del baldiaje y del enganche pero al mismo tiempo, significó la continuidad de la disputa por el poder pero bajo nuevos esquemas.

Fuentes

Entrevistas

Las entrevistas fueron realizadas por Heriberto Cruz Gómez en el periodo de 2014- 2016.
2013

Manuel Kulub, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2013.

2014

Mariano Gómez, Oxchuc, Chiapas, enero, 2014.

Martín Mucha, Oxchuc, diciembre 2014.

Manuel Kulub, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2014.

Modesto Nájera, Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2014.

Juan Kush Oxchuc, Chiapas, diciembre, 2014.

Familia Gómez Gonzales, Oxchuc, diciembre 2014.

Lilia Domínguez, Ocosingo, Chiapas, diciembre, 2014.

Emerenciano Trujillo, Ocosingo, Chiapas, diciembre, 2014.

Juan Méndez, Oxchuc, Chiapas, diciembre 2014.

2015

Mariano Kontsal, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015

Emilio Luna, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

Manuela Sántiz, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015 y diciembre, 2015.

Nicolás Pe, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

Mariano Santis, Oxchuc, Chiapas, enero, 2015.

Jeane Harvis, San Crisóbal de Las Casas, enero de 2015.

Tomás Gómez, marzo y junio de 2015.

Jacobo Tsima, Oxchuc, Chiapas, marzo y julio de 2015

María Méndez, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo de 2015.

Anita Gómez, Oxchuc, Chiapas, agosto del 2015.

2016

Josías López, Oxchuc, Chiapas, febrero de 2016.

Mario Santiz, Oxchuc, Chiapas, marzo de 2016.

María Gómez, Oxchuc, Chiapas, Marzo de 2016

Manuel López, San Cristóbal de Las Casas, Marzo de 2016.

Tomás K' aal, Oxchuc, Chiapas, abril, 2016.

Alonso Méndez, San Cristóbal de Las Casas, agosto, 2016.

Marcelo Sántiz, Oxchuc Chiapas, Septiembre de 2016

Anita Gómez (2), Oxchuc, Chiapas, octubre de 2016.

Archivos

AHCCITT Archivo Histórico “Agustín Romano Delgado” del CCITT

AHINIBJR Archivo Histórico del INI Biblioteca “Juan Rulfo” de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios

AHDSC Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas

AHDASCPÍ Archivo Histórico de Departamento Acción Social, Cultura y Protección Indígenas

AHCh Archivo de Histórico del Estado de Chiapas

AHLE Archivo Histórico de La Enseñanza

AHUAER-UNAM Archivo Histórico de la Unidad de Estudios sobre la Revolución

AGN Archivo General de la Nación

Bibliografía

- Aguilar, Eufemio y Martín Díaz, Juan Pedro Viqueira, “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005)” en Marco Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista, Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 331-417.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Formación de una teoría y una práctica indigenista”, pp. 17 y 18 en Rubén Araujo, Javier Gutiérrez y Carolina Sánchez, comps, *La política indigenista en México*, antología de textos (Versión preliminar) México, INI, 1997.
- Bautista Martínez, Roberto Alejandro, *Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de licenciatura, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2002.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, México, Biblioteca Era, Serie mayor, Primera Edición, 1967.
- Blasco, Juan Miguel, *Producción y comercialización de aguardiente en los Altos de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX*, Tesis de Maestría en Antropología social, Chiapas, UNACH, 2000.
- Bolaños, Marina Alonso, *Los Zoques bajo el volcán. Microhistoria de la erupción del Chichonal, Chiapas*, Tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2011.
- Castillo Hernández, Rosalba, Aída “De la Sierra a la Selva. Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur” en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (ed) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México, UNAM, CIESAS, 2004, Tercera reimpresión, pp. 407-423.
- Colegio de Etnólogos y antropólogos Sociales A. C. *Dominación Ideológica y ciencias sociales. El ILV en México*. Declaración José C. Mariátegui del Colegio de etnólogos y antropólogos sociales A.C. Nueva Lectura. México septiembre de 1979.
- Corbeil, Laurent, “El Instituto Nacional Indigenista en el municipio de Oxchuc, 1951-1971.” *LiminaR, Estudios sociales y Humanísticos*, año II, vol. XI, núm. 1, enero-junio de 2013, pp. 57-72.
- *Intégration nationale et éducation au Mexique. L’Instituto Nacional Indigenista dans la municipalité d’Oxchuc, Chiapas, 1951-1971*, Tesis de maestría, Montreal, Universidad de Montreal, 2006.
- Dickens, Dorothy, *Ministry Among The Maya. A missionary memoir*, William B. Eerdmans Publishing Company, UK, Cambridge, 2011.
- Escalona, José Luis, “Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder” *Revista Mexicana de Sociología*, vol.74 no.4 México oct./dic. 2012 pp. 533-560. Consultado en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rms/article/view/34442> el 10 de enero 2014.

- Esponda, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas*, México, El Faro, 1986.
- Esponda, Víctor Manuel, *El k'awaltic, las ordenanzas de Oxchuc del Visitador Jacinto Roldan de la Cueva, 1674*, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayos de México, Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, INI, 1973.
- Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz el caminante*. México, Editorial Espasa Calpe, 1994.
- Foster, George M. "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, México, *Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, Vol. 2, No. 1-2, pp. 85-103.
- Fuente, Julio De la, *Monopolio de Aguardiente y alcoholismo en los altos de Chiapas. Un estudio incomodo de Julio de la Fuente. (1954-1955)* México, Pioneros del Indigenismo en México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios, 2009.
- García de León, Antonio, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Ediciones Era, primera reimpresión, 1998.
- García Martínez, Bernardo, "Tiempo y espacio en México: las últimas décadas del siglo XX" en José Joaquín Blanco y José Woldenberg (comp.) *México a fines del siglo*, Tomo I, México, FCE, Conaculta, 1996, pp. 152-177.
- García Méndez, José Andrés, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, México, MC Editores, 2008.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Cancuc, Etnografía de un pueblo tseltal de los Altos de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.
- Guzmán Arias, Isaac, *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de maestría, Chiapas, CIESAS- Suroeste, 2012.
- Hall, Carolin, "América central como región geográfica", *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 11, No. 2 (1985), pp. 5-24 consultado en <http://www.jstor.org/stable/40682691> en septiembre 2015.
- Hartch Todd, *Misionaries of the State, The Summer Institut of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, Alabama, The University Alabama Press, 2006.
- Harman, Robert C. *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tseltal*, México, INI, SEP, 1974.
- Iribarren, Pedro, "Ministerios eclesiales en la iglesia de San Cristóbal de las Casas Chiapas" en Juan Manuel Hurtado López Compilador *Don Samuel profeta y pastor*, Asociación Teológica Ecuménica Mexicana, México, sin año de publicación, pp. 40-78.

- Sariego Rodríguez, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, INI, INAH, 2002.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, *Desafíos de la emancipación indígena. Organización sensorial y modernización en Ocosingo, chiapas (1930-1994)* México, CEEIICH-UNAM, 2008.
- Lewis, Stephen, "Indigenista" Dreams Meet Sober Realities: The Slow Demise of Federal Indian Policy in Chiapas, Mexico, 1951-1970, *Latin American Perspectives*, Vol. 39, No. 5, Rethinking Indigenismo On The American Continent (September 2012), pp. 63-79.
- "La guerra del posh, 1951–1954, un conflicto decisivo entre el instituto nacional indigenista, el monopolio del alcohol y el gobierno del estado de Chiapas" *Mesoamérica*, 46, enero–diciembre de 2004, pp. 111–134.
- "La revolución no ha llegado aún al interior de este estado": Tres utopías indigenistas en Chiapas y sus resultados" Artículo inédito.
- *The Ambivalent Revolution, Forging nation and state in Chiapas, 1910-1945*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.
- López y Rivas, Gilberto, *Antropología. Minorías étnicas y Cuestión Nacional*, México, Cuicuilco-ENAH, 1988.
- Martínez González, Roberto, "Nahualli, image and representation", *Dimensión Antropológica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3678> Consultado el 30 de marzo de 2016.
- Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas*. México, Editorial Tusquets, 2000.
- Moguel Viveros, Reyna y Manuel Roberto Parra Vázquez, "Los ladinos rurales de Huixtan y Oxchuc: un caso de involución social", en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel, Gemma van der Haar (Coord.) *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 69-97.
- Morales Bermúdez, Jesús, *Entre ásperos caminos llanos, La diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1950-1995*, México, Imprenta de Juan Pablos, UNICACH, UNICH, COCyTECH, 2005.
- Navarrete Pellicer, Sergio, *El aguardiente en una comunidad maya de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Ochoa, Jesús, *El Instituto Lingüístico de Verano A.C.* Tesis de Licenciatura. México, ENAH, 1975.
- Olivera, Mercedes "Étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX". En Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (Coord.) *Chiapas de la independencia a la revolución*. México, CIESAS. Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas (COCITECH) 2005.

- Pacheco, María Martha, “¡Cristianismo sí, Comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 24, julio-diciembre 2002, pp. 143-170.
- Page Pliego, Jaime Tomás “Vivir en el miedo. La noción de *lab* en oxchuc, Chiapas”, PROIMMSE-IIA-UNAM, *Revista Pueblos y Fronteras digital* Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008, [http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx) consultado el 25 de agosto 2016.
- Palomo, M^a Dolores, “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tseltales de Chiapas, siglo XIX.” En Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (Coord.) *Chiapas de la independencia a la revolución*. México, CIESAS. Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas (COCITECH) 2005.
- Peña, Moisés De la, *Chiapas económico*, Departamento de prensa y turismo. Sección autográfica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 1954. Cuatro tomos.
- Pozas, Ricardo, *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tseltales de Chiapas*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, instituto Chiapaneco de Cultura, 1990.
- Romano Delgado, Agustín, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzi*, México, CONACULTA, 2002.
- Rus, Jan, *El ocaso de las fincas cafetaleras y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*, UNICACH, Chiapas, 2012.
- “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968”. En Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (ed.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM; CIESAS, CEMCA, UdG, 1998.
- “Revoluciones contenidas, los indígenas y la lucha por Los Altos de Chiapas, 1910–1925”, *Mesoamérica* 46 (enero–diciembre de 2004), pp. 57–85.
- Rus, Jan, Diane Rus, Salvador Guzmán Bakbolom, coordinadores, *El taller tzotzil. 1985-2002, un proyecto colaborativo de investigación y publicación en los Altos de Chiapas*, UNICACH, CESMECA, CELALI, INERAMAC, Galería MUY, México, 2016.
- Sánchez Carrillo, Oscar y Reyna Moguel Viveros, Manuel Roberto Parra López en “Colonización india y procesos de apropiación de la tierras en una comunidad maya de los Altos de Chiapas”, en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel, Gemma van der Haar (coord.) *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 49-68.

- Sántiz Werkis, Joaquín, (recop), “Historía sobre el inicio del cristianismo en el paraje Nabil”, snailmts’ibjometik, Oxchuc, Chiapas, sin fecha.
- Silva García, Germán, “La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario” *Prolegómenos, Derechos y Valores*, vol. XI, núm. 22, julio-diciembre, 2008, pp. 29-43 Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá, Colombia, <http://www.redalyc.org/pdf/876/87602203.pdf> consultado diciembre 2016.
- Simmel, Georg, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, México, FCE, 2014.
- Siverts, Henning, *Oxchuc, una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Slocum, Mariana, *The Good Seed*, (video) Promise Publishing Company, Orange, California 1988.
- Tejerina Montaña, Benjamín, “Las teorías sociológica del conflicto social, algunas dimensiones analíticas a partir de K. Marx y G. Simmel” *Revista Española de Investigación Sociológica*, Universidad del país vasco, n. 55/71, 1985, pp. 41-63.
- Torres Septién Torres, Valentina, “Archivo histórico de la Acción Católica mexicana. Un acervo para la historia de la educación” <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177505581.pdf> consultado el enero 2015.
- Tovar González, María Elena, *Los finqueros extranjeros en el Soconusco durante el Porfiriato*, México, Unicach, cocytech, 2006.
- Viqueira, Juan Pedro, “Chiapas y sus regiones” en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (Ed) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM; CIESAS, CEMCA, UdG, 2002, pp. 19-40.
- *Encrucijadas chiapanecas. Historia, economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Editorial Tusquets, 2002.
- *Indios rebeldes e idólatras, dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, SEP, 1997.
- Villa Rojas, Alfonso, *Etnografía tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica, 1942-1944*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.
- Vivó, Jorge A., “Acerca del problema indígena en Hispano América” en *América Indígena*, volumen IV, número 1, enero 1944, pp. 31-36.
- Vogt, E. Z. *Zinacantán, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapa*, México, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- Wallis, Ethel y Angela Bennett, *Two Thousand Tongues To Go: The Store of The Wycliffe Bible*, Translators, Harper & Brothers, U.S.A., 1959.

Wasserstrom, Robert y Jan Rus, "Evangelization and Political Control: the SIL in México". En Soren Hvalkof y Peter Aby (ed), *Is God An American*, IWGIA/SI, 1981. Denmark-Englad, pp. 163-172.

Wasserstrom, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

——— *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas, Informe final del proyecto Minifundismo y trabajo asalariado. Estudio de caso II, San Juan Chamula, 1975-1977*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Suroeste, CIES, serie de documentos 6, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1980.

Boletines y folletos

Boletín Alfonso Caso, 1ra época, mayo-agosto 2011, no. 14, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Biblioteca "Juan Comas".

ILV, *Te bit 'il ya jquemtic lum ta bay wistiquil*, SEP-ILV, México, 1969; *Te bit 'il yax lecub te q'uinale*, ILV, 1969.

ILV, *Te bit 'il ya yich' tuuntesel c'aje'altan, stsa chambalametic, stsa 'mutetic soc te c'a 'al c'abale*, SEP-ILV, México, 1969.

ILV, *Te bit 'il ya jts' untic te cheneq'ue*, SEP-ILV, México, 1977.

ILV, *Te bit 'il ya sc'an ya acanantay abaic swenta yu'un max awa'iyic chamel* (Como uno se debe de cuidar para que le enfermedad no venga o como conservar la salud) ILV, Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP, México, D. F. 1963.

Anexos

Entrevistas transcritas

Tomás López

Tseltal

Te kalal te x-ochon te tukele ja' ta sjoy in te... *como* ta nailal te jpapae, como ma schu'uunej Dios te papae, como kaltike, hay ta católico. Pero como tsak'ot a chamel te mamae, k'an lajuk, jich-a och xchu'un Dios. Hay yu'un kabilal a te ne ne ocho años yayel-a, ocho xi' te jpapae. Jich-a och k'alal och xch'un Dios te jpapae. Como te k'an lajuk, como yan-a te namey tel. Mayuk jich bitil (por como) bayal gente, ants-binik orita to *pero* como ta swenta sk'op Dios, ta namey maba jichuk bayal mach'a ya xlaj, ma xchi' te *gente*. Jich bit'il *paraje* to mayuk yajwal i *paraje* to, jochatik, *puro* lajel. *Como* ja' te ja' jelawen te pukuje, ja' te jich binti jkaltik bayal *brujería* xkaltike te mach'a sts'ilwanik, ja' jichbi, toto lajel te *gente*, *pero* ja' te k'alal jul-a te sk'op Diose jich ch'aybel te *brujería* j' jich', ch'ay beel, ja' *mas fuerte* ay te kajwaltike bayal mach'a la sch'uun Dios. Ja' jich ay, jich la xch'uun Dios.

Te kawilale... ja' ainon ta 21 de diciembre de 1951 te bejk'ajone, ma jna'tik te ts'akale o mawan ts'akal. Ocho añosix kabilal-a te xch'uunojix Dios te jpapae... patil ochix... tal kermanotak jich yu'un, jich la jchu'untik te kajwaltik te jpisiltik.

Spisil, *como* ja' la xch'uun Dios te jpapae tal kermanotak, jich yu'un la jch'uuntik te jkajwaltik ta sjunal naa. Te mach'a neelik la xch'uunik te Diose jich yu'un ja' la yik'otikix beel ta xch'uunel ja' te ay mach'a ay yat'el, ay *presidente* yu'un *templo*, ay *predicador*, ay *tesorero*, jich yu'un ja' mejich yat'el kajwaltik-abi. Jich yu'un ya xbeenik ta yilele ta wolowol na. Jich bit'il *tarde domingo* to. Ya xbeenik ta yilel ta mach'a ya sk'an ilel. Aybal mach'a chamel, aybal mach'a ay swokol, ya yich' ik'el ya sk'opon Dios. Jichme x-ochotik jch'uuntik-a te kajwaltike, ja'me jich-abi.

Mach'a ya xchol sk'op Diose, ay lajemikix. Jich yu'un te mach'a te jajch' ya'ele ja'me te, ja'wan ya'el te Juan Gómez Santiz, sok Tomás Méndez Gómez, hay *pastor* te

primer pastor Kaxlanto-a. Jich yu'un te k'alal ochonix ta sch'uunel te kawaltik-ae ja'me *primer pastor* ku'untik jo'otik ja' te Daniel Aguilar Ochoa. Ta patil lok beel, ochme tel yan *pastor*, *pero* jich bit'il ya kaltik te *primero* pastor ts'ine, te sk'inal Oxchuke ts'ine, ja'me ts'in te Francisco Gómez Sánchez, ay ta Corralito, ta lajemix, spisil la smak te Oxchuke...

Muk'ubme ts'in te at'ele, chiknajix *iglesia* ta Corralito, chiknajix *iglesia* ta Pak'bilna, ahora jich yu'un ya xchiknaj yan le'ito jich, yu'un chiknaj yan pastor ta Pak'bilna ja' ya swentain te le' ta ba'ay Yochibe, jich yu'un mach'aa te jil ts'in ja'me te *pastor* Manuel López Gómez, (Manuel K'ana).

Te jo'one ja'nanih le' ito, ja' le' a te banti *iglesia* Palestinae, te binti jul te sk'op Diose, jich binti la jkaltikix mayuk mach'a xchu'unej Dios, puru yakubel, y puru ch'ulwej, puro ajk'ot, ta swenta pukuj balumilal, mayuk mach'a xch'uunej Dios.

Binti-a te chiknaj sk'op Dios te banti ta le' ayotik ts'in to, jich yu'un te k'alal jul te sk'oplal matobal *iglesia*, patilme chiknaj te *iglesia* presbiterianae yu'unme muk'ubix-a te chiknaj te *iglesia* presbiterianae, porque k'alal jul te sk'op Diose ja'me sbiil *protestante*, awaay.

Jich yu'un te mach'a la yich' tel te protestantee, ay me cheb antsetik, tal ta banti Estados Unidos, in te sbi'il te mach'a te la yich' tel te at'el te mach'a la stikun tel te cheb antsetike ja'me *iglesia reformada*. Jul ta Yochib, te k'alal jul ts'in te Florencia y Mariana, *pero como* in ts'in te Mariana ja'me ya spuk...ja'me ya xchol te sk'op Dios. *Pero* te Florencia ja'me te *médico*. Mameba la spukik ora te sk'op Diose, *porque* contrananix ilbil-a. Jichlaj ts'inbi yalaj yak' pastilla, aylaj mach'a amen te sit ya yak'bey spoxil sit, pero mayuk mach'a ya sna' poxil-abi, jich yu'un yan la yilik-a te gente, le' jajch' xchol sk'op Dios ts'in-abi, mukenme ja'nax jtul ts'in-abi te mach'a xjajch' xcholel sk'op Dios, ayme jtul winik ja'me ts'in te mamal Martín Tsimá, ya xtal le' banti na ts'ine, ya xtal snop te sk'op Diose, pero binti jajch' te sk'op Diose, ay *vitrola*.

Jich yu'un, la sts'ob sbaik bajt'ik ta na, st'omik te nae, yak'betik te puertae, *pero* como ja' le'ay ts'in-a te Martín Tsimá, jich yu'un ts'in te mamal Martine jilto ta na, jich yu'un lalaj slok'esik-a te antsetike, *ventana* wil lok'el te Mariana te Florencia, bajt'abi.

Yich' bel lok'el te sjun Dios. Jich yu'un te mamal Martín Tsimauk, xchebalix lok' beel, pero la yich' buen majel, k'an yich' milel, wokol akol te mamale. Jich-a bajt'ik te antsetike.

Te jpapae, ja' yat'el te pinkae, hasta jo'onuk beenon ta *finca*, ja'mero jku'un te fincae, ja'nix been le'a te jpapae, kakantik ya sbootik, ja' ya xmootik ta wits to, te xlok'otik ta la *una de la mañana* ya xk'ootik ta *las cuatro* teme mayuk jkikats'tike, ja'auk teme ay jkikats'tike ma xk'ootik, ja' to pajele, ta *San Cristóbal*, ja' jich, ay mach'a spas *contratar*, ja' te mach'a slok'es te *gente* ja' te don Tacho, bayal mach'a slok'esik ta San Cristóbal.

Jich bit'il jajch' awaay ta utsubel te k'inale, ja'me ta jawil 1982 awil i utsub i k'inal to, te lekub tel te k'inal. Ya me jna'ix ts'in stukel bi, como te jich tiempoe... ta jawil ta 1960, 61, 62, 65, ta 67 xboon ta finca sok-a te k'alal ayon ta nae, ayme piojo blanca yalik, sak-uch' sbiil ku'untik, pero maba ya jkaltik te mayuk gente mayuk yu'un, spisil gente ants, winik. Ja' i palyera to mero lom stojk' le' i to, pero te piojo blancae, pero spisil to, spisil gente, ay ston te sak-uch'e, ya xtonin jich bit'il jkaltik huevo yu'un uch'. Pero yantonax, jich bit'il piedra xkaltik. *Pero* ya sti'ti'layik. Palido ayotik sok. Mero yan i jkil-a te tiempoe. Ta jawil 60 laj, ya x-och piojo le' to.

Mayuk orita to, *porque* teme swentame sk'op Dios, te nameye, yu'unix yan-a te nameye, k'alal mato xchiknaja te sk'op Diose, ya x-och le'to te ch'ak, nojelnax-a te *gente*. Jichxanix yakan i xbajt' to, sakxanix i to, puru ch'ak, ya x-och ta jnuk'uleltik, ya yak' ston sepel. *Bueno*, tubme bel ts'in bi, tubniwan bel ta jawil 1972, *porque* esmaj te sk'op Dios, tub bel y talme *paludismo* ts'in bi.

Español

Cuando yo comencé... como el primero fue mi papá, como no creía en Dios mi papá, como dijimos, era católico. Pero como se enfermó mi mamá, iba morir, así entró en creer en Dios [mi papá] cuando yo tenía la edad de ocho años, más o menos, dice mi papá. Así fue como creyó en Dios. Como se iba morir porque antes se vivía de otra forma. No eran como ahorita que hay mucha gente creyente, ahora hombres y mujeres creen en la palabra de Dios. A comparación de hoy antes se morían muchos, no crecía la gente. Así como este

paraje no habían muchos habitantes, estaba vacío, pura muerte, había mucha maldad. Como hemos dicho, había mucha brujería, muchos que te hacían daño, así era, morían muchos. Pero cuando llegó la palabra de Dios desapareció la brujería, desapareció, fue más poderoso el Señor, muchos creyeron en Dios. Así fue como yo creí.

Mi edad... yo nací el 21 de diciembre de 1951, esta fecha puede ser exacta o no. Cuando yo tenía ocho años, mi papá se convirtió después de muchos... llegaron unos hermanos y así creímos todos en Dios.

Toda se convirtió porque mi papá empezó a creer en Dios por los hermanos predicadores, entonces toda la familia creyó. Nos guiaron los primeros creyentes, sobre todo los líderes, como el presidente del templo, el predicador y el tesorero. De esta manera obró el Señor. Entonces predicaban de casa en casa, así como ahora estamos platicando. Los predicadores hacían visitas, generalmente a los que tenían enfermos o problemas, quienes los invitaban para que acudieran para hacer oraciones. Así comenzamos a convertirnos, fue de esta manera.

Algunos de los primeros predicadores ya murieron. Parece que uno de los primeros fueron Juan Gómez Sántiz, con Tomás Méndez Gómez, pero el primer pastor fue un ladino. Entonces cuando yo me convertí Daniel Aguilar Ochoa fue nuestro primer pastor, después se fue y vino otro pastor, como ya te dije el que se fue era ladino, porque el primer pastor tseltal de Oxchuc fue Francisco Gómez Sánchez, de El Corralito, que ya murió. Él predicó por todo el municipio. Así se expandió la obra, se fundó la iglesia en El Corralito, en Pak'bilna, y así también en Yochib. Después de Francisco Gómez, Manuel López Gómez fue quien continuó la labor religiosa.

Desde que llegó la palabra de Dios, yo siempre he estado aquí, en la iglesia Palestina, así como ya dijimos, aquí no había ningún creyente. Había mucho alcoholismo, mucho tradicionalismo, pura fiesta relacionada con cosas mundanas, no había ningún creyente.

¿Cómo surgió el evangelio aquí dónde estamos? porque cuando supimos del evangelio no existían las iglesias, la formación de la iglesia presbiteriana fue después, justo

cuando el evangelio se había expandido, porque en un principio se llamaban protestantes. ¿Entiendes?

Entonces, quienes trajeron el protestantismo fueron dos mujeres de los Estados Unidos, en representación de la Iglesia Reformada. Florencia y Mariana llegaron aquí a Yochib, Mariana era quien predicaba y Florencia era médico. No predicaron inmediatamente porque eran vistas como enemigas, entonces dicen que recetaba pastillas, curaba a los que tenían infecciones en los ojos, en ese tiempo nadie sabía curarse con esas medicinas, este método distinto sorprendió a la gente. Entonces comenzó a predicar ocultamente pero solo era una la que predicaba. Y hubo un hombre, Martín Tsimá, quien acudía a la casa a escuchar la palabra de Dios. Pero cómo comenzó la palabra de Dios, fue con una vitrola.

Entonces, un grupo de hombres irrumpió en la casa, donde se encontraba la vitrola, destruyeron la puerta y a quien encontraron ahí fue a Martín Tsimá. Entonces Martín permaneció en la casa, las mujeres escaparon, Mariana y Florencia brincaron por la ventana y huyeron. Sacaron su Biblia. Martín Tsimá quiso salir después de ellas pero no logró y lo golpearon gravemente que casi lo matan, a tal grado que tardó en recuperarse. Así se fueron las mujeres de esta localidad.

Mi papá trabajo en las fincas, yo también trabajé ahí, ese era mi mero trabajo, ahí estuvo mi papá. Nos íbamos caminando, subíamos por este cerro. Si salíamos a la una de la mañana, llegábamos a San Cristóbal a las cuatro de la tarde si no llevábamos cosas, cuando llevábamos llegábamos hasta el otro día. Ahí alguien nos contrataba, el que sacaba a la gente era Don Tacho, llevaba mucha gente de San Cristóbal.

Entonces empezó a mejorar nuestras vidas en 1982, ¿Vez? Mejoró nuestra situación. De eso me acuerdo bien porque hace tiempo atrás, en 1960, 61, 62, 65, hasta el 67 ya fuera que estuviera yo en la finca o en la casas, había piojo blanco, pero no había ninguna persona que no lo tuviera, todo la gente lo tenía, hombres y mujeres. En el cuello de las playeras se almacenaban los liendres y ahí nacían. Todas las gentes, en sus cuellos, llenos de huevecillos de piojos. Era una cosa exagerada, como arena. Para matarlos, las personas

los mordisqueaban. Andábamos pálidos por eso. Eran tiempos malos. Dicen que en el año 60 comenzó aquí la plaga del piojo.

Ahora ya no existe por la obra de Dios, antes era diferente, cuando aún no conocíamos la palabra de Dios había plagas de pulgas, la gente lo tenía por montones. Los pies se hinchaban, esto (los dedos de los pies) se ponía blanco de huevecillos de pulgas, bajo la piel se observaban círculos de huevecillos. Hasta 1972 desapareció por la expansión de la palabra de Dios y surgió el paludismo.

Manuel López

La palabra de Dios llegó a El Corralito en 1948, como vivía en Cholol no lo conocí rápido, además en 1950 fui segundo regidor cuando era presidente Sebastián López Chi'jk. Era yo chamaco, tenía yo 16 o 17 años. Yo sabía un poco de español y un poquito leer y el señor presidente me conocía, él solo sabía unas palabras en español, entendía pero no podía hablar. En ese tiempo, algunos hablaban un poco más el español, como Mariano N'imail que aprendió en las fincas. Pero en ese año Chi'jk fue nombrado presidente por los de Asuntos Indígenas, porque dicen que eran defensores de los indígenas. Todos los indígenas que fueron molestados por los mestizos ahí iban.

Antes, para ir a San Cristóbal caminábamos casi un día. No teníamos zapatos, ni huaraches. La gente compraba el cuero de la cabeza de ganado y hacían sus chanclas. Cuando ya estaba morado y lastimado el pie entonces poníamos las chanclitas. Para la lluvia nos cubríamos con cuero de venado porque no había nailon. Veníamos a San Cristóbal en busca sal, hilo para hacer la ropa. Algunas veces venimos a comprar maíz. En Huixtan pasábamos a comprar camotillo para comer. Sin carne, sin nada. Nadie caminaba solo. Si había más de 12 veníamos juntos y nos esperábamos. Si alguien entraba al monte para sus necesidades teníamos que esperarlo, ese era el acuerdo. Salíamos de Cholol, descansábamos en La Era [localidad de Huixtán,] pasado el medio día.

Mi papá sembraba la pita, raspábamos el maguey para hacer lazos. Juntábamos docenas y lo vendíamos en el Barrio de Guadalupe en San Cristóbal. Si no vendíamos los

lazos en la entrada [de San Cristóbal] entonces los vendíamos sueltos en el mercado, donde también comprábamos nuestras cosas. Una docena de lazos a un peso. Cargábamos como 10 o 20 docenas. Uno cargaba los lazos y otro el pozol. Mucha gente hacía lazos. Los de Corralito, Bumilh'a, Tsontelah'a, especialmente porque la pita no crece en tierra fría sino en clima templado, como Cholol.

Muy chistosa mi vida. No estudié cuando era yo chiquito. Salí en 1950. En mayo de 1951 entré en la palabra de Dios, mis padres y mis hermanos no quisieron. Las americanas ya sabían hablar el tselal, ellas me dijeron que entrara en la palabra de Dios. Yo les conté sobre la costumbre de la brujería, de la enfermedad echado por los viejos. Aunque las personas no sabían echar enfermedad pero se culpaban. Las americanas me dijeron, no *tatic* [papá], es mentira, todos son humano, gente de carne, no tienen nada sólo porque ustedes están acostumbrados a decir así. Eso me gustó, si realmente crees en la palabra de Dios no hay enfermedad. Dios te cuidará, bendecirá y protegerá.

En ese tiempo el templo era de zacate. Un domingo estuve ahí, en el siguiente domingo ya lo encontré quemado. Los enemigos lo quemaron. Los viejos de 80 o 90 años decían de dónde vino esa palabra. Pues éramos ignorantes, nadie sabía leer ni escribir, no sabíamos vivir, ni asearse. Las barbas de los viejos muy largas, no encontrábamos jabón. Usábamos la raíz del *ch'opac* (zacate) y no había mucho. El *polots* [raíz de arbusto] si había. Las ropas se lavaban con ceniza.

Después de que se quemó el templo mucha gente se vino a entregar a la palabra Dios y así cada domingo llegaban más gente. Comenzamos a hacer un nuevo templo, con láminas compradas por un norteamericano en San Cristóbal, como 300 láminas. Como yo era chamaco nada más cargué 3, los más fuertes 8. En 2 días llegamos a Corralito y construimos el nuevo templo con maderas y láminas. Bartolo Kulub, Jacinto Sántiz, Juan Sántiz fueron algunos de los que cargaron y construyeron el nuevo templo en el terreno de Tomás Sántiz Kituc.

Como me gustaron las actividades participé en las actividades como en la preparación del templo, traducción de la biblia. Ya de noche caminaba yo, como ya tenía la

protección de Dios, ya no le tenía miedo al diablo. De Corralito a Cholol como una hora a pie. Cuando no había luna nos alumbrábamos con puro ocote.

En 1954, en el paraje de Stenletul, solicitaron un profesor, como yo sabía leer y escribir un poco, Mariana me dijo: hermano Manuel vete a predicar con esa gente, ellos te van a dar maíz y frijol, como no era pagado. Estuve ahí un año. Así fue como llegué a esa localidad. Como ellos vivían en tierras que sobraban. Ellos se fueron a vivir ahí, ahí me dieron un pedazo de tierra. Tuve muchos alumnos. El segundo año ya no quise quedarme. En ese mismo año se creó la escuela en Buena Vista ahí continuaron mis alumnos que conocieron un poco de letra.

Cuando regresé a Corralito, ahí estaba el pastor Daniel Aguilar quien pastoreó en Ocosingo, Cancuc, etc., La señorita Mariana dijo al pastor: hay algunos de aquí que ya saben orar además de leer y escribir. De ese grupo salimos seleccionado Francisco Gómez y yo para ser pastores. En ese tiempo, ya sabía yo orar y un poco predicar, aprendí mientras acompañaba al pastor Daniel en los distintos pueblos, él a caballo y yo a pie, así fue como aprendí. Aprendimos a orar y como conocíamos los lugares entonces nos dijo que seríamos los dirigentes por que ellas se tenían que ir a otros lugares.

Para prepararnos mejor dijeron que íbamos a ir a Guatemala. Ahí comencé a tener miedo porque nunca había salido pues sólo a San Cristóbal y sólo cuando teníamos que comprar algo. Nos preguntaron: van a querer ir. Pero quien nos va a llevar para allá, preguntamos. Vamos a buscar quién los va a ir a dejar. Bueno, dijimos.

Nos dijeron: prepárense, busquen donde van a llevar sus cositas: una cobija y sus ropitas. Van a celebrar un presbiterio, una reunión en Tapachula, en esa reunión se va a tomar el acuerdo de cómo van a pasar a Quetzaltenango, Guatemala, donde está la escuela bíblica.

Lloraba mi mamá, en ese tiempo. Ya tenía yo un hijo. No lloren les decía, no voy por mi propia cuenta sino es comisión por la palabra de Dios. Haber si me preparo otro poquito.

Pasó un americano aquí, en San Cristóbal, que tenía un carro. Llegamos a Tapachula donde entregamos solicitud del campo tseltal. Ahí nos presentaron y anunciaron que íbamos para Guatemala para formarnos como pastor. Algunos norteamericanos del seminario preguntaron ¿por qué hasta Guatemala? Luego mencionaron que los cursos duraban 10 meses y el permiso para estar en Guatemala era sólo de 6 meses. Y los otros cuatro meses, volvieron a preguntar ¿Cómo le van a hacer? Entonces dijeron, además si aquí tenemos escuela bíblica, porque se van a otra república. Así fue como no nos fuimos a Guatemala nos quedamos aquí. Así nos dedicamos a estudiar el diccionario de la Biblia, compendio de la Biblia, la Concordancia. Además de los libros seculares también estudiamos geografía e historia. Uno de nuestros maestros nos preguntó: ¿Saben cuantos estados hay en México? No sé, respondí. Deben conocer eso. Tampoco saben sumar, restar, dividir, compren un libro de aritmética, nos mandaron. En 1958-59 estudié esto.

En ese tiempo había todavía persecución por la religión. Venía yo con Manuel Castellano, jefe del departamento, e iba yo también con los de Ocosingo a quejarme. En ese tiempo era yo obrero. Entonces me dijo el presidente del presbiterio, uno de Tapachula, ya vas a ser pastor. Me puse a pensar, ser pastor es una responsabilidad muy grande. Porque como voy a defender a la gente cuando los molesten, no sé mucho español, como voy a hablar a un ministerio público o un juez. Me daba miedo. No lo iba a aceptar. Pero me dijeron: si ya estudiantes pues cómo no vas a aceptar. Sí, había estudiado pero muy poco pero quería conocer más.

Juan Kush

Estudié el primer grado de primaria en la escuela María Adelina Flores creo que fue en 1936. Éramos un grupo de 40 niños indígenas, los mestizos estaban en el convento. Luego mi papá, un día que estaba borracho, me trajo al convento. El profesor se quedó contento pero yo no. Después seguí estudiando en el internado en San Cristóbal. Ahí nos daban de comer y dos mudas de overol. El que me había llevado a San Cristóbal me sacó del internado y me llevó a la cafeteras. Fui a las fincas. Mi papá andaba también en las fincas por Ángel Albino Corzo, lo busqué lo encontré, ya regresé con él.

Una vez que me iba a la finca encontré por Matsam [localidad de Tenejapa] a Juan Nich, él ya era promotor pero yo no los sabía y me dijo que había trabajado como promotor. Cuando llegamos a San Cristóbal lo acompañé para conocer La Cabaña. Entré a hablar al director Fidencio Montes, como yo sabía hablar bien el español, me dijo que no había trabajo para mestizos sólo para indígenas. Le dije que yo era indígena. Entonces me pidió que fuera por mi papá para comprobar que yo era indígena. Fui por mi papá y lo entrevistaron para saber si era mi papá. Ya comprobado me aceptaron. Así fue como ya no fui a la finca.

En la cabaña, éramos 20 recibiendo el curso habían algunos de Chanal, Tenejapa, Mitontic. Eso fue en 1953. Me dieron mi orden de comisión para Bumilh'a y ahí fundé la escuela. Me presenté ahí con Agustín Méndez, él sabía un poco español, quién sabe dónde había aprendido.

Después de 9 años, me cambié de centro de trabajo porque tuve un problema con una familia, me fui a trabajar a La Libertad, ahí sólo un año trabajé. En ese mismo año vino un ingeniero, Alberto Von Reasfeld, según él vino a medir el terreno de bienes comunales. Como no había carretera por Huixtán tuvo que entrar por Yashtinin, por Chanal, en puro monte bajó con su Jeep. Llegaron los regidores de Oxchuc a hablar conmigo. Me dijeron: va a pasar la carretera, les va a servir también. Pero yo soy de Oxchuc, les dije. Ha que bueno, haber si nos quieren hacer el favor de llevar un poquito comida, porque allá en Yastinin nadie quiere vendernos comida.

Al día siguiente fui para allá a hablar con los de Yashtinin. Fui a decirles que vendieran comida a los trabajadores porque la brecha iba a servir a todos. Así pasé por todas las comunidades a decirles y los habitantes obedecieron. Como yo tenía muchas gallinas, les mandaba huevos y tortillas. Cuando llegó Von Reasfeld a La Libertad agradeció mucho mi visita a las comunidades. En esos días, estábamos arreglando la escuela para las fiestas de diciembre. Yo tenía un litro de aguardiente para la fiesta, se los ofrecí y lo tomaron. Después se vinieron para el pueblo. Ya aquí los volví a ver.

Por sugerencia del ingeniero me nombraron presidente municipal. Yo no quería porque estaba contento con mi trabajo. Ser presidente era mucha responsabilidad, además la

gente mestiza no respetaba. Erramos tres para ser presidentes, de ellos yo gané. Nos paramos en el templete. Alberto Sántis pasó primero, tuvo muy pocos votos. Después subió Tomas K'aal, como 100 votos. Por último, subí yo y la mayoría de la gente levantó su mano y sombrero. Ya me conocían en el pueblo, por mi trabajo.

Cuando era uno presidente ellos [los mestizos] llegaban a echar tiros al aire. Cuando yo fui presidente, cuando tome posesión, un señor llegó a amenazarme. Salieron mis policías, le quitaron sus pistolas. Fui a Tuxtla a quejarme con el gobernador para que mandara una comisión, porque ellos [los mestizos] decían que yo no hacía nada, que sólo estaba buscando pleito. Vinieron algunos políticos a solucionar. Eso fue en 1962-1964.

En Tuxtla me recomendaron cobrar impuestos para regular la venta del trago. Entonces llamé a todos los vendedores para que pagaran sus impuestos, si no estaban dispuestos a pagar se tenían que clausurar sus cantinas. Alguien que quiere trabajar limpio tenía que pagar su impuesto. No aceptaron. Lo que hice fui a Tuxtla de nuevo, de ahí mandaron un diputado y nos fuimos a Ocosingo. Los que aceptaron se registraron en Ocosingo así desde allá venían a supervisar.

Los que se quedaron sin negocio se fueron porque se les acabo el negocio. Marcos Encinos, Isidro Encinos, Mariano Cojtom, Juan Nich, trataron de controlar primero. Marcos Encinos lo metieron a la cárcel porque le llamaba la atención a la gente mestiza, sobre todo quienes dirigían el pueblo. Sebastián Ch'ijk fue el primero que quiso controlar verdaderamente el aguardiente porque en cada casa era una cantina. Casi todos los mestizos vendían trago. De nada le salió a Sebastián porque lo mataron luego. Sólo por decir que no vendieran.

Los mestizos por cualquier cosas buscaban pleito. Cuando se abrió una brechita para llegar a la fabricaran tejas y ladrillos para [los habitantes de] la Zona Urbana a mi me acusaron de haber arrancado el panteón del pueblo. La brecha pasó por ahí pero respetó el área del panteón, aún así me llevaron a Ocosingo para que me metieran a la cárcel. El presidente municipal de allá se comunicó a San Cristóbal entonces mandaron a un diputado. El diputado me preguntó donde estaban los huesos que había arrancando. Le dije que la brecha pasó respetando el panteón y que no había tocado ninguna tumba.

Ellos eran muy abusivos con nosotros, eran como cinco familias que tenían bastante ganado y los dejaban sueltos. La mayor parte de los problemas era que soltaban sus ganados y se comían la milpa y no lo reconocían, no querían pagar un poquito. Y también la bebida, hombres y mujeres tomaban mucho. Hasta mi padre tomaba semanas y muchos como él.

Anita Gómez

Cuando yo era muy chamaca nunca pensé que iba a ser profesora de educación, aunque creo que traía yo esa vocación. Porque me acuerdo que, como no había lápiz ni papel, agarraba yo el carbón y en la puerta del temascal me ponía yo a pintar. Le enseñaba yo a mis hermanitos, ya cuando fui a la escuela en Tsontelah'a , todo lo que ahí aprendía le enseñaba a mis hermanos. Porque que mis papás fueron netamente campesinos, no sabían el español, ni leer ni escribir.

Allá en Tsonteah'a estudié primera cartilla, segunda cartilla, luego pasé a primer, segundo y tercer año. El Cuarto año lo terminé la escuela Xicotencatl Axayacactly, en San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala. El director de la escuela de Tsonteah' a, Alonso Méndez, me ayudo para ir allá. En 1968 regresé a Chiapas. Veníamos cada vacaciones de verano a visitar a nuestras familias. Mi papá me llegaba a esperar en el INI de San Cristóbal. La profesora de Oaxaca, Débora Cruz, trabajadora del INI, era la que nos trasladaba de San Cristóbal hasta Tlaxcala.

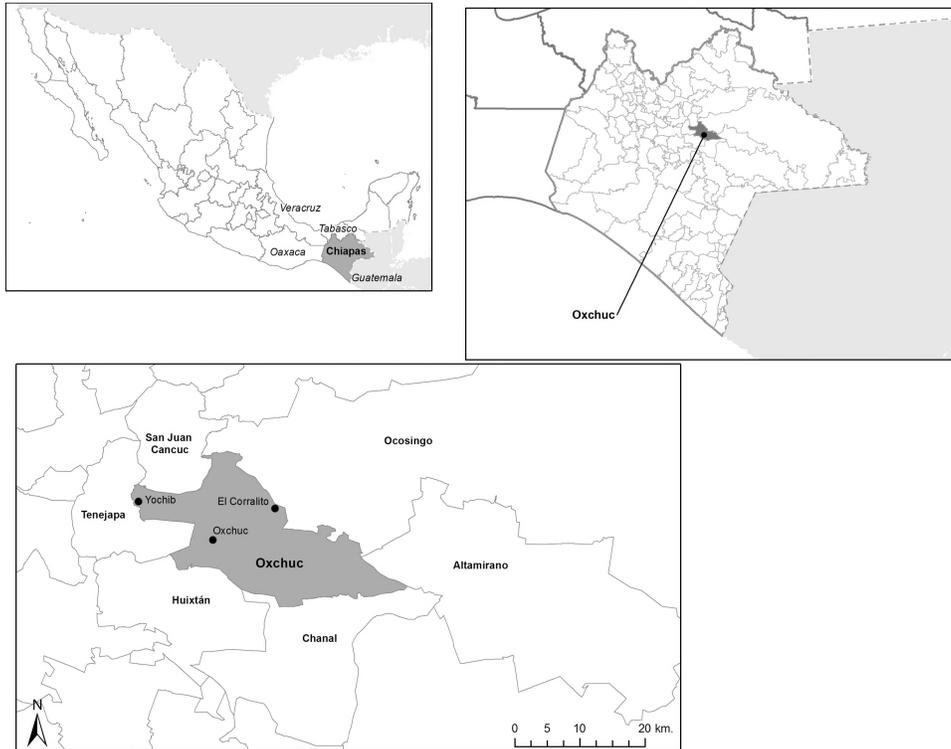
De Tsontelah'a fuimos tres: María López, Catalina Gómez Méndez y yo . Tres de la independencia, en total éramos 9 de Chiapas. Parece que habían dos de la Selva pero no recuerdo bien. Allá en el internado no nos llamaban por nuestro nombre sino por el lugar de donde veníamos. Habían muchachas de Michoacán, Oaxaca, Hidalgo. Para el sexto grado, como ya se había fundado el internado de Zinacantán, querían que termináramos el sexto grado pero lo profesores de ahí dijeron que mejor termináramos en Tlaxcala. Regresando en Chiapas, sólo descansamos unos días luego nos llamaron para unos cursos para ser promotoras. Recibimos tres meses de curso y salimos a trabajar. Yo salí el primero de febrero de 1969.

Nosotras fuimos el segundo grupo de mujeres que se fue a estudiar a Tlaxcala. En el primero creo que estaba Agustina Gómez Sántiz, Manuela Gómez Méndez, Rosa López Carcoma, Rosa es mi mera paisana.

Cuando llegamos a Tlaxcala nos dieron cuarto y comida pero si nos costó para adaptarnos porque nosotros estábamos acostumbrados a la vida de campesinos y al llegar al internado tuvimos que comer cosas que no conocíamos. Tuvimos que adaptarnos, de hecho se sufrió, porque como yo, era pobre pues mi papá, no teníamos nada, descalza andábamos, llevé una chanclita para un año. Además nos prohibieron usar la enagua, nuestra ropa de Oxchuc, nos compraron ropa de tela sencilla. Donde yo crecí era clima templado y a donde fuimos, así no más quedaba la Malinche, el Popocatepetl, el internado quedaba en medio de volcanes, en la madrugada nos levantaban para recoger la basura y yo sin zapatos. Nada más me encogía para calentarme un poquito. Sí, se sufrió. También nos prohibieron hablar tseltal. Pero yo aguanté porque a algunas no les gustó.

Aguante porque era muy triste mi vida. Sobrevivíamos de puro maíz y frijol y a veces ni eso había. Lo que ayudaba era las hoyas de barro que fabricaba mi mama, esas hoyitas los cambiaba por chile, maíz o frijol o cuando encontrábamos mazorcas no iba bien porque llegando a la casa, desgranábamos una o dos y hacíamos atole. O la maza lo mezclábamos con plátano verde para que aumentara pues la comida.

Mi papá tenía tierras pero no producía. Hasta ya después supimos que el clima era bueno para el café pero, en el tiempo que yo crecí, nadie tenía café. El maíz y el frijolito era lo que producíamos. Después de que llegó el café la gente comenzó a andar bien calzados, bien vestidos. Bueno, los que saben administrar el dinero.

Mapas y cuadros

Mapa 3: Yochib y El Corralito en la geografía municipal

Cuadro 1
Localidades en Oxchuc de 1940-1961

Número	Localidad	N: Nombrado				
		DGE 1940	OC-STI 1947	DGE 1950	DGE 1960	CCITT 1961
1	Oxchuc	N	N	N	N	N
2	Ajila			N		
3	Bajchen			N		
4	Bojochac		N			
5	Buena Vista				N	N
6	Bulus			N	N	
7	Bumilh´a				N	N
8	Cacnabil			N		
9	Cansalumil		N			
10	Catalteal		N	N		
11	Chacamuc				N	N
12	Chaonil	N	N	N	N	N
13	Chamelh´a		N			
14	Ch´enchahuc		N			N
15	Chictal			N	N	N
16	Chicpomilh´a		N		N	N
17	Chilh´a		N			
18	Chitamaltic			N		
19	Cholol			N	N	N
20	Chulna				N	N
21	Corralito El	N	N	N	N	N
22	Culajte			N		
23	Cruz ton		N		N	N
24	Guadalupe Bac ha (rancho)			N	N	N
25	Horno huitz			N		
26	Ichav´o		N			
27	Jamcok				N	N
28	Jiton		N	N		
29	Jovilh´a		N			
30	Jovilton		N	N	N	N
31	Jovinteal			N		
32	Kistolh´a		N		N	N
33	Laguna		N			
34	Lejlenchij	N	N	N	N	N
35	Mash	N	N	N		N
36	Media Luna		N	N		N
37	Mesbilh´a	N	N	N	N	N
38	Nachoj			N		
39	Najolab			N		
40	Najos			N		
41	Namun		N	N		
42	Navil	N	N	N	N	N
43	El Niz (col. Agrícola)	N		N	N	N
44	Pacbilna	N	N	N	N	N
45	Pan			N		
46	Patail			N		
57	Pateticaja		N			
48	Pashtontiha				N	N
49	Pecmastic		N			
50	Pilal ch´en		N	N		
51	Pojil		N			
52	Porvenir de Dolores (rancho)			N		
53	Puilh´a		N		N	N

54	Puy		N			
55	Puj			N		
56	Quisis			N		
57	Quisiste			N		
58	Rancho el Cura		N		N	N
59	Saquil chen			N		
56	San Geronimo		N			
57	Tajpa		N	N		
58	Temhas			N		
59	Tiaquil		N	N		
60	Tolbilh'a				N	N
61	Tusahkillh'a				N	N
62	Tzajalh'en	N	N	N		
63	Tzay	N		N	N	N
67	Tzontealh'a		N		N	N
68	Tzopilh'a	N	N		N	N
69	Tzuib			N		
70	Tzutilh'a		N	N		
71	Tzunun	N		N	N	N
72	Ulubil		N	N		
73	Yalcotz			N		
74	Yalokil		N			
75	Yalchitam		N			
76	Yashanal		N	N		N
77	Yashchuc		N			
78	Yavenchistic			N		
79	Yaxnichil		N			
80	Yealajay		N			
81	Ycalajau			N		
82	Ychaboc		N			
83	Yocmutilh'a			N	N	
84	Yochib		N	N	N	N
85	Zametal			N		
86	Zuit		N			
Total		13	48	52	32	34

Fuentes: Relación de cuadrillas para las fincas de la Oficina de Contratación del Sindicato de Trabajadores Indígenas DPI, 1947; *Séptimo Censo General de Población*, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, Estado de Chiapas, 1950; *VIII Censo General de población de los Estados Unidos Mexicanos*, Secretaría de Industria y comercio, Dirección General de Estadística, 1960, México, DF, 1963 p. 40; Censo de 1961. 34 parajes del municipio de Oxchuc y de Huixtan. Centro Coordinador Tseltal Tsotsil. Sin clasificación.

* Inspirado en el cuadro presentado por Laurent Corbeil Corbeil, Laurent, *Intégration nationale et éducation au Mexique. L'Institut National Indigénista dans la municipalité d'Oxchuc, Chiapas, 1951-1971*, tesis de maestría, Montreal, Universidad de Montreal, 2006.

Cuadro II									
Trabajadores contratados a través de las Oficina de Contrataciones, 1937-1943, 1947 y 1949									
Año Municipio	1937	1938	1939	1940	1941	1942	1943	1947	1949
Oxchuc	1 689	970	660	62	123	517	810	284	388

Fuente: Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, p 124 y AHDASCPI.

Cuadro III						
Los 10 municipios con mayor población protestante en 1960						
	Municipio	Pob. total	Pob. Protestante	Número localidades	Extención terri. Km2	Den. H. Km2
1	Oxchuc	12 579	4 368	32	72.00	174.70
2	Tumbala	13 963	3 205	99	705.50	19.79
3	Tapachula	85 064	3 089	279	857.00	99.25
4	Salto de agua	15 831	2 839	104	1 289.20	12.27
5	Tecpatan	7 689	2 822	67	770.10	9.93
6	Ocosingo	19 800	1 760	358	10 691.60	1.85
7	Villa Flores	30 443	1 676	352	1 232.10	24.70
8	Motozintla	23 246	1 404	133	782.50	29.70
9	Ostuacan	8 280	1 337	81	945.40	8.74
10	Yajalón	12 514	1 199	175	109.30	114.49

Fuente: VIII Censo General de Población, 1960, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística. Cuadro 15: Credo religioso, VIII, censo, pp. 391-396, pp. 51-173, pp. 25-27, México, DF, 1963

Cuadro IV							
Población económicamente activa, por posición en la ocupación y rama de actividad, de 8 años edad para adelante							
	Suma	Agricultura, Ganadería, Silvicultura Caza y pesc	Industria	Comercio*	Trasporte	Servicios	Actividad Insuficientemente Especificada
Oxchuc	3 624	3 569	27			28	
Tecpatan	2 223	2 085	27	41	1	68	1
Ostuacan	3 200	2 949	55	61	1	84	50
Yajalon	3 743	3 059	171	150	41	279	25
Tumbala	4 080	3 900	31	53	3	92	1
Salto de agua	4 839	4 238	164	156	29	239	13
Ocosingo	5 877	5 539	113	62	10	131	22
Motozintla	7 403	6 579	211	222	14	291	18
Villa Flores	9 410	8 076	469	342	95	398	30
Tapachula	3 0883	17 127	4 347	3 274	1 016	4 724	395

Fuente: VIII Censo General de Población, 1960, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística. Cuadro 15: Credo religioso, VIII, censo, pp. 551-680, México, DF, 1963

* La rama Industria engloba: Extractivas, de transformación, construcción y electricidad, gas, etc.

Cuadro V: Creación de ermitas católicas en Oxchuc de 1952-1971		
	Paraje	Año
1	Nabil	1952
2	Mesbil h'a	
3	Yochib	1953
4	Tsopilh'a	
5	Nabiltaph'a	
6	Rancho del Cura	
7	Colonia el Niz	
8	Pak'bilna	1954
9	Kuruston	
10	Tz'ay	
11	Tzontealh'a	
12	Jatateal	
13	Puj	1955
14	Tejk'abalch'en	
15	T'olbilh'a	
16	Bumilh'a	
17	Xoix mal	
18	Benito Juarez	
19	Kanoilh'a	
20	Tuxalkilh'a	1956
21	Puilh'a	
22	El Retiro	1961
23	Tz'ajk'ubilja'	1971
24	Zona Urbana	

Fuente: Historia sobre el inicio del cristianismo en el paraje Nabil, recopilación de Joaquín Sántiz *Werkis*, SnailmTs'ibjometik, Oxchuc, Chiapas, sin fecha.

Plan de estudios		
I.- Idioma español		
II.- Historia de México		
III.- Geografía de México		
IV.- Problemas de México	Indígena	Agrario
	Salubridad	Alimentación Hogar Indumentaria Higiene y salubridad Desalfabetización
	Educativo	
V.- Plan sexenal y tendencias de la actual administración		
VI.- Economía rural:	Tierras Aguas Cultivo Fuerza hidráulica Materias primas Reforestación Ganados y animales domésticos Conservación alimenticia	
Fuente: AHUAER-UNAM, microfilm rollo 19-1 (2) imagen 0035		