

**Voces levantadas que transformaron el vivir rural
de Oxchuc, Chiapas (1936-1986)**

**Raised Voices that Transformed Rural Life
in Oxchuc, Chiapas (1936-1986)**

ABRAHAM SÁNTIZ GÓMEZ

Universidad Autónoma Chapingo, Sede San Cristóbal de Las Casas

MANUEL ROBERTO PARRA VÁZQUEZ

El Colegio de la Frontera Sur

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

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

ABSTRACT: This research intends to show how the Oxchuc people have developed collective actions, which have positioned the municipality at local, regional and national levels. The use of a field diary facilitated the collection of Tselal categories such as the *syantesel jkuxlejaltik*, which provided meaning to the collective actions of the Tselal rural life. The oral history methodology allowed the analysis of changes occurred from 1936 to 1986 in aspects concerning the social relations with nature, conflicting links between old and young people, gaps emerged from Presbyterianism, teachers who struggle for political power, land conflict, and migration due to overpopulation in the region and interactive relations in the market since coffee production started. The results show a Tselal community undergoing a dynamic culture liberated from colonial ruling and benefited from the opportunities of a social and cultural change creating power relations in a globalized world.

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

RECEPCIÓN: 30 de marzo de 2017.
ACEPTACIÓN: 26 de mayo de 2017.
DOI: 10.19130/iifl.ecm.2018.52.900.

Introducción

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

Para orientar la investigación nos preguntamos ¿cómo los *ts'umbaletik* (linajes) actuaron en el proceso de transformación del vivir rural de 1936 a 1986, en un contexto de intrincadas relaciones de poder, para aceptar cambios y a su vez modificar a un conjunto de instituciones significativas: minifundismo, presbiterianismo, educación escolarizada y formas del gobierno local? Para ello tomamos como unidad de estudio al *ts'umbal* (linaje), categoría tseltal que proviene del término *ts'un* (“sembrar”) y *ts'unub* (“semilla”); las expresiones de *jts'umbal* (“mi semilla”) y *sts'umbal* (“su semilla”) permiten comprender al *ts'umbal* como la semilla, origen o raíz de un grupo de personas que conforman varias unidades domésticas y que comparten una identidad para diferenciarse de otros *ts'umbaletik*.

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

Los principales consejeros de los *ts'umbaletik* son reconocidos por sus experiencias, conocimientos, actitudes, servicios y relaciones colectivas, no son figuras o resultados del sistema de gobierno colonial como argumenta Viqueira (2002: 55). Un consejero es una persona que tiene sabiduría, servicio y comportamiento aprobado por los demás para mostrar el ejemplo a seguir

en el vivir colectivo. Un *ts'umbal* incluye varias unidades familiares o grupos domésticos patrilineales que tienen sus propias casas con espacios de *ti'k'aal* (“lugar de fuego”), *waebalna* (“dormitorio”), *pus* (“temascal”), *amak'* (“patio”), *patna* (“traspatio”), *snail ixim* (“casa de maíz”) y *skoral mut* (“corral de gallinas”). Estas casas están establecidas alrededor de la casa del consejero principal del *ts'umbal*, conectadas con veredas entretejidas. Las unidades familiares acostumbran deliberar para tomar diversas decisiones y acciones en conjunto, además velan por la unidad del *ts'umbal*.

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

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

Esta acción necesita de la estructura social, que se define como una ordenación de personas con relaciones institucionalmente controladas y definidas, tales como las relaciones de rey y súbdito, o la de marido y mujer, entendiendo la institución como la norma establecida de conducta y reconocida como tal por un grupo social distinguible (Radcliffe-Brown, 1986: 20). En la estructura social el poder mayor es el que orienta las acciones, por ejemplo, el centro regional del Instituto Nacional Indigenista¹ en los años cincuenta funcionó en Oxchuc por la acción de los jóvenes y la aceptación de la alfabetización y castellanización, pero

¹ En adelante INI.

fue orientada por la política de integración nacional de los grupos étnicos de México (Aguirre, 1976: 38).

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

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

Con este enfoque teórico se analiza el proceso de transformación del vivir rural de los oxchuquenses² desde las *jach'em k'opetik* (“voces levantadas”), como discursos colectivos que generan relaciones conflictivas y pueden ser explicadas con otras categorías tseltales, como *wik'ix jsitik* (“ya abrimos nuestros ojos”), que se refiere a la capacidad de la lectoescritura y la apertura del entendimiento de un niño para evitar los engaños que provienen de los agentes externos; *julix jch'uletik* (“ya llegó a nuestros espíritus”) como la capacidad del discernimiento por medio de la transmisión, adquisición y socialización de los saberes, experiencias y prácticas cotidianas, y *k'otix ta jko't'antik* (“ya llegó a nuestros corazones”) como una forma de sentir con el corazón el verdadero significado del vivir.

Tales categorías tseltales explican cambios políticos, educativos, religiosos y económicos que forjaron nuevas capacidades, instituciones y habilidades para transformar las relaciones sociales. Ellas hacen que la transformación del vivir rural sea un proceso generativo y constructivo. Los agentes sociales se construyen y se transforman en la historia y adquieren agencia y *habitus* (Bourdieu, 2002: 107; Bourdieu y Wacquant, 2005: 204).

² Comúnmente el gentilicio de Oxchuc es conocido como oxchuqueros, sin embargo, para cuestiones de trabajo académico he decidido utilizar el término oxchuquenses.

La historia oral permitió distinguir cuatro periodos: de la dominación a la liberación del alma en 1936-1942, la llegada del presbiterianismo con el Instituto Lingüística de Verano³ y el impulso de la educación escolarizada por el INI en 1943-1952, el remplazo del poder de los finqueros por el de los profesores en 1953-1968 y la transformación de los milperos a cafecultores de 1969-1986.

Esta periodización se consideró adecuada para analizar el proceso de transformación del vivir rural de Oxchuc, ya que está caracterizada por la creación de diversos campos o espacios de poder donde se formaron nuevos agentes sociales que “levantaron sus voces” para transformar el vivir rural. El análisis se organizó por subtemas para una mejor comprensión sobre la transformación de cada campo de relación social. En el apartado de las interrelaciones entre la tierra, la naturaleza y las personas se analizó la visión tseltal de la naturaleza, los seres espirituales y el *ts'umbal*. En las relaciones entre ancianos y jóvenes se estudió el cambio de relaciones de poder en el *ts'umbal* y con los actores externos. En los cambios generados por el presbiterianismo se identificaron los efectos de nuevas normas, capacidades, mentalidades e interacciones sociales promovidas por el Estado. En las relaciones con el gobierno municipal y los profesores bilingües se analizó la conformación de nuevos grupos de poder que se convirtieron en intermediarios del Estado. En la sección del crecimiento poblacional y las disputas por la tierra se mostraron los conflictos entre los *ts'umbaletik* (“linajes”) y el minifundismo. Finalmente, en las relaciones con el mercado desde el cafetal se muestra cómo las unidades familiares fueron absorbidas por las normas del mercado y los poderes de los actores externos.

Relaciones sociales con la tierra y naturaleza

El municipio de Oxchuc se caracteriza por tener tierras con pendientes y serranías muy pronunciadas donde predomina el sustrato calizo y las geoformas cársticas con suelos de tipo cambisol, litosol y rendzina (Ramos *et al.*, 2016: 279); se conforman por rocas, cimas, cavernas, cuevas y cerros donde se filtra el agua y por ello no existen ríos o lagos en el municipio, pero hay manantiales y pozos que fueron nombrados en tseltal y que se convirtieron en nombres de parajes, como *Tzontealja'* (agua de árbol con juncia), *Tz'ay* (“zanja con agua”), *Tzajalok'och* (“pozo de piedra roja”), entre otros.⁴ Se cree que en dichas geoformas habitan seres espirituales relacionados con la naturaleza, el hombre y el cosmos. Los ancianos consideran viva la tierra y las montañas, creencia que ha sido el fundamento del arraigo y pertenencia territorial de los tseltales de Oxchuc. En este

³ En adelante ILV.

⁴ Este municipio se ubica en la región fisiográfica conocida como los Altos de Chiapas, entre las ciudades de San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo. En 2015 contaba con 46,516 habitantes, hablantes de lengua tseltal de la familia maya.

sentido, cada *ts'umbal* ha apropiado su territorio, pero también cada territorio ha sido apropiado por tales seres espirituales. Tal cosmovisión da significado profundo al *ts'umbal*.

La relación con la tierra o naturaleza se construye desde el nacimiento de las personas. La placenta de un recién nacido se entierra y el cordón umbilical se deja colgado de un árbol para que el niño crezca juntamente con él. Un consejero del *ts'umbal* Akux dice: “aquí se cortó el ombligo de mi papá y por eso nos pertenece la tierra, somos de esta tierra y luchamos por ella”.⁵

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

cuando mueren los hijos o existen mucha enfermedad en una familia se cree que es por la mala relación con la tierra (naturaleza) que es habitada por los malos espíritus como los *pukujetik* (demonios) y por eso hay familias que cambian de residencia.⁶

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

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

estamos sembrados en la tierra como el maíz y hay diferentes tipos de semillas, *ay sts'umbal yixim k'ankuk* (hay semilla de maíz de Cancuc), *ay ts'umbal sakwa ixim* (hay semilla de maíz blanco), *ay sts'umbal k'anal ixim* (hay semilla de maíz amarillito), *ay sts'umbal ik'wa ixim* (hay semilla de maíz negro) y se siembran en diferentes temporadas y lugares.⁷

El *ts'umbal* de un grupo de personas tiene su *slejlemal* (“lugar de arraigo”) donde están enraizados y sembrados los hijos. Es importante explicar que el término *slejlemal* proviene de *slejlem*, que se refiere al espacio apropiado por un grupo de seres vivos; por ejemplo, *slejlem-chijetik* es el territorio apropiado por los venados, pero a la vez es apropiador de los espíritus de la naturaleza y del *lum k'inat* (“territorio”). Este territorio generalmente se establece en la punta de un cerro alto, redondo y montañoso, y cuando se abandona pierde sentido la vida conectada a la tierra y naturaleza.⁸ El *slejlemal* es el lugar donde están sembrado, “derramado” y arraigado un grupo de personas, se puede decir que es la “territorialidad” del *ts'umbal*.

⁵ Para el registro de las entrevistas se utilizó un diario de campo y se realizaron en lengua *tseial*, en las casas y comunidades de los entrevistados. Diario de campo, 1° de julio de 2016.

⁶ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

⁷ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

⁸ Diario de campo, 3 de abril de 2015.

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

Los espíritus vigilan la tierra en la que habitan. Existe el temor de que si no se respetan puede suceder algo malo a las personas, animales domésticos y cultivos, ya que estos espíritus tienen *ajwaliletik* (“gobernadores”), que son los dueños de la tierra donde está “sembrado” un grupo de personas. Esta creencia se ha debilitado por la nueva noción de *Kajwaltik* (“Dios”) omnipotente que habita en los cielos y creador de todas las cosas. Sin embargo, estas dos nociones coexisten y generan tensiones en el vivir rural de los tseltales. Un presbiteriano del *ts'umbal* Expin dice:

cuando empiezan a predicar la palabra de Dios todos estamos quietos y en silencio. No debemos divagar nuestra mente, nuestro corazón debe estar concentrado en el *Kajwaltik*, porque tenemos que respetar el dueño de nuestro espíritu y nuestra vida es como una flor que es muy delicada y necesita ser cuidada y cultivada por un ser supremo.⁹

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

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

⁹ Diario de campo, 29 de julio de 2016.

Relación entre ancianos y jóvenes

El *ich'el ta muk'* (“reconocimiento de la grandeza de una persona”) que cimienta el respeto y la dignidad de la persona¹⁰ se ha utilizado para establecer la relación jerárquica entre ancianos y jóvenes. En términos occidentales el *ich'el ta muk'* se ha traducido como el “respeto”, pero para los tseltales de Oxchuc tiene un sentido profundo, ha servido para que los ancianos sean reconocidos como servidores, consejeros, cuidadores y guiadores en el proceso de *kuxinel* (“vivir”) de un *ts'umbal*; implica reconocer y apreciar los saberes, comportamientos, experiencias y aprendizajes de los ancianos; permite tener dignidad a las personas mayores; admite que los jóvenes sean considerados como *chi'eletik* (“los que están en crecimiento”) en los saberes, experiencias y aprendizajes de la vida. La cuestión es, ¿qué pasa cuando el *ich'el ta muk'* es manipulado para establecer un control jerárquico y se emplea para dominar el grupo débil?

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

el mostrar respeto a los ancianos significaba no gritar, no silbar y no sonar machete en la noche porque para los ancianos significaba *tuybael* (“altanería”). El consejo era respetar siempre a nuestros mayores. Si un joven ve venir en el camino un anciano, el que da el paso es el joven y no el anciano y se debe hablar amablemente. El joven que no hacía esto se moría por enfermedad extraña porque los ancianos tenían *lab* (“nagual”).¹¹

En 1938 los ancianos con naguales más fuertes (los que provocan rayos y truenos) eran quienes podían ocupar el cargo religioso más alto, ya que el nagual les daba el poder para hacer el bien o el mal (Page, 2008: 20). El Consejo Tribal de los ancianos tenía más autoridad y poder, el presidente municipal siempre pedía opinión a este consejo (Villa Rojas, 1990: 28; Siverts, 1976; Esponda, 1993: 192). Tal gerontocracia (gobierno de los ancianos) generó conflictos entre ancianos, adultos y jóvenes, ya que muchos ancianos abusaron de este poder y practicaron la *sbik'tal ot'an* (“envidia”). Un anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna dice:

Cuando era niño la gente no salía al mercado porque tenía miedo de los *ch'uy k'aletik* y *kornaletik* (ancianos con cargos religiosos y naguales), si los ancianos nos ven arreglado con ropa buena y si saben que tenemos milpa y maíz, nos identificaban para hacer servicios como *kaptan* (un cargo religioso menor). No se podía vestirse bien y demostrar riqueza porque había mucha *bik'tal ot'an* (“envidia”).¹²

¹⁰ El *ich'el ta muk'* se traduce como “recibir algo grandemente con fuerza”, para los tseltales los seres humanos son desiguales en un sentido fuerte y jerárquico.

¹¹ Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

¹² Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

Una persona no podía mostrar cambios porque los ancianos decían: *yame stuysba* (“se cree mucho”), de ahí venía la envidia, la brujería, la enfermedad y la muerte. Los naguales eran considerados como los espíritus que daban poderes a los ancianos, quienes podían comunicarse con seres que vivían en las cuevas y montañas y se heredaban entre los miembros del *ts’umbal*.¹³ El nagual es el alma-espíritu de los ancianos que tenía relación con el *pukuj* (“demonio”) para infundir miedo y ganar autoridad. Pero también muchos ancianos con nagual han sido asesinados y por temor ya no se muestran (Pitarch, 2011: 165; Page, 2008: 38).

De acuerdo con las historias orales, había ancianos con nagual que mataban a los niños porque no querían que ocuparan sus tierras. En cambio, dejaban crecer a las niñas ya que no les dan herencia de tierra. Si era tanta la maldad que hacía un anciano se moría por sus mismos actos, además había una lucha entre los ancianos *ts’ilaywanejetik* (“brujos”) y *kananetik* (“cuidadores”).¹⁴ Los ancianos cuidadores del cuerpo y alma poseían fuego (“como nagual”) en sus corazones y reflejaban radiantemente la bondad.

Los ancianos conocidos como *tak’uywanejetik* son los consejeros y se caracterizan por ser respetuosos, orientadores y buscadores de acuerdos para el bien común de un *ts’umbal*. El principio de *ya tabeyba kot’antik* (“ajuste de nuestros corazones”) era el más importante para construir los acuerdos y tomar las decisiones colectivas de un *ts’umbal*.¹⁵ Un consejero del *ts’umbal* Akino dice: “los consejos como *pek’el mexa awak’aba* (“sé humilde”) y *tsajtayaba* (“sé cuidadoso”) son normas que los ancianos establecieron para estar bien con los demás”.¹⁶ Los ancianos cuidadores, consejeros y pulseadores (los que toman el pulso de la sangre de la mano) eran los más respetados. Cuando se enfermaba un integrante de la familia se iba a visitar al *pik k’abil* (“pulseador”). Se llevaba el *trawu* (“aguardiente”) y se servían dos vasos, uno para que el pulseador pueda empezar a platicar y otro que se colocaba debajo de la mesa para que estén a favor los seres espirituales con quienes se relacionaba el pulseador; hincada la persona se le preguntaba sobre sus acciones erradas; si la persona era encontrada culpable recibía fuetazos para alcanzar el perdón, liberación y sanación de su alma y cuerpo.¹⁷

El poder influyente de los ancianos con naguales permaneció fuerte hasta 1950, después de este año los jóvenes empezaron a adquirir otras habilidades en los ‘campos’ religioso y educativo por medio de las cuales adquirieron poder.¹⁸

¹³ Diario de campo, 7 de octubre de 2015.

¹⁴ Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

¹⁵ Diario de campo, 30 de noviembre de 2015.

¹⁶ Diario de campo, 7 de octubre de 2015.

¹⁷ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

¹⁸ En el periodo del cardenismo, de 1934 a 1940, se impulsaron “las políticas civilizatorias” en México; en Oxchuc empezaron a surtir efecto hasta 1942 con la llegada del presbiterianismo en Yochib, impulsado por las misioneras Mariana Slocum (lingüista) y Florencia Gerdel (enfermera) del Instituto Lingüística de Verano (ILV). El presbiterianismo empezó a tener mayor impacto en 1949 cuando las misioneras se establecieron en la comunidad El Corralito donde se construyó el templo central con el apoyo de los primeros creyentes, este culto floreció en los años cincuenta (Guzmán, 2012: 91).

Además empezaron a cambiar las normas de relación social para dificultar la participación de los ancianos. De acuerdo con la historia oral, los ancianos consejeros de los *ts'umbaletik* coinciden en que, a mediados de los años sesenta, el *bankilal* (“hermano mayor”) del *ts'umbal*, aprovechando su poder, se deshacía de tierras a cambio de unas cuantas jícaras de *trawu* (“aguardiente”), acción que fue rechazada por los *kananetik* (“cuidadores”), *tak'uywanejetik* (“consejeros”) y *ch'ieletik* (“jóvenes”) de cada *ts'umbal*.¹⁹

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

el 8 de febrero de 1964 entró un tal Akux (“señor Ajo”) en nuestra tierra porque el *bankilal* (“hermano mayor”) Tomás intercambió una parte de nuestra tierra por *trawu*, pero lo corrimos este señor Akux en 22 de octubre de 1969. Fuimos varias veces a Oxchuc [cabecera municipal] para hablar con las autoridades de Bienes Comunales, hasta que se devolvió la tierra, pero ya nos costó dinero. Por eso esta tierra le llamamos *mambil k'inal* (“tierra comprada”), aunque de por sí era nuestra *mak'en k'inal* (“tierra ocupada”).²⁰

Estas acciones de los ancianos se debilitaron por la introducción de nuevas normas del gobierno civil. De acuerdo con Burguete (2001: 9) y Camaras (2015: 59), en el sistema de cargos religiosos el *k'atinab* era el cargo más alto y para llegar a él se necesita cumplir ciertas reglas y habilidades: ser anciano, ser brujo para vencer a las fuerzas del mal, infundir un gran temor para lograr obediencia, saber hacer el bien y el mal, ser buen “pulseador”, tener altas dotes morales e inclinación religiosa, aparte de palabra fácil y persuasiva. Sin embargo, a finales de los años sesenta se debilitó el poder de los ancianos. El último *k'atinab* de Oxchuc estuvo en el año 1971, después ya no había ancianos que cumplieran con las características para ocupar este cargo.²¹

Aunque permaneció el cargo de *ch'uy k'aal*, ya no era igual que antes (Camaras, 2015: 58), porque los ancianos que llegaban a ser *ch'uy k'aal* debían brillar como el sol y eran los ejemplos del pueblo para hacer el bien. Los ocho *ch'uy k'aaleetik* daban consejos al presidente municipal para gobernar bien el pueblo y no eran manipulados por dinero o políticas partidistas, además eran los encargados de elegir a los servidores públicos del municipio.²²

En 1983 los *ch'uy k'aaleetik* dejaron de participar en la elección de las autoridades municipales, ya que en ese año los presidentes municipales comenzaron a

¹⁹ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

²⁰ Diario de campo, 15 de septiembre de 2016.

²¹ Alfonso Villa Rojas (1990: 28, 29), quien era el director del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI en 1955, describió detalladamente este sistema de cargos: *k'atnab* es el jefe supremo de los dos calpules o barrios imaginados religiosamente; un *okil-k'abil*, el ayudante del *k'atnab*; cuatro *ch'uy k'aaleetik* como funcionarios religiosos; dos *ts'unubiletik*, que son grandes “pulseadores” y tenían la función de “sembrar la vida del pueblo”; un alcalde que usa bastón de mando; y dos *kornaletik* que también usan bastón de mando; cuatro *extuletik*, llamados también regidores.

²² Diario de campo, 1° de junio de 2016.

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

Cambios generados por el presbiterianismo

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

hubo una vez que los *ch'uy k'aaletik* (ancianos con cargos religiosos) dijeron: ¿por qué nuestra gente se va con esa creencia [presbiteriana]? El pueblo está dejando de creer a nuestro patrono santo Tomás. Mejor lo vamos a reunir los ancianos presbiterianos y el pastor Francisco Ni'mail (punta de chilacayote) de la iglesia de Corralito. Cuando ya estaban reunidos los *ch'uy k'aaletik* dijeron: el motivo de nuestra reunión es para informales que vamos a empezar un trabajo duro para reconstruir el templo de nuestro patrono santo Tomás y queremos que vengan todos sus seguidores para que trabajen con nosotros. El pastor Francisco contestó: respetables ancianos *ch'uy k'aaletik* nuestra respuesta es que si voy a venir con mi gente que ya cree en un Dios que está en los cielos, este templo será derrumbado por completo, convertido en un templo presbiteriano para que sea nuestra iglesia central de Oxchuc, los imágenes que está adentro serán destruidos porque dice en la biblia que solamente existe un solo Dios. Los *ch'uy k'aaletik* se molestaron mucho y desde ahí acordaron que siguieran caminos diferentes de acuerdo a sus creencias y así tomó fuerza los presbiterianos.²³

²³ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

Los jóvenes dicen que este cambio de creencia vino a dar libertad, seguridad, tranquilidad, bienestar y cambio de vivir. En la opinión de un joven presbiteriano, la *sk'op Kajwaltik* ("palabra de Dios") modificó la vida de las personas y familias porque el cambio de creencia se demuestra en las buenas obras, por ejemplo, si a alguien le falta alimento es mejor regalarle algo para que no pase hambre, al que está triste hay que consolarlo, los jóvenes deben cuidar a sus padres porque gracias a ellos tienen vida. La palabra de Dios dice que hay que visitar y ayudar a los que sufren de hambre y de enfermedad.²⁴ Tal parece que el cambio de creencia no promovió la individualización, sino que vino a establecer nuevos principios de vida familiar.

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

cambió nuestra vida cuando llegó la palabra de Dios. Los jóvenes empezaron a estudiar, después el consejo de los ancianos empezó a ser sustituido por el consejo de la biblia. Los jóvenes empezaron a gritar, silbar y cantar en la noche y nada pasaba, pero creo que también los jóvenes exageraron un poco, ya no mostraban respeto a los ancianos, hasta son los ancianos quienes se hacen a un lado para dar el paso a los jóvenes. Los ancianos dicen: *mayukix ich'el ta muk'* ("ya no hay reconocimiento de la grandeza de la persona").²⁵

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

en la iglesia el pastor y los ancianos [con cargos en el presbiterianismo] nos dicen que debemos casarnos en el civil [registro civil] porque el estar en unión libre es pecado delante de Dios, luego debemos bautizarnos en la iglesia para que seamos verdaderos miembros de la iglesia y realmente ser hijos de Dios. Hay personas que ven bien estas ideas pero hay otras que no lo aceptan porque lo sienten como una obligación y no es algo que nace de la fe. Se dice también que es difícil que los jóvenes se bautizan porque no han llegado a conocer bien la vida y no tienen la experiencia para hacer el bien.²⁶

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

había un señor pulseador que se enfermó, los ancianos y el pastor presbiteriano fueron a visitar en su casa para su sanación. Ahí le preguntaron si era cierto que los pulseadores se comunican con el pulso de la sangre. El anciano declaró que no

²⁴ Diario de campo, 31 de octubre de 2015.

²⁵ Diario de campo, 22 de agosto de 2016.

²⁶ Diario de campo, 23 de julio de 2016.

es cierto sino que son las experiencias que tienen para platicar con los enfermos y dijo también que las personas enfermas obligaban a declarar sus culpas para tener más *trawu* (aguardiente).²⁷

El campo religioso impulsado por la Iglesia Presbiteriana estableció nuevas normas de relación social, por ejemplo, cortar la herencia de los naguales, no tomar aguardiente, leer la Biblia, respetar y orar por el gobierno, entre otros, que cambiaron el *habitus* (capacidad generativa inscrita en el sistema de posiciones) y por tanto, las relaciones sociales, ya que la acción colectiva de los presbiterianos se reorientó en la búsqueda de mayor bienestar, seguridad y apertura social.²⁸ El anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna dice: “los que ya creemos a un Kuxul Yos (“Dios Vivo”) que está en los cielos ya no creemos en los naguales y buscamos el amor entre nosotros para evitar los sufrimientos y enfermedades”.²⁹ Otro consejero y cuidador del *ts'umbal* K'ujul dice: “no es bueno envidiarnos entre nosotros, no debemos hacer a otros lo que nos duele en el corazón, debemos buscar la tranquilidad entre nosotros para que no sea necesario acudir a un juez”.³⁰ El presbiterianismo generó la voluntad de mejorar y avanzar espiritual y materialmente.

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

Los tseltales de Oxchuc buscaron una relación amena entre la creencia católica tradicional y la presbiteriana. A principios de 1960 el libro sagrado de Oxchuc, conocido como *kajwaltik* (nuestro señor),³¹ tuvo un «compañero» y se trataba de

²⁷ Diario de campo, 29 de noviembre de 2015.

²⁸ La aceptación del presbiterianismo en Oxchuc fue tal que a mediados de los años cincuenta la mitad de los habitantes del municipio ya se había convertido a esa creencia (Guzmán, 2012: 58).

²⁹ Diario de campo, 27 de noviembre de 2015.

³⁰ Diario de campo, 23 de julio de 2016.

³¹ Este libro contiene las ordenanzas de la Colonia de 1674. Se recomienda revisar el texto de Víctor Manuel Esponda Jimeno (1993: 194-201).

una Biblia que fue obsequiada a los *ch'uy kvaletik* por un pastor presbiteriano, pero que el sacerdote católico que visitaba la parroquia de Oxchuc confiscó a dicho “compañero” (Esponda, 1993: 188, 189). La Iglesia Católica y la Presbiteriana impulsaron acciones de cambio por medio de la participación de los jóvenes para transformar la estructura del poder local, aunque las diferencias en sus principios y credos no han generado enfrentamientos y violencia lamentables en Oxchuc.

Las labores de las misioneras presbiterianas consistían en enseñar a leer, escribir, contar, hablar en español, leer y traducir la Biblia de español a tselal, cuidar la salud por medio de la higiene personal y medicinas alópatas, y asear el hogar. A mediados de la década de 1960 los frutos importantes del presbiterianismo fueron la Biblia traducida a la lengua tselal, el himnario en tselal, documentos que sirvieron en la educación primaria conocidos como “cartillas”, establecimiento de *snail poxiletik* (“casas de salud”), formación de *poxtaywanejetik* (“enfermeros”), *cholk'opetik* (“predicadores”) y pastores que realizaban la evangelización en lengua tselal y la enseñanza de técnicas de manejo y cuidado de la tierra para producir alimentos.³²

De 1975 a 1985 aumentaron los seguidores del presbiterianismo, gracias a la labor de los pastores, ancianos, diáconos y predicadores tseltales.³³ En 1985 había más de trescientos templos presbiterianos, con cuarenta y cuatro mil creyentes tseltales en Oxchuc y otros municipios aledaños (Guzmán, 2012: 70), sin contar los otros tipos de iglesias. Las nuevas normas establecidas por la Iglesia Presbiteriana y Católica Diocesana forjaron un nuevo *habitus* y una mejor agencia para los tseltales de Oxchuc. Los nuevos grupos concurrentes fueron formados por medio del vínculo con los grupos exteriores. Se formaron representantes y líderes de los grupos, pero estaban controlados por las normas de acción de la Iglesia Presbiteriana, de la Católica Diocesana y del Estado. Las acciones colectivas para la *syantesel kuxlejaltik* (“transformación de nuestro vivir”) han sido orientadas por las “políticas de modernización” a nivel nacional.

Profesores en la lucha de poder por el gobierno municipal

En 1936 Oxchuc es considerado como municipio libre y se constituye un ayuntamiento municipal. El poder político era controlado por los ladinos, y aunque

³² En 1965 las misioneras Mariana Slocum y Florencia Gerdel abandonaron Oxchuc; en este año había setenta y dos templos presbiterianos tseltales y más de seis mil creyentes. El agrónomo David Jarvis impulsó el sistema de producción de alimentos por medio de la construcción de terrazas, conservación del suelo y producción de abonos naturales, actividades que siguen siendo promovidas por la Asociación civil del Centro de Asesoría de Desarrollo Rural (CADER) de la rancharía Tzajalá, en Ocosingo. En 1985 las misioneras visitaron Oxchuc, después de haber evangelizado a los Páez de Colombia, y concluyeron sus labores con los tseltales (Guzmán, 2012: 70, 81).

³³ En 1975 empieza a ser cuestionada la labor del ILV en México, porque algunos investigadores denominaron esta labor como *colonización interna* por parte de Estados Unidos. El convenio entre la Secretaría de Educación Pública y el ILV se dio por concluido el primero de octubre de 1979 y se rompieron las relaciones entre el ILV y el gobierno de México (Guzmán, 2012: 53).

el alcalde era tselal el secretario municipal de origen ladino era quien movía las relaciones con el Estado, tomaba las decisiones y controlaba al alcalde, quien no hablaba español ni sabía leer y escribir (Villa Rojas, 1990: 29; Siverts, 1976).³⁴ Un productor de durazno y consejero del *ts'umbal* Akux recuerda: “cuando yo era niño los *kaxlanetik* ('ladinos') soltaban sus caballos y comían nuestras milpas, no podíamos decir algo, no sabíamos hablar en español y teníamos miedo”.³⁵ Según Villa Rojas (1990: 84), Tránsito Burguete era el secretario municipal de Oxchuc en 1936 y 1937, pero también era al mismo tiempo un enganchador: le pagaban tres pesos de comisión por cada trabajador enganchado y entregado en San Cristóbal de Las Casas, además era el vendedor más importante de aguardiente en Oxchuc. Un padre de familia del *ts'umbal* Akux dice: “mi papá se fue a trabajar en la finca para traer dinero y lo gastó todo para nuestra comida”.³⁶ Pero en estos mismos años Erasto Urbina, de afiliación cardenista, reclutó jóvenes escribanos tsotsiles y tseltales, y por trabajar a favor de los tseltales se quejaron los finqueros ladinos (Rus, 2004; Bautista, 2002: 42).

En 1947 los tseltales de Oxchuc tomaron parcialmente el control político porque los secretarios municipales seguían siendo ladinos. En 1950, Sebastián López Ch'ijk (“Cuña”) como presidente municipal enfrentó fuertemente a los ladinos por el control del poder político de la alcaldía y fue asesinado por un *kaxlan* en 1951 (Cameras, 2015: 52). Según las historias orales, este alcalde hablaba muy poco en español, pero fue suficiente para que en 1950 el pueblo eligiera en una asamblea municipal por primera vez a su presidente municipal, ya que anteriormente solo los mestizos eran electores y los tseltales no podían “levantar sus voces y manos”. Los tseltales de Oxchuc deliberan y toman las decisiones en una asamblea y pueden ser a nivel *ts'umbal*, comunidad y municipal, donde los consejos de los ancianos son fundamentales.

Los ladinos habían controlado el poder local por medio del comercio y las relaciones estrechas con el Estado que les permitieron tener un dominio hasta 1950. Villa Rojas (1990: 79) dio a conocer que los padres de familia anhelaban cambios importantes para sus hijos: saber leer, escribir y contar, salir a la ciudad para aprender la lengua castellana. Por eso los ancianos entrevistados afirman que la educación escolarizada vino a “abrir los ojos” de los jóvenes oxchuquenses por medio de la lectoescritura y la comunicación en español, que los dotaron de capacidades para cambiar las relaciones de poder con los ladinos y el gobierno. Las labores del INI se iniciaron en 1951 en la región Altos de Chiapas,³⁷ y los jóvenes de Oxchuc participaron activamente, aunque con cierta resistencia al inicio.

³⁴ Desde 1920 en Oxchuc ya había dirigentes jóvenes y combativos a favor de escuelas independientes en donde se enseñaran los idiomas locales (Rus, 2004).

³⁵ Diario de campo, 10 de diciembre de 2015.

³⁶ Diario de campo, 19 de mayo de 2016.

³⁷ El Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948 en México, inició actividades en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en 1950 como Centro de Coordinación Indigenista Tzeltal-Tzotzil (CCITT) y cambia de nombre en 1971.

Un profesor jubilado del paraje Tzontejalá dice:

en 1954 se fundó la escuela primaria Otilio Montaña aquí en la comunidad [Tzontejalá]. Cuando pasaba el comité en nuestras casas nos metíamos debajo de la cama y cubríamos con el petate para que no apuntara nuestros nombres para la escuela. Nuestros padres no querían meternos a la escuela porque como hijos teníamos que ayudar en la milpa.³⁸

La participación activa de los jóvenes oxchuquenses con el INI, de 1951 a 1968, se aprecia en el hecho de que llegaron a constituir al menos el 25% de todos los promotores en la región Altos de Chiapas, en tanto que el número de escuelas rurales de Oxchuc pasó de ocho en 1952 a 21 en 1963. Más allá de estos cambios cuantitativos, los padres de familia creyeron que sus hijos sobresaldrían por medio de la educación escolarizada con miras a cambiar la situación social en la que estaba la población.³⁹

El INI y el ILV coincidieron en la promoción de la lectoescritura, la higiene personal, la alimentación y la salud, que transformaron la representación de “indígena”, cuyo calificativo se refería muchas veces a la imagen de una persona sucia, enferma, desnutrida, de uñas largas y patas rajadas que era necesario “civilizar” o “modernizar”. El anciano *bankilal* (“hermano mayor”) del *ts’umbal K’ujul* recuerda que antes había una plaga de pulgas, conocida en tseltal como *ochem ch’ak* (“pulga metida”), y desaparecieron cuando los promotores pasaron a fumar cada casa.⁴⁰

Los primeros promotores de INI se convirtieron en profesores bilingües y encabezaron la expulsión de los mestizos de Oxchuc en 1962, además compraron las tierras que dejaron los mestizos en la cabecera municipal para después participar en el comercio. De acuerdo con la historia oral, la acción colectiva de los tseltales para expulsar a los ladinos se empezó a organizar en 1955, liderados por los primeros promotores del INI. Una vez que se organizaron y se levantaron con palos, piedras, resorteras y machetes para atacar a los ladinos que vivían en la cabecera municipal, quienes tenían armas de fuego, pero curiosamente ese día, desde las cinco de la tarde y toda la noche, no cesó de llover muy fuerte y no pudieron actuar. Se cree que Dios no permitió dicha acción porque iba a morir mucha gente.⁴¹ Este es un ejemplo claro de la acción colectiva construida por los tseltales de Oxchuc y que no está orientada por el Estado o la Iglesia, sino que fue una reacción ante la dominación de los ladinos.

³⁸ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

³⁹ En 1950 la mayoría de la población de Oxchuc vivía en casas de madera (90.5%) y caminaba descalza (93.4%), y sólo un 15% sabía leer y escribir (Corbeil, 2013).

⁴⁰ Diario de campo, 20 de noviembre de 2015.

⁴¹ Desde 1937 ya había intentos de un movimiento social de los tseltales como reacción ante los maltratos e injusticias; entre 1948-49, impulsados por dos líderes tseltales de la comunidad de Yochib, pudieron reunirse 500 hombres en contra de la invasión y dominación de los ladinos, y los rumores de la expulsión ya eran fuertes en 1955 (Siverts, 1976; Bautista, 2002: 7).

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

En 1979 los profesores conformaron dos grupos gremiales, democráticos y vanguardistas, generando en Oxchuc un movimiento estrictamente político por el acceso al poder político municipal. Cada grupo tenía sus propios cuadros políticos, formados principalmente por profesores bilingües. En 1982 los oxchuquenses se dieron cuenta de la corrupción del presidente municipal por medio de un informe del gobernador sobre obras inexistentes, llevando a conformar el primer Concejo Municipal de Oxchuc y el inicio de un fuerte conflicto social y político originado por el magisterio (Burguete, 2001: 18, 19),⁴² que se complicó por la Reforma Municipal de 1983, a partir de la cual en el Plan Chiapas se contemplaron presupuestos para la construcción de obras y el pago de salarios a los trabajadores del Ayuntamiento Municipal,⁴³ derivado de la Reforma al Artículo 115 Constitucional.

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

En el trienio 1983-1985, el presidente municipal (fue un presidente del concejo municipal) Domingo Sántiz del *ts'umbal Yemuk* (linaje Boca grande) es recor-

⁴² Hasta 1982 los hombres colaboraban con regularidad en tareas para obras públicas en el municipio, y también eran mensajeros y realizaban muchas otras tareas en las parcelas de los funcionarios municipales, sembrando maíz y cargando leña; los servicios en ocasiones eran excesivos.

⁴³ En 1979 hubo una movilización de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) donde tuvo origen el ideario de los democráticos en contraposición a los vanguardistas acunados por el Grupo Vanguardia Revolucionaria que surgió del Comité Ejecutivo Nacional del Sindicato Nacional de Trabajadores al Servicio de la Educación (SNTE) (López, 1993).

dado como profesor defensor del pueblo, impulsor de la “Ley seca” (que prohíbe la venta de bebidas alcohólicas) y primer presidente de la asociación civil Tres Nudos. El establecimiento de la Ley seca hizo que las autoridades religiosas tradicionales empezaran a beber Coca-Cola mezclada con aguardiente. Los que defendían la Ley seca eran los presbiterianos, catequistas, líderes sociales, comités de educación, autoridades comunitarias (agentes), profesores y pastores evangélicos (Burguete, 2001: 18). El gobierno de los democráticos rompió la estructura política tradicional, encabezada durante muchos años por el Partido Revolucionario Institucional, pero duró solamente un trienio porque los tradicionalistas retomaron el poder en 1986 con el alcalde Juan Sánchez Gómez (Bautista, 2002: 81). Esto indica que los dominadores de un ‘campo político’ dado están en posición de hacerlo funcionar para su conveniencia, pero siempre deben enfrentar la resistencia, lucha y discrepancia de los dominados (Bourdieu y Wacquant, 2005: 156).

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

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

Movilidad por el crecimiento poblacional y disputas por la tierra

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

En los primeros años de la década de los cincuenta el gobierno repartió las tierras que habían sido convertidas en fincas ladinas y se reconocieron como ejidos; por ejemplo, la finca ladina de Kistoljá, propiedad de Gustavo Flores, se

solicitó como ejido en el año 1950⁴⁴ (decretada como copropiedad del ejido El Retiro en 1967). El primer ejido decretado en Oxchuc fue El Niz (“Las Cabañas”) en 1951, con solicitud de dotación ante el gobierno del Estado en 1946, predio que era denominado finca Las Cabañas, propiedad del ladino Amado Castellanos. Sin embargo, la disputa por la tierra no se dio solamente entre ladinos y tseltales, sino también entre *ts’umbaletik*, y aumentó a partir del crecimiento poblacional acelerado de 1950-1960, como se muestra en el siguiente cuadro.

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

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

Cuadro 1. Densidad población del municipio de Oxchuc, 1940-1990 (Fuente: Elaboración propia con datos censales del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática).

De 1950 a 1960 la población total de Oxchuc se duplicó por el mejoramiento de las condiciones de vida, por ejemplo, el mejoramiento de la calidad del agua que se consumía en el hogar (Rus, 2012). En 1970 Oxchuc tenía la tasa de fecundidad más alta de la región de los Altos de Chiapas, de manera que los niños en el rango de edad de cero a cuatro años eran los más numerosos, dando una base muy amplia a la pirámide poblacional (Moguel y Parra, 1998: 80, 81). Este crecimiento poblacional acelerado a partir de 1950 generó más luchas por la tierra y tuvieron que legalizar sus tierras. De acuerdo a los archivos agrarios de Oxchuc, el 5 de agosto de 1952 vecinos del poblado Santo Tomás, Oxchuc, solicitaron al titular del Departamento Agrario de Chiapas el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales, publicándose la referida solicitud en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de fecha 9 de junio de 1965 con reconocimiento de 3,764 comuneros.

⁴⁴ Tiene 210 hectáreas y fue comprada por 100 pesos por un ladino rural de Larráinzar, vendida por un ladino de Oxchuc conocido como el licenciado Gustavo Flores, que la destinaba a la producción ganadera y de leche para fabricar quesos que se vendían en el mercado de San Cristóbal de Las Casas (Moguel y Parra, 1998: 71, 72).

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

mi papá estuvo diez años en las fincas Cabaña y Justepec, pero tuvo que venir a cuidar su tierra porque mis tíos habían ido a la Selva [Lacandona] para buscar otras tierras. Los ladinos querían quitar nuestra tierra, un tal Flavio Ballinas era el más temido. Una vez vinieron tres ladinos en mi tierra para cortar postes y leñas, llegaron con cinco caballos para llevar los postes y las leñas. Estaban armados con machetes, hachas y pistolas, mi papá se armó de valor, cuando ya estaban montados en el caballo las leñas y postes lo desató con machetazos, entonces se enojaron los ladinos y se enfrentaron con machetazos. Iban a tirar plomazos [balazos] pero los ladinos entraron a razón, se fueron y dejaron las leñas y los postes, solamente tiraron balazos al aire. Pudo luchar mi papá porque sabía hablar en español y manejaba pistola porque aprendió en la finca. Desde ahí empezaron a respetar mi papá y pudo defender la tierra donde estamos ahora.⁴⁵

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

mi papá tenía tres hermanos que se fueron a vivir en la Selva, en Taniperla y Monte-líbano. Gracias a mis tíos que se fueron nos dejaron sus tierras. Los que se fueron a la Selva se convirtieron en ricos porque llegaron a tener mucha tierra, maíz, ganado y compraron carros, por eso ya no regresaron en sus tierras de Oxchuc.⁴⁶

En agosto de 1969 se dio la resolución presidencial del núcleo agrario de bienes comunales “Santo Tomás Oxchuc” con 33,833 hectáreas (de las cuales se redujeron 135 hectáreas que integran la zona urbana del poblado), que representa el 80.96% de la extensión total del municipio.⁴⁷ La resolución se ejecutó en 1970 y en diciembre de 1971 se realizó el acta de deslinde de la confirmación y titulación de bienes comunales.⁴⁸ Durante la tramitación de este expediente hubo un conflicto por cuestiones de límites entre el poblado que se trata y seis propietarios de igual número de predios que se declararon inexistentes en virtud de que los propietarios no presentaron documentación alguna que comprobara debidamente los linderos de sus propiedades; sin embargo, el cuerpo consultivo agrario emitió el dictamen a favor de los comuneros, ya que habían estado en

⁴⁵ Diario de campo, 1° de julio de 2016.

⁴⁶ Diario de campo, 1° de julio de 2016 y 15 de septiembre de 2016.

⁴⁷ Hay seis núcleos agrarios en Oxchuc, cuatro son ejidos: El Niz y Las Cabañas, Santa Teresa La Reforma, El Retiro y San Ramón, el más grande es el primero con 1,175 hectáreas que representa el 2.81% de la superficie total de Oxchuc. Dos núcleos de bienes comunales: Guadalupe Bacja con 1,193.47 hectáreas y Santo Tomás Oxchuc, el más grande de todos los núcleos (Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, 1971).

⁴⁸ La extensión territorial total del municipio de Oxchuc es de 417,852 km² de acuerdo al reporte de la Secretaría de Desarrollo Social en 2010, aunque otras fuentes reportan una cantidad menor.

posesión continua, pública y pacífica de sus terrenos comunales y no tenían conflictos por límites con los colindantes.⁴⁹

De los 3,764 comuneros reconocidos en este dictamen no hay apellidos ladinos, pero en las propiedades de predios colindantes aparecen algunos apellidos ladinos muy reconocidos de Oxchuc, por ejemplo, Liévano, Domínguez y Hernández.⁵⁰ Cabe señalar que el deslinde de tierras comunales de Oxchuc fue coordinado por el Comisariado de Bienes Comunales, el presidente municipal (Manuel Gómez K'ulub) y un experto agrario del INI (ingeniero José Romo Medrano) comisionado por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización de Chiapas.

En 1980 casi todos los núcleos agrarios de Oxchuc ya estaban decretados y ejecutados,⁵¹ y los ladinos terminaron de vender sus tierras a los profesores bilingües (Bautista, 2002: 84). El Comisariado y los miembros del Ayuntamiento Municipal accionaron conjuntamente para solucionar los conflictos agrarios entre *ts'umbaletik* y ladinos. El productor de durazno del *ts'umbal Akux* dice:

como en 1980 mi abuelita murió y como vieron que mi papá se quedó solito porque mis tres tíos ya habían ido a la Selva y mi papá quedaba con más tierras, por envidia de los vecinos quisieron quitar la tierra. En contra de mi papá se organizaron los linajes Xampil (Zanja), K'anaj (Casa vieja), Banaj (Tapanco), eran 70 gente en contra de nosotros. Tardó seis años de puro pleito, se solucionó hasta 1986.⁵²

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

antes de 1986 no había mojones que señalaban las colindancias de nuestras tierras, pero a partir de este año cada *ts'umbal* repartieron sus tierras entre sus miembros varones que ya sabían trabajar y razonar, dando inicio el problema de *tij sts'ak'ul k'inal* (cambio de lugar de las piedras que indican los mojones).⁵³

Cabe señalar que los límites del territorio de cada *ts'umbal* no están marcados con líneas rectas sino con curvas que indican el límite del esfuerzo de trabajo en la milpa de cada *ts'umbal* y el respeto a los marcadores naturales como la vereda, la piedra, el árbol, entre otros.

⁴⁹ Datos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 1969, y Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, 1971.

⁵⁰ Como en los predios Gloria Teakil propiedad de Pedro Trejo Liévano, Cruz Quemada de Antonio Domínguez Nájera, Nueva esperanza de Audilio Nájera, El paraíso de Jorge Domínguez, La Concordia de Amílcar Liévano, Nabalám de Humberto Coutiño, Santa Elena de la Cruz Moitz de Francisco Bas-saul, San Antonio Buenavista de Francisca Hernández, Fracción San Antonio Palaxilna de José María Ochoa (Comisariado de Bienes Comunales y Presidente municipal de Oxchuc, 1971).

⁵¹ El núcleo de Bienes Comunales Guadalupe Bacja se decretó el 18 de marzo de 1994 y se ejecutó el 9 de abril de 1995. De los ejidos Santa Teresa La Reforma y San Ramón, no aparecen fechas.

⁵² Diario de campo, 1° de julio de 2016.

⁵³ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

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

Interacciones con el mercado desde el cafetal

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

Cabe señalar que los tseltales de Oxchuc producen principalmente maíz, frijol, calabaza y verduras, que sirven para el sustento familiar. La producción de algunos frutales como manzana, ciruela, pera, naranja, aguacate, durazno y granadilla complementan la alimentación familiar. El anciano consejero del *ts'umbal* Ch'ixna decía: “esta es la milpa de la cual me alimento y depende mi vida; los ancianos decían que el que tiene maíz es una persona que no sufre en la vida y recibe reconocimiento del *ts'umbal* como el hombre trabajador”.⁵⁴ La milpa de Oxchuc está manejada por un grupo familiar y empezó a perder importancia por la diversificación de las actividades productivas para fines comerciales, por ejemplo, el cafetal (Sántiz y Parra, 2012: 48, 49).

La persona que tenía más milpa era reconocida como trabajadora, productora de alimentos y poseedora de tierra cultivable, pero en los años cincuenta se empezó a practicar el *majan k'inal* (“préstamo de tierra”) para la milpa. Los que hacen este préstamo son quienes tienen poca tierra, por ejemplo, cuatro tareas de tierra (40 por 40 metros o 1600 m²), y los que dan por prestado sus tierras son quienes están ocupados en otras actividades como el cafetal o el comercio, ya que viven cerca de la escuela y la carretera.⁵⁵

El préstamo de tierras se daba entre los miembros del mismo *ts'umbal* o con los de otros *ts'umbaletik* y se realizaba a cambio de mazorcas de maíz, tortillas hechas a mano, masa de pozol, tamales y huevos, pero después se empezó a utilizar el dinero. El *majan k'inal* solo servía para continuar con la producción de maíz y no para cultivos perennes y comerciales. Lo ideal es tener dos hectáreas

⁵⁴ Diario de campo, 7 de julio de 2016.

⁵⁵ Diario de campo, 3 de abril de 2015.

de milpa para producir como 25 zontes de maíz y sostener una “familia tipo” de ocho integrantes por un año.⁵⁶ Una familia de ocho integrantes necesita mínimamente 5 kilogramos de maíz diariamente, incluido el maíz que consumen los animales domésticos, como las aves de corral.

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

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

cuando era joven [1960-1970] mi papá hacía *chojak* (red hecha con material de fibra de maguey) y lazos, con esto ganaba algo de dinero y compraba alimentos como la panela, la sal y el chile, pero me di cuenta que llevaba mucho trabajo y no dejaba mucho dinero. Lo que hice fue sembrar más café. Arranqué los magueyes que tenía sembrados mi papá; me regañó, se enojó conmigo y se puso triste. Pero veo ahora que el café deja más de dinero para comprar mi azúcar, mi maíz y mi frijol porque solo con la pura milpa ya no se puede alimentar a la familia.⁵⁷

La apertura de la carretera panamericana de Oxchuc a Ocosingo en 1968 vino a dinamizar la movilidad poblacional, el funcionamiento de la escuela y el mercado laboral y de productos como, por ejemplo, el café. Un profesor jubilado de Tzontejalá, recuerda: “hasta 1970 estuve en la finca Santa Anita con don Martín K'ujul (“Martín Encorvado”) y después empezamos a sembrar más café porque comenzaron a llegar más compradores. La última salida que tuvimos fue a una plantación de café en el municipio de Yajalón”.⁵⁸

⁵⁶ El que tiene dos hectáreas de milpa se considera como el verdadero milpero de Oxchuc. Si un zonte equivale aproximadamente a 80 kilogramos de maíz, en dos hectáreas de cultivo de maíz se producen 2000 kilogramos de maíz (dos toneladas), pero si la tierra es infértil solamente puede producir 15 zontes de maíz, que equivale a 1200 kilogramos.

⁵⁷ Diario de campo, 2 de noviembre de 2015.

⁵⁸ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

En 1971 se introdujeron las plantaciones de frutales de ciruela y manzana en Oxchuc por parte de la presidencia municipal y en coordinación con el INI para producir más alimentos y algo para vender (Bautista, 2002: 46). El INI impulsó el desarrollo económico por medio de nuevas técnicas productivas, en las comunidades se promovieron las parcelas demostrativas, la práctica de terrazas, el control de plagas y la introducción de semillas y animales mejorados; se realizaron cursos de capacitación sobre estas técnicas y también para la gestión de créditos de financiamiento de la producción de café y miel (Fenner y Palomo, 2008).

En 1974 se abrió la carretera a las comunidades de Tzontejalá y El Tzay, facilitando la llegada de camiones para transportar el café. El profesor jubilado, referido antes, recuerda que cuando entró a trabajar de maestro en 1979 no había carros para viajar y la carretera era toda terracería, se caminaba bastante y era difícil cargar las cosas pesadas.⁵⁹

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

teníamos tierras ubicadas en diferentes partes, pero estaban tan retiradas que se nos dificultaba para trabajar el cafetal. Estas tierras no se pudieron mantener cultivadas porque el trabajo familiar se concentró en el cafetal y la milpa empezó a perder importancia, además los jóvenes se volvieron estudiantes, comerciantes, profesores y transportistas.⁶⁰

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

A mediados de los años ochenta los campesinos se convirtieron en trabajadores ambulantes en la ciudad⁶¹ y comenzaron a tener relaciones con el mercado y las empresas por el trabajo asalariado que fueron facilitadas por la apertura de carreteras, las cuales permitieron mayor dinámica de la migración, la pluriactividad y la formación profesional de los jóvenes tseltales, que será un tema que da continuidad a este estudio.

El campo económico está regido por las reglas de libre mercado y comercio internacional donde los productores tienen que participar de acuerdo a sus capacidades acumuladas (capitales), habilidades (agencia) y recursos disponibles. Aunque los oxchuquenses dejaron de ser dominados por los ladinos y maltra-

⁵⁹ Diario de campo, 31 de julio de 2016.

⁶⁰ Diario de campo, 24 de julio de 2016.

⁶¹ Los trabajadores indígenas de Los Altos fueron sustituidos por trabajadores guatemaltecos, además el número de puestos ofrecidos comenzó a declinar por la crisis económica (Rus, 2012).

tados por los finqueros, la gran mayoría se convirtieron en “jornaleros de su propia tierra” o servidores del Mercado y el Estado a través de intermediarios y empresarios, pues fueron atraídos por la asombrosa modernización material.

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

Discusiones de voces levantadas para el cambio del vivir rural

De 1936 a 1950 los ladinos dominaron a los tseltales y no permitieron una forma de vida rural abierta, pero de 1951 a 1981 los actores sociales cobijados por el ILV, las Iglesias Presbiteriana y Católica Diocesana, el INI y el Estado “abrieron los ojos” a los tseltales y adquirieron capacidades para una “acción colectiva transformadora”, pero controlada por los actores externos y la política de desarrollo nacional. En 1982 el grupo denominado los democráticos cuestionó la forma del gobierno local, pero luchaba por el control político y económico municipal, por eso se ha tratado de construir una gobernanza que integra los intereses de los actores locales (Sántiz y Parra, 2010: 78). Existen acciones colectivas orientadas y controladas por los grupos externos de poder mayor, pero también se forman acciones colectivas reaccionarias ante la dominación o imposición de poderes. Difícilmente se producen acciones colectivas autónomas en sociedades con agencias y *habitus* formados por el Estado.

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

La multiplicidad de campos o espacios de poder posibilitaron las relaciones diferenciadas con los grupos poderosos, ya que los campos de poder nacen del conflicto y competencia (Bourdieu y Wacquant, 2005: 158). Las acciones colecti-

vas se presentan por grupos pequeños y terminan absorbidas por las estrategias educativas, productivas y políticas dirigidas y controladas por el Estado. No hubo acciones colectivas revolucionarias (acciones organizadas para cuestionar las políticas del gobierno) en el periodo estudiado. La *syantesel jkuxlejaltik* (“transformación de nuestro vivir”) es un proceso dirigido y controlado por el Estado y el mercado.

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

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

Conclusiones

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

En este mismo proceso de transformación existen interfaces sociales donde se pueden observar con claridad las discrepancias y discontinuidades en las actitudes, normas, valores, intereses, poderes, experiencias y conocimientos (Long, 2015: 87 y 90). En 1951 se inició una lucha de poder entre ladinos y tseltales

por el control político municipal, en 1962 los profesores bilingües controlaron la presidencia municipal, en 1982 los democráticos cuestionaron el poder político municipal, en 1986 se solucionó el conflicto agrario entre *ts'umbaletik* pero se inició una lucha política. En estas interfaces se dieron las acciones colectivas reaccionarias de los tseltales de Oxchuc.

En las interfaces socioculturales se pueden observar puntos de quiebre que no solamente han pasado con los tseltales de Oxchuc sino con los tsotsiles de Chamula y Zinacantán; lo que Rus y Collier (2002) han denominado como una generación de crisis debido a los cambios rurales ocurridos en los años ochenta en la región Altos de Chiapas. Además ha sido un fenómeno generalizado en las comunidades, pueblos y regiones de Latinoamérica, por ejemplo, en la comunidad Catac, de Perú, se ha investigado que la acción colectiva no es algo que se da por supuesto, sino que es una acción deliberada, pero que tiende a ser frágil y generalmente se rompe ante las presiones externas y las relaciones de poder definidas en términos de facciones al interior de la comunidad (Osorio, 2013), o como ha pasado en la Región del Maule, en Chile, donde la transformación del vivir rural de las familias ha sido marcada por la fase de modernización económica y productiva (Castro, 2012).

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

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

Agradecimientos

Este trabajo es uno de los productos de la estancia de investigación en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias

y Artes de Chiapas, de enero a junio de 2016. Se agradece a los doctores Jan Rus y Teresa Ramos por sus orientaciones y comentarios en el seminario “Reconfiguración de familias y comunidades en el campo desde los años de 1970: reproducción social en el tiempo de crisis”, así como las discusiones en el grupo del seminario que permitieron la realización de este trabajo. Del mismo modo reconocemos las observaciones de los doctores Tim Trench y Eduardo Bello. También se agradece a los informantes clave de este trabajo, sin ellos no hubiera sido posible realizar la presente investigación. Cada uno de ellos pertenece a un *ts’umbal* y a un territorio, están inscritos en una comunidad, profesan una creencia religiosa, tienen cargos importantes y oficios diferentes.

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

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

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

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

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

Moisés Sántiz, del *ts’umbal* K’ujul, vive en Temax, Tzontejalá, padre de familia, productor de café y presbiteriano con 56 años de edad.

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

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

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

Vicente Méndez, del *ts’umbal* Ch’ixna, vive en la comunidad Tzajaloc’och, es anciano, milpero, consejero, ex católico y presbiteriano con 80 años de edad.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

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

- Bautista Martínez, Roberto Alejandro
 2002 “Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas”, tesis de licenciatura en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1991 “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, *Pensar nuestra cultura*, pp. 49-57. México: Alianza Editorial.
- Bonnewitz, Patrice
 2006 *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bourdieu, Pierre
 2002 *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Siglo XXI, Jungla Simbólica.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant
 2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Burguete, Araceli
 2001 *Taller. Gobiernos locales y ciudadanía*. Oxchuc, Chiapas: Universidad Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- Cameras Myers, Mariel
 2015 *Las siete alianzas: género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Castro, Ana
 2012 “Familias rurales y sus procesos de transformación: estudio de casos en un escenario de ruralidad en tensión”, *Psicoperspectivas*, 1: 180-203.
- Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc
 1986 “Acta de posesión material de la parcela comunal a favor de catorce comuneros de la comunidad Tzontéaljá (*Ts’umbal K’ujul*) y de El Tzay (*Ts’umbal K’ulub*)”, manuscrito, Archivo de Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc, Chiapas.
- Comisariado de Bienes Comunales y Presidente Municipal de Oxchuc
 1971 “Acta de deslinde de la Confirmación y Titulación de Bienes Comunales al Poblado Oxchuc, Chiapas”, manuscrito, Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.
- Corbeil, Laurent
 2013 “El Instituto Nacional Indigenista en el municipio de Oxchuc, 1951-1971”, *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, XI (1): 57-72.

- Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización de Chiapas
 1969 "Reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Santo Tomás, Oxchuc, Chiapas", manuscrito, Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel
 1993 "El *k'awaltic*, las ordenanzas de Oxchuc del visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674", *Anuario 1992 del Instituto Chiapaneco de Cultura*: 187-205.
- Estrada Saavedra, Marco
 1997 "¿Es reformable la teoría de los actores colectivos?", *Revista Mexicana de Sociología*, 59 (3): 55-79.
- Fenner, Justus y Dolores Palomo Infante
 2008 "El archivo histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de Chiapas, memoria del laboratorio del indigenismo en México", *Desacatos* (26): 75-86.
- Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas
 1971 "Reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado Santo Tomás, Oxchuc", *Periódico Oficial de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 17 de marzo, Tomo LXXXVIII (11). Publicación número 73-B, pp. 27-35. Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Oxchuc.
- Gómez Ramírez, Martín
 2006 "Nuestra vida cotidiana", *Oxchujk': Xlimoxna neel jme'tatik, Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*, pp. 375-411, Martín Gómez Ramírez (ed.), 3ª edición. México: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Guzmán Arias, Isaac
 2012 "Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas", tesis de maestría en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.
- Long, Norman
 2007 *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
 2015 "Acercando las fronteras entre la antropología y la psicología para comprender las dinámicas de desarrollo rural", *Hacia una psicología rural latinoamericana*, pp. 77-96. Fernando Landini (coord.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- López Gómez, Alonso
 1993 "Lucha social y política en torno al poder municipal en Oxchuc, Chiapas, 1982-1992", tesis de licenciatura en Economía. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

- Miguel Viveros, Reyna y Manuel Roberto Parra Vázquez
 1998 "Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social", *Espacios disputados*, pp. 69-98, María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma Vander Haar (coords.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de la Frontera Sur.
- Osorio Bautista, Serafín
 2013 "Acción colectiva y conflicto de intereses: el caso de la comunidad campesina de Catac", *Anthropologica*, XXXI (31): 43-79.
- Page Pliego, Jaime Tomás
 2008 "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, (4): 1-56.
- Peña, Guillermo de la
 1986 "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", *Poder local, poder regional*, pp. 27-53, Jorge N. Padua y Alain Vanneph (comps.), México: El Colegio de México.
- Pitarch Ramón, Pedro
 2011 "Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena", *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII: 149-178. DOI: 10.19130/iifl.ecm.2011.37.17
- Radcliffe-Brown, A. R.
 1986 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Ramos Pérez, Pablo, Manuel Roberto Parra-Vázquez, Javier Fortanelli Martínez y Miguel Aguilar Robledo
 2016 "El linaje *k'ulub* cambia de estrategia. Diversificación productiva en la zona cafetalera de Oxchuc, Chiapas", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 13: 277-301.
- Rus, Jan
 2004 "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968," *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, pp. 251-277, J. P. Viqueira y M. H. Ruz (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
 2012 "Cuando la crisis se volvió *status quo*: estrategias de sobrevivencia de las familias chamulas, 1974-1998", *El ocaso de las fincas*, pp. 55-110, Jan Rus (ed.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- Rus, Jan y George A. Collier
 2002 "Una generación de crisis en Los Altos de Chiapas: los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, pp. 157-199, S. L. Mattiace, R. A. Hernández y Jan Rus (coords.).

México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.

Sántiz Gómez, Abraham

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

Sántiz Gómez, Abraham y Manuel Roberto Parra Vázquez

2010 "Gobernanza, política pública y desarrollo local de Oxchuc, Chiapas", *Geografía Agrícola*, (44): 71-90.

2012 "Innovación rural campesina y diversificación de cultivos de Oxchuc, Chiapas," *Temas Antropológicos*, 34 (1): 37-62.

Siverts, Henning

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

Villa Rojas, Alfonso

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Viqueira, Juan Pedro

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

Wallerstein, Immanuel

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