

“El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalho’, Chiapas

WITOLD JACORZYNSKI*

Pedro Pitarch, en su interesante y provocativo artículo “Infidelidades indígenas”, escribe:

Posiblemente unos de los rasgos más característicos de las poblaciones indígenas americanas es lo que, desde el punto de vista europeo y sin ningún sesgo despectivo, podríamos llamar su “volubilidad”. Los indígenas muestran su gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera; las adoptan con facilidad, y muestran, de paso, una aparente infidelidad hacia las “propias”; sin embargo, las adhesiones raramente duran; tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas.¹

Con esta cita, Pitarch resume el calidoscopio religioso que sigue multiplicándose en la región de los Altos de Chiapas y Oaxaca. Al respecto, cabe citar la conversión a múltiples denominaciones evangélicas, islámicas y judaicas de personas, familias o comunidades enteras. Pitarch observa que esta “mudanza” posee dos características, a saber: “la facilidad con la que los indígenas se convierten a

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste.

¹ Pedro Pitarch, “Infidelidades indígenas”, en *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, p. 165.

una religión, como, por otra, la transitoriedad de la adhesión”.² La supuesta “infidelidad” de los “amerindios” frente a su tradición de origen, la explica Pitarch recurriendo a algunos rasgos elementales que están en la raíz de la cultura indígena primigenia: las creencias en múltiples almas, la fascinación por los sueños, el uso de alucinógenos y embriagantes, la incapacidad de distinguir tajantemente el mito y el logos, el desvanecimiento del abismo entre lo fantástico y lo verídico, etc. Los amerindios de hoy se parecen a los primeros siberianos que, al haber cruzado el estrecho de Bering, se dedicaron a cultivar el arte de “no ser ellos mismos”. O, mejor dicho, “esta labilidad indígena consiste precisamente en producir una subterránea continuidad que descubre la otra cara de la infidelidad: una forma de persistencia cultural que explica la extendida reputación de obstinación y contumacia indígenas”.³

En este sentido, el primer objetivo de este ensayo es presentar, como contraejemplo de la explicación de Pitarch, la historia de la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje maya-tzotzil de Chenalho’ en los Altos de Chiapas, desde la perspectiva de la tradición oral recopilada en la segunda generación de los conversos procedentes del linaje Pasinsa. El segundo objetivo consiste en mostrar cuál fue el caldo de cultivo para la incubación y el fortalecimiento de la nueva religión. Coincido con Pitarch en que el mayor reto para el analista es explicar por qué los indígenas monolingües, en una de las regiones más apartadas del sureste mexicano, abandonaron su antigua forma de vida para convertirse en protestantes y evangélicos en el transcurso de menos de diez años. Pero, contrariamente a lo que propone Pitarch, revelaré que dicho cambio estaba enraizado tanto en factores externos, por ejemplo, las políticas indigenistas y el proselitismo misionero, como en internos, por ejemplo, los intereses y las estrategias de los linajes y sus líderes.

Este breve análisis no es de carácter causal. Es más bien un intento wittgensteiniano de mostrar cómo se transforma la forma de vida a raíz de los cambios bruscos o paulatinos de algunos juegos de lenguaje o prácticas sociales regidos por las “reglas de control” o “bisagras”, además del modo como los protagonistas principales con sus diferentes subjetividades participan en estos cambios.⁴ Al

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p. 179.

⁴ En mis trabajos anteriores argumenté a favor del enfoque wittgensteiniano en las ciencias sociales, tomando como punto de partida dichos conceptos como juego de lenguaje, forma

final, regresaré a la reflexión de Pedro Pitarch y trataré de reformular algunas de sus ideas a la luz de tres conceptos: la triada entre percepción, lenguaje y conducta, de proveniencia wittgensteiniana; la innovación cultural, representado por Fredrik Barth, y el distanciamiento del rol, propugnado por Erving Goffman.

Chibtik y sus habitantes

La comunidad Chibtik pertenece a Chenalho', municipio indígena tzotzil en los Altos de Chiapas. Es famosa por haber sido la primera de la jurisdicción que se convirtió a la religión presbiteriana en los años cincuenta del siglo pasado. La conocí en 1999 gracias a Elías Pérez Pérez, quien en aquel entonces era profesor y coordinador de la subsección en San Cristóbal de Las Casas de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). En el mismo año conocí a su familia que vivía en Las Limas y a sus primos de Chibtik, Juan y Samuel Pérez Arias. Todos crecieron en el seno de la religión presbiteriana en Chibtik, su pueblo natal.

Elías es el hijo de Victorio Pérez Gutiérrez, líder religioso principal. Juan y Samuel son hijos de Manuel Pérez Gutiérrez, hermano de Victorio, y uno de los protagonistas de la conversión. Victorio y Manuel fueron los últimos de los varones conversos de los Pasinsa, alias Pérez. Murieron en 2016 y 2018, respectivamente.

Elías, Juan y Samuel son bien conocidos en su comunidad. Juan ha trabajado en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), ha sido predicador presbiteriano y actualmente vive en San Cristóbal con su segunda esposa y tres hijos. Elías, quien desde 1984 había echado anclas en San Cristóbal, ganó la beca del Programa Internacional de Posgrado de la Fundación Ford en 2003 y viajó a España para estudiar un posgrado en la Universidad de Salamanca. En 2009 recibió el título de doctor en antropología *cum laude*. Finalmente, Samuel es el único que ha permanecido en Chibtik. El hecho de que sea apreciado en su comunidad (fue predicador, agente municipal y ahora presidente del Comité de Luz), no le ha impedido disfrutar la vida del viajero: le tocó vivir y trabajar en las más

de vida, ver-como, gramática o las reglas del control, creencias, imagen del mundo, etc. (Witold Jacorzynski, *En la cueva de la locura. Aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, 2008; *La maldición de Judas Iscariote. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y antropología de la religión*, 2011).

importantes ciudades de México y Estados Unidos, país este último al que migró dos veces como espalda mojada. Elías, Juan y Samuel poseen parcelas en la tierra fría de Chibtik y en la tierra templada de Yutukum, que heredaron de sus padres.

Mientras que la historia de la expansión del presbiterianismo en Chiapas y los Altos está bien descrita,⁵ el caso Chibtik, como cuenta la tradición oral de los linajes que contribuyeron al cambio, ha permanecido en el olvido. El artículo, por tanto, es un intento de rescatar ese hecho a través de los relatos de sus protagonistas.⁶ Vale la pena mencionar que la tradición oral no puede identificarse con la historia oral. No pretendo escribir la historia oral de la conversión, sino presentar la perspectiva del linaje de los conversos, en otras palabras, la memoria colectiva de su conversión. Esto me libera de la tarea de confrontar memorias diferentes, por ejemplo, la de linajes conversos, la de tradicionalistas o la de misioneros estadounidenses.

La unidad básica en la vida social es la familia extensa, o linaje, que consta de individuos relacionados según las reglas del parentesco, con uno o más ancestros, territorio, origen común expresado en mitos y sueños compartidos, lugares sagrados o centros ceremoniales, identidad. Los miembros del linaje, por lo menos en situaciones excepcionales, por ejemplo, la migración, se ayudan entre sí, además de que están unidos por las reglas de herencia de la tierra. Aquellos que desean vender un predio heredado de su padre, no

⁵ La acción misionera empezó en 1927 cuando se creó el Instituto Bíblico de Chiapas, en Tuxtla, que posteriormente se trasladó a San Cristóbal de Las Casas. Según Esponda, la congregación inició labores en la zona tzotzil (Chamula, Teopisca, Chanal, Huixtán, Zinacantán, Larráinzar, Chenalho' y San Cristóbal) en 1956; en el mismo año empezó la persecución de evangélicos por los católicos y autoridades de Chamula, y en 1957 en Chibtik. Más sobre el tema, véase Hugo Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y Desarrollo*, 1986; Arthur Bonner, *We Will Not Be Stopped. Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas*, 1999; Carolina Rivera Farfán, "Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujilic", 2003; Carolina Rivera Farfán *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, 2005; Gabriela Patricia Robledo Hernández y Jorge Luis Cruz Burguete "Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos*, vol. 23, núm. 68, 2005; Gabriela Patricia Robledo Hernández, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, 2010; Ana María Garza Caligaris, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", en *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, núm. 63, enero-abril de 2007.

⁶ A parte de las entrevistas con mis colaboradores, cito los manuscritos de Elías Pérez Pérez: "La historia de vida: una familia tzotzil de Chiapas, México", 2003 y "Dos mundos rurales en transformación: España-México", 2009; así como Juan Pérez Arias, "Breve historia de la fundación de la iglesia evangélica presbiteriano, en el paraje Chimtlic, Chenalho', Chiapas", 2017.

deben entregarlo a miembros de una distinta descendencia. Esta regla no obliga absolutamente. La heredad de los Pasinsa en el centro de Chibtik pasó a manos de otros, porque Victorio y Sebastián, su hermano menor, vendieron una parte a los Jarexetik para emigrar a Las Limas y San Cristóbal, respectivamente.

Algunos de los Pasinsa recuerdan que sus primeros padres y madres nacieron en Ajtik, un lugar abajo del cerro de Valeval, que posteriormente se convirtió en Bik'it Kalpul (Pequeño Kalpul). Según relatos locales, el kalpul era una región que correspondía a un linaje, tenía una montaña sagrada habitada por los *vaijeltak* o animales compañeros de los miembros de la ascendencia, conocidos como naguales en algunas zonas de México, los que vigilaban el área y batallaban, espiritualmente, con los *vaijeltak* de diferentes linajes, sobre todo los que habitaban Muk'ta Kalpul (Gran Kalpul), la montaña sagrada perteneciente a los Pukujetik, un linaje rival, procedentes de la comunidad Xunuch. Los Pasinsa poseían también un pozo de agua, un lugar sagrado marcado con cruces y una caja parlante.⁷ Según Elías Pasinsa, en Chenalho' había 13 kalpuletik, cada uno era regido por un *kaviltovinik*, o líder religioso, que representaba al linaje en la fe que profesaban y en la política del municipio. Según los tres narradores Pasinsa, el líder de Bik'it Kalpul era Vicente Pasinsa y luego su hijo, Antonio. El *kaviltovinik* era quien "actuaba como guía de la comunidad y tenía la autoridad moral de convocar a la gente tres veces al año. Se reunían para ponerse de acuerdo y salir a visitar a los dioses de los cerros, cuevas, ojos de agua". Estas divinidades, llamadas también Yajvaletik Banumil o Señores de la Tierra, Anjeletik o Ángeles, eran intermediarios entre la vida terrenal y Ojorioxtotil o Dios Sol.

A la división en *kalpuletik* se suma una de carácter administrativa, es decir, la de parajes o comunidades. Chibtik es hoy, precisa-

⁷ Los estudios etnohistóricos confirman la tradición oral. El *calpulli* o *altepetl* provenía de una mezcla de unidades sociales prehispánicas y coloniales (Manuel J. Díaz Cruz, "Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas: antecedentes coloniales", en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor, Yolanda Fernández Marquín [eds.], *Religión y sociedad en el área Maya*, 1995, p. 270; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, 2002, pp. 47-74). Los mayas de Guatemala, los *k'ichees* y los *kaqchikeles*, por ejemplo, tenían una institución semejante llamada *chinamitl*, es decir, una unidad territorial gobernada por una familia cuyo jefe actuaba como *tecutli* a pequeña escala y era auxiliado por un consejo de ancianos. A excepción de la familia gobernante, el resto de la población del *chinamitl* tenía, en esencia, un estatus parecido al de una clase campesina y estaba obligado a pagar impuestos (Robert M. Hill y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, 1987, pp. 56-57, 198-200).

mente, una comunidad, aunque no lo era antes de 1965. Previo a la conversión, sus tres barrios formaban parte de la periferia de diversos parajes: mientras que Natok y Bajolch'en pertenecían a Ontik Choholo', Torostik era parte de Xunuch. De acuerdo con un croquis trazado por Samuel Pérez Arias, el espacio de Chibtik está dividido entre los agrupamientos de *snaik* o casas pertenecientes a diferentes linajes;⁸ los barrios corresponden en menor o mayor grado a las estirpes que los habitan (figura 1).

La comunidad de Chibtik surgió por la llegada de 30 familias de conversos presbiterianos que, según el censo de 1970, contaba con 325 habitantes, y que en 2010, la población había crecido hasta 587 habitantes. En tanto que en 1990 había 203 hombres y 214 mujeres, en 2010 la cantidad se había igualado: 292 hombres y 295 mujeres. Mientras, el porcentaje de analfabetismo entre adultos era de 13.91% (11.67 y 16.06% entre hombres y mujeres, respectivamente). Sobre el idioma, registra el mayor grado de monolingüismo, que para el municipio de Chenalho' es de 67.49%.⁹ Sus pobladores siguen siendo *sz'un schob viniketik* o la gente que siembra milpa: viven del cultivo de maíz, frijol y calabaza. A partir de los años noventa comenzaron a comercializar café, la principal fuente de ingreso. Algunas familias poseen también ganado y telares para confeccionar enaguas.

A partir de 1965 prevalece la religión presbiteriana, aunque varios adeptos la abandonaron para fundar sus propias iglesias. En 1991 se fundó la Iglesia Sabática del Séptimo Día, a la que asisten miembros tanto del linaje Xupun como del Kuin. En Natok se formaron dos creencias más: la Iglesia Evangélica Pentecostal, en 2000, y la Iglesia Cristiana de Restauración, conocida como Elohim 1, en 2004. En la primera se congregan principalmente los miembros del linaje Pukuj, y a la segunda los del Arex. En Torostik tiene su sede la Iglesia de Restauración o Elohim 2, fundada en 2013, a la que acuden el resto del linaje Arex y los de Kuinetik. Con los protestantes conviven tres

⁸ Los nombres propios individuales o colectivos se escriben sin cursiva; las demás expresiones en tzotzil, en cursiva. Se preservan también diferentes sufijos plurales tzotziles en frases en español que sugieren el uso del plural: *ik*, *etik*, *tak*. El sufijo plural *ik* aparece junto a los sustantivos poseídos, por ejemplo *sna* (su casa), en plural- *snaik* (sus casas); el sufijo ordinario plural *etik* acompaña a los sustantivos no-poseídos, por ejemplo: Pasinsa (Pasinsa- el nombre del linaje), en plural Pasinsaetik (los Pasinsas); el sufijo *tak* indica que unas cosas son todas poseída por el mismo poseedor, por ejemplo, *vaijel* (alter ego, animal compañero), en plural *vaijeltak* (animales compañeros de los miembros del linaje). Véase John Beard Haviland, Sk'op soz'leb. *El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, 1981, pp. 297-309.

⁹ INEGI, 2010.

Breve historia de la conversión

En el año 1936, Antonio Pasinsa, el *kaviltovinik* de Bik'it Kalpul fue visitado por su cuñado Markux Kentio Max alias Marcos Vázquez Pérez de Torostik, quien predicaba la palabra de Dios: el Dios existe; es el creador del mundo; envió a su hijo Jesucristo, quien murió en la cruz por nuestros pecados y resucitó para darnos la vida eterna. Como relata Juan Pasinsa: “Para don Antonio Pasinsa no fue tan impactante la predica, sólo al niño Victorio le fascinó mucho el canto; todo fue en lengua española. Don Antonio Pasinsa no entendía para nada la lengua española, tampoco sabía leer y escribir”.¹⁰

Cuando Victorio tenía ocho o nueve años, entró a la iglesia de Chenalho'. En un momento se acercó, súbitamente, a su mamá, y señaló con el dedo a uno de los *jtotik-jmetik* o santos de la iglesia: “Este santo tiene telaraña en su ojo, tiene polvo en su ojo. Este santo no tiene vida, está muerto”. Su madre se asustó: “¡Mu xaval jech! ¡Chacham! (¡No digas así!, ¡vas a morir!)” —le dijo. La actitud del joven pronto se tomaría de la mano con su interés por asentarse en San Cristóbal. Las nuevas políticas indigenistas del Estado mexicano invitaban a los indígenas a que participaran activamente en la vida de la nación. Como los santos no tenían vida, la vida alrededor de los santos no tenía futuro.

Fue Erasto Urbina, representante del gobierno cardenista, el que buscaba convertir a los indígenas del Altiplano en aliados, para incorporar a Chiapas a las estructuras políticas posrevolucionarias. Urbina expropió propiedades privadas y creó un departamento de protección y un sindicato de trabajadores, con el objeto de mejorar las relaciones laborales a las que se sujetaban la mano de obra agrícola. En 1951, Gonzalo Aguirre Beltrán fue designado por el Consejo del Instituto Nacional Indigenista para que pusiera en práctica lo que sería el primer programa de desarrollo de la comunidad, en San Cristóbal de Las Casas: el Centro Coordinador Indigenista de la Región Tzeltal-Tzotzil. De acuerdo con la propuesta de acción integral, los equipos de trabajo de los centros coordinadores estarían organizados en tres niveles: 1) los especialistas —economistas, educadores, agrónomos, etc. —, que desconocían la cultura indígena, pero se apoyaban en el siguiente equipo, a saber: 2) los intermediarios entre indígenas y ladinos, y 3) los promotores culturales, surgi-

¹⁰ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 25.

dos de sus propios grupos, los que “dan los primeros pasos en esa ruta ascendente que es el proceso de aculturación”.¹¹ Todos ellos estaban bajo el mando de Aguirre Beltrán, que era acompañado por un grupo de asesores “especialistas”.¹² El Instituto Nacional Indigenista educaba a un grupo de jóvenes promotores, a los que se encargaba cambiar las “costumbres y los usos culturales que fomentan la permanencia de la discriminación y de la separación étnica”.¹³ Esos muchachos ya alfabetizados —promotores culturales y maestros—, se apoderaron de la escena política y en pocos años formaron una nueva élite local.¹⁴ En Chiapas se buscaba a jóvenes indígenas para emplearlos como traductores, promotores culturales y, posteriormente, en el magisterio.

Victorio soñaba con estudiar, con ser maestro y liderar a su gente. El líder tiene *svuel* (fuerza), muestra *muk yo'onton* (gran corazón), actúa como *jbankilal jchapanvanej pojtavanej* (hermano mayor quien arregla todo y nos defiende). El codiciado liderazgo tiene razón en un sueño heredado de su abuelo Vicente y su padre Antonio, líderes religiosos, pero difícil de llevarlo a la realidad en los años cuarenta, pese a que desde 1934 se abrieron dos escuelas en las inmediaciones de Bik'it Kalpul: la primera en Ib'tik-Xunuch y la segunda en Ontik-Chojolho'. El niño de Bik'it Kalpul escogió la escuela de Chojolho', a una hora y media caminando. Dado que la mayoría de los alumnos procedía de comunidades circunvecinas, se conocía el plantel como de “concentración”.¹⁵ Victorio no guardaba buenos recuerdos de esa etapa de su vida: “perdí mi tiempo, pasé dos años en la escuela y no logré aprender nada”.¹⁶ Tras asistir a dos ciclos en la escuela de Chojolho' (1940-1942), se trasladó a la cabecera municipal donde su padre había sido nombrado alférez. Allí fue inscrito en la escuela primaria “Benito Juárez”, donde también estudiaban los hijos de los *kaxlanetik* (mestizos). Seguía sin hablar castellano, no sabía leer, sólo hojeaba los libros. Como relata su hijo Elías: “En esa escuela, Victorio sentía miedo de los niños

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación en México*, 1970, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ Ana María Garza Caligaris, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective”, *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 3, 1980. Véase también Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, 1995.

¹⁵ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

mestizos, ya que veía que todos estaban vestidos de pantalones, camisas y zapatos. Sin embargo, a la hora de receso, le tiraban trocitos de piedras y lo insultaban con las siguientes expresiones, ‘indio cochino’, ‘asqueroso’, ‘pata rajada’.¹⁷

En 1944, gracias al apoyo de Mariano, su hermano mayor, profesor en San Cristóbal, pudo estudiar en el internado de la ciudad con la esperanza de “encontrar trabajo de maestro y así ayudar a la familia, y aprender cómo defender al pueblo de la injusticia”.¹⁸ En 1948 se enteró de que había reprobado el curso académico. Se quedó en la casa de Mariano; comenzó a trabajar como albañil.¹⁹ Esa nueva ocupación no podía aliviar la tristeza que se apoderaba de él al sentir que habían fracasado sus aspiraciones. Un domingo escuchó cerca de la casa de su hermano un hermoso himno en la lengua tzeltal procedente de Oxchuc: (sólo Dios nos puede salvar). Como relata Juan Pasinsa, su sobrino, Victorio dijo: “con ese canto me quedé satisfecho; era como agua fresca que calmó mi sed”.²⁰ Después vinieron las palabras. Los tzeltales y los mestizos le introdujeron en la religión presbiteriana. Victorio aprendió que Ojorioxtohil (Dios Sol), que fue adorado por su abuelo y padre, no era realmente el Dios Creador sino una de tantas advocaciones del Dios verdadero que moraba más allá del Sol. También aprendió que los Anjeletik o Ángeles a los que se presentaban ofrendas en las cuevas, cerros y ojos de agua, no eran más que demonios, mientras que los *vaijeltak* (o animales compañeros de los hombres) no eran los verdaderos acompañantes. Dios era el único acompañante del hombre. Aprendió también que el *pox*, la bebida alcohólica tradicional de caña que se bebía en las fiestas tradicionales era realmente *k’am pukuj* (la orina del diablo). Esta última advertencia se hizo el blanco predilecto de las predicas fervientes de indígenas neófitos, pues a partir de la llamada guerra de *pox*, los indígenas tradicionalistas lograron apartar a los mestizos del monopolio de su destilación, distribución y venta, bebida que se volvió emblema de la vida habitual en los Altos de Chiapas.²¹

¹⁷ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 25.

²¹ Véase sobre la presencia del *pox* en la cultura indígena de Chenalhó el excelente libro de Christine Eber, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, 2008, pp. 43-45.

Al regresar a Chibtik en 1948, Victorio desarrollaba diversas labores en una finca con el propósito de reunir dinero para casarse; al mismo tiempo, intentaba predicar, tarea nada fácil incluso en la familia. Por entonces, sus hermanos mayores tenían ocupaciones distintas: Manuel practicaba los rezos rituales para ocupar la posición de *kaviltovinik*, el lugarteniente y seguidor de su padre Antonio; y Sebastián desempeñaba el oficio de *j'ilol* (curandero); por último, Miguel, el menor, habitaba la casa de sus padres para heredar el solar a cambio de su cuidado. Su progenitor, Antonio, enojado, culpaba a Victorio de haber aprendido malos hábitos en la ciudad. Por eso Victorio decidió "ocultar en su corazón y mente la palabra de Dios que había aprendido en el templo presbiteriano en la ciudad de San Cristóbal. Prefirió continuar participando en las ceremonias que organizaba su padre [...] En seguida se desencantó y optó por refugiarse en *sakil pox*, el alcohol de caña, emborrachándose cada domingo y en las fiestas del pueblo". María, esposa de Victorio, aclara: "Cuando me casé con Victorio, él tomaba mucho trago y la suya era una familia borracha, se iban en los domingos a la cabecera municipal y regresaban borrachos".²²

Después de la recaída, Victorio volvió a predicar, para ahogarse de nuevo en "la orina del diablo". Como relata su hijo Elías:

Sentía que poco a poco su vida iba siendo consumida por la borrachera; estaba sumiéndose a la pobreza, porque cada vez tenía menos de lo necesario para vivir. Escaseaba maíz, frijol y dinero mientras él se dedicaba a beber alcohol y dejaba de trabajar en el campo. Pero llegó un día cuando recordó la frase que había aprendido con los creyentes mestizos en la ciudad de San Cristóbal: 'sólo Dios salva y sana'.²³

Victorio volvió a dejar el vicio marchándose de Chenalho' a la ciudad, esta vez junto con su esposa: "tuvieron que caminar diez horas, llegaron al templo presbiteriano en la calle Mariano Arista número 60, hoy Ejercito Nacional. Fueron bien recibidos por los feligreses del templo".²⁴ El pastor expresó: "Qué bueno hermano que regresaste, no hay otro Dios que salva; sólo un Dios que está en el cielo nos salva de nuestros pecados y nos hace feliz". Victorio cono-

²² Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 503.

²³ *Ibidem*, p. 505.

²⁴ *Idem*.

ció ahí a Kenneth Weathers, miembro del Instituto Lingüístico de Verano, y misionero, que hablaba tzotzil, y que lo invitó a su casa, junto con su esposa, para que los ayudara a traducir la Biblia. Él limpiaba el jardín por las mañanas, y ella aseaba la vivienda, por lo cual recibían algo de sueldo: dos pesos al día.²⁵

De regreso a Chibtik, Victorio empezó a reunirse con sus hermanos. Junto con su esposa, predicaba y cantaba el himno que había aprendido en casa del misionero. Esta vez logró convertir a Sebastián, Agustín, Manuel y Miguel. Este último estudiaba entonces en la escuela primaria, en Xunuch, junto con un Victorio perteneciente al linaje Xupun-Hernández. Los dos hermanos Pasinsa, Victorio y Miguel, predicaron *sk'op Dios* (la palabra de Dios) a los Xupun. Fue todo un éxito. Victorio Xupun *la xch'un sk'op Dios* (obedeció la palabra de Dios) para, a su vez, predicarla a sus hermanos. Dice Juan Pérez: “Todos se convirtieron como primeros creyentes y fueron reforzados por los de linaje Pasinsa [...] Se reunían en el troje de don Antonio, cantaban los himnos”.²⁶ Así, poco a poco, la religión se expandía. Alrededor de 1955, Kenneth Weathers, a quien Victorio conoció en San Cristóbal, fue invitado por 20 creyentes a vivir en Chibtik.²⁷ Posteriormente se trasladó a Yutuk'um y de allí a Pechikil. Él, Cecilio Delgaty, Mariana Scowan y Rene Sterk, misioneros que llegaron después, trajeron nuevos medios de comunicación, aparatos y costumbres. Se difundían mensajes bíblicos en discos, folletos, películas; se repartían calendarios en tzotzil; se obsequiaban vitrolas, radiograbadoras, folletos con imágenes de Dios, cuadernos y lápices; se enseñaba a leer y escribir en tzotzil, se preparaba a los paramédicos, se regalaban fármacos, se impartían clases de música, se organizaban obras de teatro, etc.²⁸ Varios de los seguidores conservaron una triada de dibujos con textos en tzotzil, que ilustraban el cambio espiritual del hombre que decide dejar la vida abrumada por los vicios y acepta la palabra de Dios (figura 2)

En 1956, en el cerro sagrado de los Pasinsaetik-Valeval, conocido como Bik'it Kalpul, se construyó el nuevo templo presbiteriano, con paredes de tabla y techo de paja. Éste fue el primer paso para levantar un paraje independiente; el segundo fue la creación de una escuela primaria a petición de 30 padres de familia, que estaban

²⁵ *Ibidem*, 506.

²⁶ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 29.

²⁷ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 93.

²⁸ *Ibidem*, pp. 44-48; Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 94, y *op. cit.*, 2009, pp. 514-518.

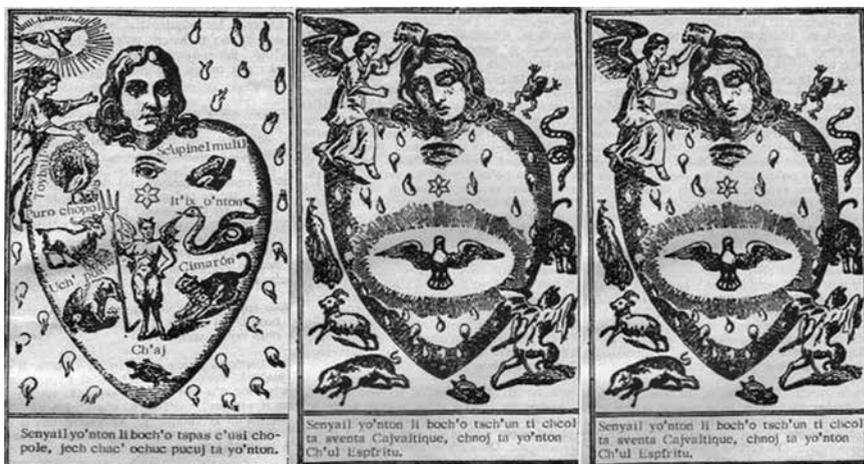


Figura 2. Tres corazones del hombre.²⁹ El primer dibujo representa el corazón del hombre contaminado por diferentes pecados, que son representados por animales principalmente: el pavo real- *toybil* (soberbia), la rana y la tortuga- *ch'aj* (pereza), el ojo- *sk'upinel mulil* (codicia), la serpiente- *it'ix o'nton* (envidia), el tigre- *cimarón* (temerosidad), el ciervo- *puro chopol* (maldad), el puerco- *uch'pox* (borrachera). Al corazón entra el *pukuj* (satanás). El segundo dibujo presenta el corazón de quien decide *tsutesel* (limpiar) el *smul* (pecado). En la parte superior, a la izquierda de la cabeza, vemos al Ángel de Dios, que junto con una paloma anima al hombre para que emprenda la lucha contra satanás. El tercer dibujo muestra el corazón victorioso que obedeció la palabra del Dios. Las fieras, junto con satanás, fueron sacadas del corazón en el que reina ahora el Espíritu Santo.

preocupados porque sus hijos se habían vuelto objeto de burla y estigmatización de los tradicionalistas de Xunuch. Como recuerda Juan: “Nos decían *jt'ivaletik*- evangelistas caníbales; nos maltrataban. Algunos canijos hacían *tuk'alte* (pistolas), adentro le metía *sipalte* (corchos). A Manuel, el pastor (de ahora), le dieron en la nuca [...] Lloró. Lo hacían por el odio”.³⁰ Un inconveniente más fue que los niños conversos tenían que caminar más de una hora para llegar a clases. Por ello, el 13 de febrero de 1965, por la gestión de Agustín y Victorio Pérez Gutiérrez, así como de Victorio Hernández Xupun, se abrió una escuela primaria bilingüe, que contaba inicialmente con 22 alumnos, y comenzó a funcionar en la capilla presbiteriana.³¹ Junto con el plantel, fue registrado un nuevo paraje, Chibtik, con su centro y tres barrios nuevos.

²⁹ Agradezco la copia de estos dibujos a Elías Pérez Pérez, 2009

³⁰ Comunicación personal con Juan Pérez Arias, 10 de noviembre de 2016.

³¹ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 15..

La nueva creencia apareció como una tormenta; por ello, necesitaba fundamentos para justificarse en el firmamento de la antigua cultura tzotzil. Mientras que los feligreses se defendían de los ataques de los tradicionalistas, al mismo tiempo cimentaban la nueva estructura social, desarrollaban la apologética, ejercían la predica. En lugar de una organización basada en cargos religiosos de *paxionetik* o paxiones, *kapitanetik* o capitanes, y *alperesetik* o alfereces, para los cuales se reclutaban suplentes y regidores, y llegaban a formar parte del Ayuntamiento de Chenalho', los presbiterianos crearon su propia jerarquía de gobierno dentro del templo, siendo los miembros de los linajes conversos los que ocuparían los cargos. La estructura de la iglesia presbiteriana en Chibtik se compone de un líder llamado en tzotzil *jchabivanej*, pastor, y de ocho *jchol k'opetik*, predicadores; a nivel secundario/organizacional cuenta con siete *jpas veliletik* o diáconos, tres *jchanubtasvenejetik yu'un ololetik*, maestros de la escuela dominical, y cinco *k'elvanejetik yu'un jchameletik*, servidores de los enfermos. Pedro Xupun y Manuel Pasinsa, el hijo de Miguel, fueron y siguen siendo los pastores encargados de dos diferentes congregaciones presbiterianas. Mientras que el primero atendía a los feligreses en Chibtik, el segundo pasaba más tiempo en la congregación de Pechikil. El cambio era drástico, pero no total: algunas prácticas desaparecieron (compadrazgo, fiestas y ceremonias religiosas, uso ritual de *pox*), otras se modificaron (rituales curativos, asambleas, las prácticas diarias) y otras permanecieron casi intactas (actividades agrícolas, vestimenta, prácticas matrimoniales, consulta a los sueños).

El punto de encuentro entre lo viejo y lo nuevo fue sobre todo la práctica de consultar los sueños. Los neófitos recurrieron a ellos como un recurso de legitimación que podría ser reconocido por los tradicionalistas. Tanto la costumbre como la Biblia garantizaban la autoridad de los sueños. Quien sueña ve las cosas que sucederán, recibe el mensaje de Dios del más allá; quien sueña no puede estar loco, pues su alma visita las regiones que existen más allá del mundo tangible.

Según relatos recopilados por Samuel Pasinsa, el *mol* Vicente había visto el futuro en sus sueños: la primera vez en 1948, ocho años antes de la conversión; en el sueño se fue a vivir en un cerro, donde se le apareció un desconocido, que dijo que alguien más llegaría a vivir. Vicente, al consultar a los sabios de Chibtik y Xunuch, enten-

dió que el hombre que había llegado era la representación de un Anjel, un Yajval Banumil –el Señor de la Tierra. Vicente *lajyak' kuru-setik laxcholan* formó cruces e hizo ofrendas. Una versión parecida del sueño descrito la tuvo Manuel Pérez Gutiérrez, el padre de Samuel y Juan. Él contó que su abuelo, Vicente Pasinsa, había vivido al lado de un cerro; en el sueño vio a un hombre de pie que dijo lo siguiente: “Aquí estoy, quiero que me honres, que me hagas una fiesta, una ceremonia; a cambio te protegeré de las enfermedades y te bendeciré en abundancia”.³² Vicente sabía que ese lugar era *kuxul* –vivo. En ocasiones soñaba que en la cumbre de ese cerro hacían sus reuniones las almas de los hombres muertos. Lo que Vicente soñó era un mensaje que se cumpliría en el futuro: “el sueño apresuró lo que iba a pasar, es decir la organización de la ceremonia”. Al comunicar a su familia lo que había soñado, todos fueron a avisar a las autoridades para que autorizaran la realización de la ceremonia, “así crearon su propia creencia”.³³

Samuel Pérez Arias relata que *mol* Vicente tuvo un sueño más, en 1955, un año antes de la llegada de la nueva religión; estaba en la cima del mismo cerro cuando se apareció un mestizo grande, vestido de pantalones blancos y una túnica muy larga, también blanca. Mientras que el mestizo recorría el cerro a caballo, vio a unos ladrones que entraron a robar chiles; sin bajar del caballo sacó su látigo y chicoteó a los intrusos. Samuel relató que Antonio, el hijo de Vicente, había interpretado el sueño de la siguiente manera: el mestizo grande simbolizaba al predicador, los chiles a los creyentes, los ladrones a la persecución de los creyentes por los tradicionalistas. El sueño mostró a Vicente que en el lugar donde se habían levantado las cruces, se debía de construir el templo presbiteriano.³⁴

El orden del mundo apareció en la nueva luz de la Biblia. Había que interpretar los personajes míticos de los que habitaban el mundo de los tradicionalistas, sobre todo los dueños de cerros y cuevas, llamados también Anjeletik o Ángeles. Juan Pérez Arias ofreció una explicación de la existencia de estos seres: “En Apocalipsis 12:21 se dice que entre Miguel y sus ángeles se trabó una batalla en el cielo. Luchaba contra el dragón y sus enemigos fueron derrotados. Su líder fue arrojado con sus ángeles a la tierra. Por eso moran en los cerros,

³² Comunicación personal, Manuel Pérez Gutiérrez (2 de mayo de 2014).

³³ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 18.

³⁴ Comunicación personal, Samuel Pérez Arias (7 de marzo de 2017).

cuevas, manantiales".³⁵ A mi pregunta de quién interpretaba así el sueño de Vicente, dijo que era "la Santa Escritura". Agregó que "el sueño de *mol* Vicente fue enviado por el diablo. Vicente fue poseído". Juan me explicaba que su abuelo tenía poderes sobrenaturales: era fuerte, podía convertirse en un toro o un remolino del viento, espantar de esta manera a sus enemigos. "En realidad, don Pasinsa tenía vínculo con los Ángeles caídos, no sólo hacía sus rezos rituales en los lugares sagrados, también fue poseído en su vida; se convertía en ganado ovino cuando el coraje y la envidia lo dominaban; así demostraba su poder maligno hacia los seres inferiores procedentes de otros linajes".³⁶ Por más que Vicente fuera poseído, seguía siendo el verdadero líder de su linaje: *jbankilal jchapanvanej pojtavanej*, el hermano mayor quien arregla todo y nos defiende.

No obstante que la existencia de los Anjeletik no fue puesta en entredicho, cambió su valor axiológico. Los que antes eran seres apreciables y poderosos, se convirtieron en demonios malvados, aunque no omnipotentes. Su maldad puede frenarse hoy con un solo rezo al Dios verdadero. La oración puede ahuyentar a los demonios del camino de los creyentes, alejar la envidia de la gente y devolver la salud a los enfermos. Junto con la creencia en las deidades terrenales, fueron desterradas las viejas prácticas religiosas y políticas. Los presbiterianos dejaron de cooperar en la organización de las fiestas del pueblo, rehusaron los cargos religiosos más importantes, se negaron a ocupar puestos en el gobierno municipal. Como razones señalaban la absoluta prohibición del consumo de *pox*, la orina del diablo, y el pecado de venerar a los muñecos sin vida —a los santos— y a Ojorioxtotil —el Dios Sol—. Dejaron de creer en los lugares sagrados en la tierra; desde entonces podían entrar sin temor a las cuevas, construir sus casas en el bosque sin pedir permiso a los Ángeles, andar en la noche por veredas y cerros: "Los Ángeles reales de Dios no moran aquí en la tierra, están en la presencia de Dios, obedeciendo sus indicaciones de cómo cuidar a sus hijos en la Tierra".³⁷ Finalmente, los presbiterianos osaron separarse del centro ceremonial y político ubicado en Chenalho', la cabecera.

Dichos actos fueron vistos como *smuletik*, delitos, por los tradicionalistas, y no podían quedar impunes, recurriéndose a cuatro

³⁵ Comunicación personal, Juan Pérez Arias (10 de noviembre de 2016).

³⁶ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 18.

³⁷ *Idem.*

estrategias para frenar la nueva religión. Primero, emprendieron varias expediciones punitivas; por ejemplo, un tal Miguel Arias llegó con 20 hombres a Chibtik a matar a los presbiterianos: “no pudieron entrar a matarlos, vieron mucha luz alrededor de la troje, se retrocedieron con mucho miedo”.³⁸ Un hombre originario de Col, municipio de Chenalho’, encabezó una incursión más, como la inicial, pero al ver numerosas luces y soldados que protegían la casa de los neófitos “retrocedieron, temblando de miedo”.³⁹ Elías Pérez Pérez recuerda una tercera: “Así surgió un líder llamado Manuel Lakunik que vive en la comunidad Yabteklum que organizó 60 personas para ir a matar a mi padre en su casa. Antes de la medianoche salieron de Yabteklum y se marcharon rumbo a Chibtik, donde vivía Victorio; llegaron pasado un poco de las 12 de la noche, pero los perros comenzaron a ladrar y no pudieron entrar”.⁴⁰ Como recuerdan los Pasinsaetik, no sólo el Dios los defendía de los ataques. Según Elías y Juan, fue también la avioneta de los presbiterianos “gringos”, *Alas de Socorro*, que llegaba de Iztapa, donde se encontraba la sede de la nueva religión: daba vueltas sobre Chibtik, Yabteklum y la cabecera. Sobre Valeval, el cerro venerado en el pasado, dejaba caer mensajes de propaganda incendiando de temor a las tradicionalistas, quienes pensaban que los religiosos gringos iban a echar bombas sobre sus casas.⁴¹

Segundo, se intentaba castigar a los neófitos en la majestad de los usos y costumbres locales. Cuando un principal llegó a la casa de Antonio a pedir cooperación para la fiesta de San Pedro, le dijo Victorio: “Ya no vamos a dar nada, ni vamos a cooperar para la fiesta de San Pedro, por lo que en verdad no es un Dios verdadero, sólo es la imagen de un Apóstol”.⁴² En respuesta, llegaron las autoridades a poner preso a Victorio. El presidente Gregorio Arias Pérez, de apodo *Cuchillo*, y los persecutores citados en líneas anteriores, Miguel Arias y Antonio López, estaban con ellos; eran los líderes del pueblo: “¡Agárrenlo! ¡Pónganlo en la mesa boca arriba, sáquenle las tripas para las cuerdas de nuestras guitarras!” —decían. En respuesta a esos gritos, Victorio sacó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y señaló que en el artículo 24 se consagraba la

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁰ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 89.

⁴¹ *Ibidem*, p. 94.

⁴² Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 30.

libertad de creencia religiosa.⁴³ Respondió con una voz fuerte: “Sí me quieren matar, mátenme en la vista de nuestras autoridades del pueblo; sí, podrán matar mi cuerpo, sin embargo, mi alma no lo podrán matar, ella será salvada”.⁴⁴ Por primera vez, inesperadamente, los usos y costumbres locales fueron retados con base en la Constitución. Los feligreses de los linajes Pasinsa y Xupun se fueron a San Cristóbal a quejarse ante el licenciado Manuel Castellanos, jefe del Departamento de Asuntos Indígenas. Aquel citó a las autoridades de Chenalho’, los amonestó y pidió que no amenazaran más a los presbiterianos, además les hizo pagar una multa de 300 pesos.⁴⁵

La tercera estrategia consistía en planear emboscadas en los caminos con el objetivo de asesinar a los neófitos. En una de ellas cayó un creyente de nombre Amporox del linaje Pasinsa:

Un día salió de su casa muy temprano y se dirigió a la cabecera municipal de Chenalho’ a surtir algo de alimentos y de regreso fue recibido a machetazo por los enemigos de la religión. Llevaba una Biblia en su morral, la dejaron encima de su cuerpo para indicar que lo habían asesinado por la causa de su fe religiosa. El asesino fue preso por la familia Pasinsa. Lo llevaron ante las autoridades del pueblo y se levantó la diligencia correspondiente. Luego fue turnado a la cárcel de San Cristóbal de Las Casas y tuvo una sentencia de 10 años de prisión.⁴⁶

La cuarta estrategia era de índole espiritual. Tres personas que practicaban el oficio de la hechicería salieron a colocar 13 velas en los centros sagrados e invocar a los “malos espíritus” para que las familias conversas perdieran el deseo de seguir con la nueva idea religiosa, también pedían que cayeran enfermos y murieran. Además, demandaban a sus dioses y a los santos que todo lo que sembraban se pudriera, además, pusieron velas por donde pasaba la familia de Victorio con el propósito de que cayera muerto. Victorio recordaba:

Cuando iba caminando por el camino grande de Chimix, encontré tres personas hincadas en medio del camino rezando en frente de una fila de velas; cuando me vieron con mis caballos tuvieron miedo, se hicieron

⁴³ *Ibidem*, p. 53. También véase Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, pp. 510-511.

⁴⁴ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 86.

⁴⁵ Juan, Pérez Arias, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 512.

a un lado del camino y dijeron: “Pasa señor”, con una voz temerosa. Yo les dije, “están cortando sus propias vidas formadas, yo tengo un Dios poderoso que me cuida y me protege donde quiera que yo ande”.⁴⁷

A principio de 1962, cuando Gregorio *Cuchillo* terminó su periodo como presidente *mu'yuk xa ox utz'intal*, cesaron las persecuciones. El que lo sustituyó era maestro y pertenecía al linaje Xupun. Durante su trienio finalmente reinó la paz.

A la conversión siguió la expansión económica de los neófitos. En 1962, los linajes Pasinsa, con sus aliados Xupunetik, Kurusetik y Kexnaletik, ocuparon tierras en Sanavo', Maxilvo' y Nich k' ak' al nab, donde cada novicio podía sembrar de 3 a 5 hectáreas de maíz, frijol y calabaza. Victorio preguntó al líder de los Tulan de Chimix si sabía algo del baldío en Tierra Caliente; el líder contestó: “Sí, yo soy el dueño del terreno; [la tierra] está en mis manos”. Victorio respondió: “Tío, nosotros somos pasajeros en esta tierra y vivimos unos años prestados nada más. El verdadero dueño de esta tierra está en el cielo y es el Dios, quien hizo la tierra y el cielo”. Labrando la tierra de Dios, iban predicando su palabra a los habitantes de la región: “Cada vez que se iban a Sanavo' pasaban a visitarlos, consolidaban la palabra de Dios, cantaban himnos, se sentían apreciados y agradecidos” (figura 3).⁴⁸

Pronto tendrían que defenderlas; la primera vez en los años sesenta contra los chenalheros tradicionalistas, y una vez más en 1981, contra los hombres de Chalchihuitán, llamados por los Pedranos *k'ak'al yakan vinikeik* (hombres de pies calientes), cuando intentaban invadirlas. Finalmente, tras conquistarlas, los Pasinsaetik las vendieron en 1985 y se dispersaron. Los “héroes de la religión”, los hijos de Antonio Pasinsa, fueron a radicar a lugares diversos. Victorio se asentó en Las Limas; Agustín en la cabecera; Miguel en Tapachula, donde cambió de presbiteriano a profesar las “Alas de Águila”; y Sebastián en San Cristóbal. Elías y Juan, los relatores de la presente historia, se asentaron también en San Cristóbal y, actualmente, acuden a cultos bautistas. Según Juan Pérez Arias, son más o menos sesenta los Pasinsas que ya no viven en su lugar de origen, y se dispersaron tanto en las comunidades de Chenalho', K'anolal, Las Limas, Polho', Pechikil, Tzabalho' y la cabecera municipal, como en

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Juan, Pérez Arias, *op. cit.*, p. 34.

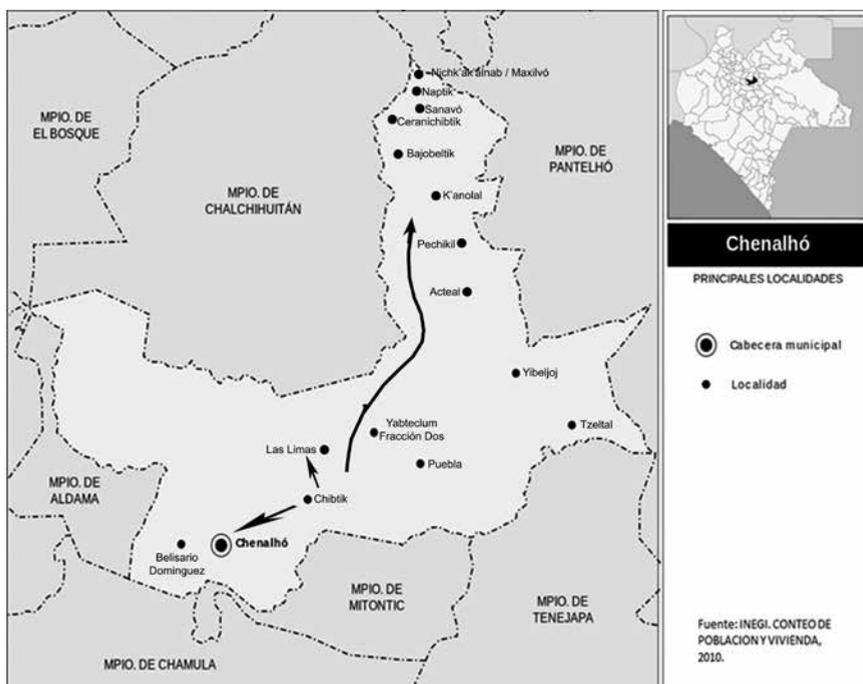


Figura 3. La ruta de expansión del linaje Pasinsa (1962-1984). El linaje Pasinsa, y los Xupunetik, Kurusetik y Kexnaletik, sus linajes aliados, expandieron la fe presbiteriana en dos direcciones a partir de la década de 1960: 1) hacia la cabecera por el suroeste, y 2) hacia Chalchihuitán por el sur, poblando y sembrando las tierras en Las Limas, Sanavó, Maxilvo y Nichk'ak'al nab.

ciudades mestizas como San Cristóbal de Las Casas, Tapachula, Cozumel, Ciudad de México, San Luís Potosí y Puerto Vallarta, entre otras. En cambio, de los 102 Xupunetik que a principios de los años ochenta residían en Chibtik, ocho se fueron a vivir a San Cristóbal de Las Casas, México y Cozumel. Es notable que mientras que aumenta la migración de los dos linajes dominantes, los de menor importancia no se han movido de Chibtik.⁴⁹

Harto de preguntarle ¿por qué?

Volvamos a la cita de Pitarch. A primera vista: la idea de la “volubilidad” de los amerindios puede verificarse positivamente a la luz

⁴⁹ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 322.

de los hechos presentados. Cambiar de religión aparenta ser un juego frívolo y baladí. Pero, si miramos profundamente descubrimos un patrón diferente, que desde la perspectiva amerindia pasa desapercibida. La religión, como otras prácticas, está zambullida en el flujo de vida. Si éste modifica su dirección, es probable que la religión también. En el flujo de vida, los que estaban cambiando de religión como guantes eran los que vivían fuera de la comunidad. Los hermanos de Elías, que permanecen en Las Limas, y los de Juan, que viven en Chibtik, siguen siendo fieles presbiterianos. Claro está que las denominaciones religiosas de Chibtik han crecido desde los años sesenta, pero también existe un núcleo de creyentes que ha permanecido fiel al presbiterianismo.

Segundo, Pitarch asume que la “volubilidad” fundamentada en las creencias e inclinaciones de los amerindios persiste aunque los “mesoamericanos” hayan cambiado de religión. Sugiere que, aunque el indígena ahuyente de su vida lo que constituye la marca esencial de la cultura amerindia, por ejemplo, la creencia en múltiples almas, el chamanismo y los embriagantes, en el fondo del corazón permanece lo “amerindio”. Por lo visto, el concepto de cultura mesoamericana tiene para Pitarch un sentido distinto que el que se agota en la pertenencia religiosa o la participación en la cultura comunitaria local; este nuevo sentido, sin embargo, se vuelve una entidad misteriosa e inobservable.

Tercero, Pitarch generaliza a los grupos mesoamericanos, incluso a los de amerindios. Dada una que otra definición sobre el tronco común o las características que comparten los indígenas de “las Américas”, siempre podría refutarse ésta con contraejemplos. Las generalizaciones inductivas son útiles pero falsas. Claro está que Pitarch puede defenderse ante dicha acusación: lo *amerindio* es un modelo, un tipo ideal weberiano que construimos para comprender mejor el mundo real, no una generalización inductiva. Desafortunadamente, y en detrimento de la concepción del “amerindio”, Pitarch no camina por ese sendero. Le interesan las personas, no los modelos: “Los indígenas muestran su gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera”.

Finalmente, desde la perspectiva de Pitarch, algunos factores que favorecieron el caldo de cultivo para la conversión descrita en el presente estudio de caso, carecen de relevancia: el proselitismo hábil, las políticas nacionales, y los problemas agrarios y existenciales de los protagonistas desaparecen de la escena del drama. Quien

se queda es la figura abstracta del indígena, que por haber heredado su pasado, olvidó su rol y es condenado a repetirlo siguiendo los recordatorios del apuntador mesoamericano, que ignora por completo que la escena y la obra ya no son las mismas, y que es, a grandes rasgos, el animal simbólico, no económico o político, ni tan siquiera racional.

Si rechazamos la propuesta de Pitarch, ¿cuál es la alternativa? ¿Cómo es posible que, a petición de sus miembros, de la noche a la mañana, fuera borrada una tradición cultural que había dominado la vida tzotzil por cientos de años? ¿Cómo fue posible el cambio de aspecto, y la introducción de prácticas que lo legitimaron? Ha llegado el tiempo de tomar decisiones teóricas. En primer lugar, como pudimos apreciar en el relato, existía un conjunto de factores que formó un caldo de cultivo para propiciar la conversión individual y colectiva; en segundo lugar, algunos actores individuales y colectivos desempeñaron el papel de innovadores culturales, de líderes o de nueva élite; en tercer lugar, destaca la figura de Victorio Pasinsa, portador de una perspectiva original y actor distanciado de su rol. Veamos punto por punto.

La conversión de los miembros del linaje Pasinsa y de algunos distintos, no sucedió en el vacío. Varios de los factores que la propiciaron se desprenden del relato que se presenta en estas páginas. Victorio y otras “estirpes” desempeñaron el papel decisivo. Sin ese rol no hubiera sido posible. Siguiendo a Fredrik Barth, se aprecia en ellos a los innovadores responsables de los cambios culturales, pues los líderes están dotados de imaginación y racionalidad sobresalientes. Son capaces de organizar los colectivos y tomar decisiones en su lugar. Por un lado se someten a las reglas del juego, para posteriormente cambiarlas en su beneficio: “El cambio social sucede cuando los sujetos diferenciados culturalmente llamados ‘líderes’ o innovadores recurren a las estrategias subjetivas para definir su etnicidad: éstas incluyen negociaciones, conflictos, autoadscripciones, críticas, autocríticas, etc.”.⁵⁰ Los innovadores manipulan la cultura: “Gran parte de la actividad de los innovadores políticos está dirigida a la codificación de modos de expresión: la selección de señales de identidad, la asignación de valor para estos diacríticos culturales

⁵⁰ Fredrik, Barth (comp.), “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, 1976, p. 43.

y la supresión o negación de vigencia a otras diferencias”.⁵¹ ¿Cuál fue la situación preliminar en la que obraban los líderes del linaje Pasinsa? ¿Cuáles fueron las posibles estrategias que aplicaron los innovadores religiosos en su beneficio?

Recordemos que entre los factores que formaron el caldo de cultivo para las primeras conversiones, puede citarse la apertura del Estado mexicano hacia los indígenas y las religiones protestantes, que fueron consideradas, en general, como aceleradores del cambio cultural. Gracias a las políticas indigenistas se abrieron las puertas del mundo mestizo. Los contactos con San Cristóbal despertaban esperanzas y ambiciones. El segundo factor también tenía un carácter externo: el proselitismo; la acción misionera estadounidense resultó sorprendentemente eficiente y bien lograda. Las prácticas introducidas fueron institucionalizadas *in situ*, ofreciéndoles a los neófitos varios beneficios, incluyendo atención médica, alfabetización en tzotzil en la escuela dominical, una organización social diferente. En esta situación, los líderes recién erigidos emplearon dos estrategias principales: 1) utilizaron la religión como arma para reconfigurar el espacio geopolítico dentro de la comunidad, lo que obraba como una fuerza centrípeta; los presbiterianos no aparecieron como fantasmas de la nada para usurpar el trono de la tradición; encontraron las razones para convencer a la gente, desde su propia cosmovisión, que ellos representaban el mensaje del más allá; recurrieron a los sueños para legitimar el estatus alcanzado; 2) emprendieron una expansión centrífuga, y la búsqueda de espacios tanto para otros cultivos como para trabajo y educación en ciudades mestizas.

En cuanto a la primera estrategia, queda claro que los dos linajes principales se beneficiaron de la conversión de la siguiente manera: los Pasinsa y Xupun pasaron de las periferias de las viejas comunidades, como Chojolho’ y Xunuch, a formar el centro de una comunidad recién instaurada, cuya representación simbólica era la escuela y la iglesia. A través de matrimonios de linajes conversos y la nueva organización social, las estirpes marginadas antaño aparecieron en la escena como protagonistas de la historia local. Las prácticas políticas de mayor relevancia se hallaron en manos de linajes-presbiterianos: el control de los matrimonios, la educación (la escuela pública era de facto presbiteriana y se complementaba

⁵¹ *Ibidem*, p. 44.

con la escuela dominical), la economía (diezmo y gestión de las obras). El Bik'it Kalpul, donde se hacían ofrendas al Señor de la Tierra, se volvió morada del Dios sustituto, *Kajvaltik*-Jehová. Los linajes vencedores ocuparon puestos importantes en la nueva iglesia: hoy, en Chibtik, residen dos pastores: Manuel Pérez de los Pasinsa y Pedro Hernández de los Xupun. El segundo cargo más importante, el de los *jchol k'op(etik)* (predicador[es]), fue asegurado para los Pasinsaetik, Xupunetik y diversos aliados.

En cuanto a la segunda estrategia, los linajes conversos emprendieron un nuevo combate por la tierra, usando la religión como bandera: “El verdadero dueño de esta tierra está en el cielo y es el Dios, quién hizo la tierra y el cielo”. La invasión de solares iba tomada de la mano con la acción misionera. Los Pasinsa convertían a miembros de otras “estirpes”; muchos permanecieron en diferentes pueblos por el resto de su vida. Hasta la fecha, como atestigua Juan Pérez Arias, decenas de los Pasinsa viven fuera de Chenalho', trabajando y estudiando, lo cual resultó benéfico para: 1) los que pudieron vivir fuera de Chibtik, sin perder sus heredades o contactos con el paraje; 2) los que abandonaron Chibtik para siempre, asentándose de manera permanente en ciudades; y 3) los que se quedaron en Chibtik, emigrando temporalmente a México y Estados Unidos, para volver y fortalecer su posición social dentro de la comunidad.

Finalmente, *last but not least*, queda en la escena Victorio Pasinsa, el quinto hijo de Antonio. Sin este personaje, sin su heroísmo, la conversión, probablemente, no hubiera sido posible. Aunque la luz verde brille, nada sucede si nadie decide cruzar el camino. “Propiamente dicho no existe la historia — dice Emerson — sólo hay biografías”.⁵² La moraleja luce demasiado radical. Y sin embargo, no podemos entender bien la historia sin entender las biografías de los protagonistas. Los datos que proporcionan Elías y Juan en sus dos textos inéditos sobre Victorio Pasinsa, dan la luz sobre la conversión.

Son dos los conceptos que permiten comprender la historia de Victorio: el cambio de perspectiva y el distanciamiento del rol. Primero, Victorio vio al Santo Patrono y los demás santos de una manera original. Dicho al modo de Ludwig Wittgenstein: “cayó en la cuenta del otro aspecto de la figura”; lo vio como muñeco, no como al santo dotado de *xchulel*, alma. El santo o el Dios no puede tener

⁵² Ralph Waldo Emerson, “History”, en *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 1950, p. 127.

polvo en su ojo, el muñeco sí.⁵³ La posibilidad de “ver cómo”, de lanzar “miradas fulgurantes”, es una posibilidad de estar en el mundo de una manera distinta, pues la percepción, el lenguaje y la conducta forman un trío inseparable.⁵⁴ El “habla” que emplea Victorio corresponde a una actitud y prácticas en las que se involucró al aceptar una religión distinta: la predicación, el servicio religioso, el proselitismo, el uso de los aparatos y tecnologías de avanzada, los medicamentos, el cantar a coro, la lectura de la Biblia. En palabras de Wittgenstein, el cambio en la manera de ver el mundo por Victorio se describe como un “cambio de aspecto”: de ver algo como milagro a ver algo como un fenómeno científico.⁵⁵ “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro”.⁵⁶ El “cambio de aspecto” de ver a los santos no pasó por la mente de alguno de sus hermanos. A él le cayó como una revelación: “Este santo tiene telaraña en su ojo, tiene polvo en su ojo. Este santo no tiene vida, está muerto”. Pero, mientras que para los neófitos los santos son muñecos muertos, quien está vivo es el *Mukul Dios*, el Dios Todopoderoso en el cielo.

¿Por qué el “cambio de aspecto” no se les había ocurrido a los hermanos de Victorio? Para contestar esta pregunta es menester zambullirnos en la historia de vida de Victorio. El concepto técnico “distanciamiento del rol”, forjado por Erving Goffman, es de ayuda importante. En su primer libro, Goffman identifica el distanciamiento del rol con la figura de un cínico.⁵⁷ Desafortunadamente, no queda claro si el “cínico” es un rol nuevo o un distanciamiento del rol actual. El mismo tópico se repite en un ensayo de 1961, en el que la distancia del rol es concebida como ahuyentarse de “la imagen de su yo virtual (*virtual self*) a través de la manipulación activa de la

⁵³ El análisis del concepto “ver como” se encuentra en la segunda parte de *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. En un mismo dibujo puedo ver la cabeza de un conejo, pero también la cabeza de un pato (1988, p. 447). El cambio de aspecto es posible porque somos capaces de notar diferentes rasgos del mismo fenómeno (*das Bemerken eines Aspekts*). La vivencia (*Seherlebnis*), que consiste en “notar” el aspecto de manera diferente, se expresa mediante palabras “lo veo como...”. Cuando uno “cae en la cuenta de un aspecto” (*Aufleuchten des Aspekts*), para, nuevamente, caer en la cuenta de un aspecto distinto, su mirada “fulgura”. Esta forma de ver se opone al “ver continuo” (*stetiges Sehen*) (*ibidem*, p. 445).

⁵⁴ Stephen Mulhall, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, 1993, pp. 49-52.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, “Conferencia sobre ética”, en *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, 1990, p. 42.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 2007, p. 31.

situación”; es la “brecha entre el rol y el individuo, entre hacer y ser”, y constituye, expresada “eficazmente”, la “separación del individuo de su rol”.⁵⁸ La distancia del rol no necesita ser consciente ni deseada. Las expresiones del quien se distancia pueden variar desde las bromas, bufonadas e ironía —que marcan la separación de su rol— hasta la total renuncia de él con fin de salvar la “dignidad”. El sociólogo de Goffman, Peter Berger, no sólo cree que constituye el concepto explicativo del cambio social, sino que además lo anida en la teoría de Karl Mannheim sobre el grupo social susceptible a la distancia del rol: los “intelectuales”, o los representantes de la *intelligentsia*, son los que por razones de elevado interés se distancian de sus roles, constituyendo, por tanto, el caldo de cultivo de las revoluciones sociales. El hombre distanciado de su rol se somete fácilmente a una transformación de conciencia: “todas las revoluciones empiezan con el cambio de conciencia”.⁵⁹

¿Podemos ver en Victorio Pasinsa un hombre distanciado de su rol? Creo que sí. En primer lugar, era un niño inquieto, ambicioso, rebelde y frustrado. De joven, ambicioso, quería estudiar, y sin embargo, no logró terminar la primaria en San Cristóbal. Además, tampoco podía erigirse líder en Chibtik, pues Antonio, su padre, había designado para dicho rol a su hermano Manuel. Dice Elías: “[...] él se encontraba desesperado por no haber sido admitido para continuar sus estudios primarios en el internado, motivo suficiente de inclinarse a desarrollar una nueva fe que recuperara la fortaleza de vida”. En segundo lugar, a la frustración debe agregarse su gusto por la música, los deseos de entablar relaciones con mestizos y extranjeros, la curiosidad, el anhelo por perderse en la ciudad; el canto religioso en tzeltal que escuchó en San Cristóbal, “era como agua fresca que calmó su sed”. En tercer lugar, el distanciamiento del rol fue propiciado por un factor cultural: en la familia tradicional de Chenalho’, dos hijos viven una situación privilegiada: el *jbankil* o el mayor y el *k’ox* o el menor. El primogénito ayuda al padre en el campo y recibe parte de su herencia antes que sus hermanos para formar una familia y sostenerla; el menor tiene la obligación de vivir en la casa de sus progenitores, ya viejos y enfermos, para, a cambio, recibir después de que mueran ambos, la vivienda y el solar. Victorio era el quinto de 10 hermanos, condenado a sufrir la miseria, trabajar la tierra y esperar

⁵⁸ Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, 1972, p. 95.

⁵⁹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, 1963, p. 136.

el reparto de la herencia. Abrazar una religión extraña podía constituir la estrategia de volverse *jbankilal jchapanvanej pojavanej* —nuestro hermano mayor quien arregla todo y nos defiende.

En lugar de conclusión: *Non omnis moriar*

Cuando preguntaba a Elías, Juan y Samuel cuál había sido la aportación más importante de la nueva religión para su gente, respondían: “nos liberó del miedo”. Sería incorrecto, sin embargo, deducir que los presbiterianos abrazaron el mundo de los mestizos para perderse en él. Aunque Samuel siga soñando con los viajes (estuvo dos veces en Estados Unidos como espalda mojada y ahora sueña con viajar a España); aunque Juan posea una casa en San Cristóbal, donde trabaja como instructor de maestros; aunque Elías, quien echara anclas en San Cristóbal, ganara la Beca Ford en 2003 y estudiara un doctorado en la Universidad de Salamanca, algo hace que regresen a Chibtik —el *yosil yu'unik*—, su tierra. El verdadero hombre es un *abtel vinik*, el trabajador de la tierra, y ellos lo siguen: regresan a sus solares a sembrar y cosechar maíz, frijol, café. La tierra les fue dada por sus padres, los que compraron más y duplicaron sus posesiones gracias a la religión que se introdujo. Ahora ellos, por sus profesiones, pueden multiplicar esos solares —antaño duplicados— para ofrecerlos a sus hijos como heredad.

Sin embargo, me inquieta una paradoja: ninguno de los cinco hijos de Samuel se ha quedado en Chibtik, ninguno de los cinco de Elías vive de la tierra, ninguno de los seis de Juan quiere regresar a su comunidad natal, sin mencionar la lengua *bat'zí k'op*, que ya no practican. —¿Les vas a dar herencia a tus hijos? —pregunto a Elías.

—Sí, la voy a dar parejo, como nos dio nuestro padre a nosotros.

—¿Quieren regresar a Chibtik a vivir?, sigo preguntando.

—No, ya no, —dice.

—¿Entonces para qué les sirve la herencia?

—Será un recuerdo.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación en México*, México, UIA, 1970.

- Barth, Fredrik (comp.), "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- Berger, Peter L., *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, Nueva York, Anchor Books, 1963.
- Bonner, Arthur, *We Will Not Be Stopped. Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas*, Nueva York, Universal Publishers / upublish.com, 1999.
- Díaz Cruz, Manuel José, "Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas: antecedentes coloniales", en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor, Yolanda Fernández Marquínez (eds.), *Religión y sociedad en el área Maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1995, pp. 265-276.
- Eber, Christine, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, Miami, Cirma, 2008, pp. 43-45.
- Emerson, Ralph Waldo, "History", en *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Nueva York, The Modern Library, 2004.
- Esponda, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, México, El Faro, 1986.
- Garza Caligaris, María Ana, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", en *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, núm. 63, enero-abril de 2007, pp. 85-110.
- Goffman, Erving, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth, Penguin University Books, 1972.
- _____, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1961.
- Haviland, John Beard, Sk'op sotz'leb. *El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, México, UNAM, 1981.
- Hill, Robert M., y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1987.
- Hill, Robert M. I., *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del Altiplano al gobierno español, 1600-1700*, Guatemala, PlumSock, 2001.
- INEGI, Página oficial, 2010, recuperado de: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/accesomicrodatos/cpv2010/default.aspx>>.
- Jacorzynski, Witold, *En la cueva de la locura. Aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2008.

- _____, *La maldición de Judas Iscariote. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y antropología de la religión*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2011.
- Mulhall, Stephen, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Londres, Routledge, 1993.
- Pérez Arias, Juan, "Breve historia de la fundación de la iglesia evangélica presbiteriano, en el paraje Chintic, Chenalho', Chiapas" (inédito), 2017.
- Pérez Pérez, Elías, "La historia de vida: una familia tzotzil de Chiapas, México", Universidad de Salamanca, Salamanca (inédito), 2003.
- _____, "Dos mundos rurales en transformación: España-México", tesis para obtener el grado de doctor en antropología, Universidad de Salamanca, Salamanca (inédito), 2009.
- Pitarch, Pedro, "Infidelidades indígenas", en *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México / Conaculta, 2013.
- Rivera Farfán, Carolina, "Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujiltic", tesis para obtener el grado de doctora en antropología, IIA-FFYL-UNAM, México, 2003.
- _____, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén, Irene Sánchez Franco, y Salvador Meza Díaz, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM / CIESAS / Cocyttech-Secretaría del Gobierno del Estado de Chiapas / Segob, 2005.
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2010.
- _____, y Jorge Luis Cruz Burguete, "Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos*, vol. 23, núm. 68, 2005, pp. 515-534.
- Rus, Jan, "La comunidad revolucionaria institucional", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM / CIESAS / CEMCA, 1995.
- _____, y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 3, 1980, pp. 466-478.
- Viqueira Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.
- _____, "Conferencia sobre ética", en *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 33-44.