

Determinantes del desplazamiento de *pox* y *chicha* (aguardiente) de los rituales entre tzotziles de Chamula y Chenalhó, y tseltales de Oxchuc, Chiapas.

Jaime Tomás Page Pliego
PROIMMSE-IIA-UNAM

INTRODUCCIÓN

En los Altos de Chiapas, desde la Colonia hasta hace algunas décadas, la venta y estímulo para el consumo de aguardiente por parte de los grupos dominantes, hacia los grupos indígenas, destacó como una de las actividades de exacción en que basaron su economía, constituyéndose como uno de los puntales para el endeudamiento, el acaparamiento de la producción y el reclutamiento “enganchamiento” de trabajadores destinados a las fincas.

Como ejemplo, Villa Rojas (1990: 84) en su etnografía sobre los tseltales de Yochib, en 1945 reportó la presencia de un mestizo como secretario de la presidencia municipal de Oxchuc, cuando que desde que iniciaron las actividades del Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena (DASCPI)¹ nueve años antes, se instituyó que todos los secretarios de los municipios con población indígena mayoritaria debían de ser indígenas alfabetizados.

Entre las actividades que llevaba a cabo este personaje, destacan para el punto aquí abordado, que, además de resguardar el monopolio aguardentero, se apropiaba las recaudaciones provenientes del pago de multas y recibía tres pesos

¹ El DASCPI, fundada en 1936 con el Sr. Erasto Urbina al frente, como resultado de una negociación entre la federación, el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, que concluyó con la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas, cuyo objetivo primordial y más urgente era frenar los abusos de los enganchadores y sus asociados, tuvo como fin asegurar la provisión de la mano de obra que cíclicamente se requería en aquellas regiones, pero, a la vez, protegiendo y garantizando los derechos de los trabajadores que se contrataban (Favre 1973: 74-75; Rus 1995: 259).

de comisión por cada oxchuquero que lograba enganchar para trabajar en las fincas, lo cual evidentemente lograba aprovechándose de los tseltales ebrios.

Por otro lado, en 1930 fue legalmente prohibida la venta de bebidas alcohólicas en el estado (Bautista 2002: 29). Sin embargo, en 1937 el Departamento de Protección Indígena extendió una “autorización” para el expendio de aguardiente a población indígena bajo el argumento de la necesidad de su uso en los rituales y ceremonias religiosas, otorgando las licencias a los nuevos líderes indígenas (Rus 1995: 262 y 264-265; Bautista 2002: 32).

Particularmente en Oxchuc, hasta que no se suscitó la conversión religiosa masiva, el aguardiente circulaba en sustitución del dinero ya que con éste se compraba y pagaba trabajo y deudas; aunado a esto tenemos su profusa circulación a causa del prestigio que otorgaba ofrecerlo en abundancia en los diferentes eventos festivos.

En este mismo sentido es bien sabido que en otras partes del estado se pagaba algunos “trabajos” de dudosa legalidad o francamente violatorios de la ley, con botellones de *pox* o *chicha*.² Otro ejemplo de su uso en las transacciones comerciales o retribución de servicios, plenamente documentado en los Altos de Chiapas, es que a quienes ayudaban a sanar se le retribuía con *pox* la labor que realizaban. Además, aparte del *pox* pagado, la familia debía aportar suficiente aguardiente para el ritual para ayudar a sanar, tanto que permitiera un consumo sin límite y la mayoría de las veces desmesurado, que obviamente llevaba al endeudamiento de la familia.

² El *pox*, se produce a partir del destilado de jugo de caña, en tanto que la *chicha* a partir de la fermentación de piloncillo.

Si bien en municipios indígenas como Chamula y Cancúc, donde la injerencia mestiza históricamente ha sido indirecta, la importancia del aguardiente como medio de enriquecimiento de la población mestiza intermediaria no ha sido tan extrema como por ejemplo en Oxchuc, de lo que no quedan fuera los grandes productores de aguardiente como los tristemente celebres Hernán Pedrero y Gilberto Morales Abarca, pero principalmente el primero, obtuvieron enormes dividendos vendiendo el aguardiente a los caciques indígenas.

En estos municipios antes de las acciones llevadas a cabo por la DASCPI, los grupos de control social estuvieron encabezados por “jerarquías religiosas tradicionales”, y, después, por caciques indígenas, formados en el seno de esta dependencia, como en Chamula o por el gremio de maestros bilingües, como en el resto de los Altos, que si bien han reproducido los esquemas de expoliación de la sociedad mestiza (ver por ejemplo los trabajos de Jan Rus sobre Chamula), lo han hecho para la satisfacción de sus propios intereses mezquinos.

Uno de los casos más conocido y comentado es el de Chamula controlado por la familia López Tuxum, quienes, como resultado de la expoliación de su pueblo, en la actualidad, además de extensas propiedades productivas fuera del municipio de Chamula, poseen gran número de transportes tanto de carga como de pasajeros, controlan, además, las diferentes cooperativas de transporte; tiene la exclusiva en la distribución de refrescos embotellados y cerveza y controlan la producción y distribución de aguardiente (*pox*) en el municipio. Imperio que construyeran autoerigiéndose como distribuidores exclusivos de *pox* por allá de los años 1940 y con los cambios y otros acaparamientos, después la cerveza y el refresco.

En todos estos procesos vemos la persistencia de la conveniencia por parte de quienes han basado su economía en la exacción de los pueblos indígenas de mantener a esta población ligada a estructuras que la mantengan en el atraso y la ignorancia respecto al resto de la sociedad, para facilitar su alienación y explotación.

Cabe señalar que aún y a pesar del extraordinario consumo de aguardiente, la sociedad maya-alteña distingue entre lo que es el consumo de alcohol en forma ritual o social de lo que es la enfermedad por un uso excesivo y compulsivo de éste, enfermedad a la que los tzotziles de Chamula y Chenalhó denominan “*schamel pox*” o alcoholismo. Sobre su origen, se nos dijo que un apóstol, de quien no se mencionó nombre, “[...] dejó [a los hombres] la haraganería y el alcoholismo”. Éste, cuando hombre, se negó a trabajar, a mantenerse y por ello muchos hombres son así (Page 2005: 231). Esto confiere las características básicas del padecimiento, referidas a la situación particular de personas que han dejado familia, comunidad y trabajo y viven de la mendicidad y lo poco que obtienen lo emplean para la compra de alcohol. Situación muy lejana de lo que ha sido denominado alcoholismo ritual y que aún está muy presente, por ejemplo, en el Municipio de San Juan Cancúc.

RITUAL Y A GUARDIENTE

En relación con el consumo ritual de aguardiente, en que el *pox* ha resaltado como nutrimento de la deidad y la humanidad que comulga en el rito está obligada a compartir, so pena de que la petición a que dio lugar no sea resuelta y, en el peor de los casos, atraerse el castigo divino.

Son no pocos los intentos por parte de los predestinados al cargo que han intentado resistirse a recibir el mandato para evitar la constante embriaguez y sus destructivas consecuencias o bien la aceptación sin cumplir a cabalidad esa parte. Los argumentos que se señalan en los intentos por rechazar el mandato divino están relacionados con la vida de sacrificio y sufrimiento a que están sujetos los *jpoxtavanej*, caracterizada por: constante desvelo, largas caminatas en la lluvia y el frío, largas jornadas de canto en posición de hincado, constantes ayunos, mínima convivencia con la familia, la imposibilidad de dedicarse a la producción de maíz, actividad vital para la subsistencia de la familia y, más que nada, los estragos físicos y emocionales que ocasionaba la constante ingestión de *pox*.

Un caso documentado se refiere al padre de uno de los *jpoxtavanej* colaboradores de la investigación que da lugar a estos datos, quien se negaba a aceptar el mandato:

“Como le dijo a su madre, él no quería ser *j'ilol*, porque había visto que su tío tomaba mucho *pox* y no tenía responsabilidad en su casa.

Por causa de que no quería aceptar la promesa, se enfermó y como castigo le salieron unos abscesos para que probará los dolores de la enfermedad y se viera obligado a aceptar la promesa que le estaban entregando. Se fue con un *j'ilol* para que lo curara, a quien le dijo que él nunca había soñado y que no sabía hacer nada, pero cuando éste sintió el pulso supo cuantos sueños había tenido su enfermo y que la causa de la enfermedad era que había despreciado lo que le habían llegado a ofrecer.

También por medio de la pulsación el *j'ilol* supo cuales palabras había contestado mal. Entonces le dijo que si no quería aceptar, entonces Dios, los Ángeles y los Apóstoles lo iban a seguir tratando mal, haciéndolo sufrir. Que si se quería aliviar tenía que aceptar ser *j'ilol* y pedir perdón a los que le llegaron a dar las plantas y los materiales, sólo de esta forma se podía curar.

Fue entonces que lo pensó mejor y le dijo al *j'it'ol* que ya iba a aceptar, y que quería pedir perdón al Señor Jesucristo y los Apóstoles; para ello le pidió de favor que pidiera perdón por él a los santos, porque no sabía qué tenía que decir, no sabía cómo hablarles, no sabía cómo pedir perdón. El *j'it'ol* le dijo que así como había pensado que no quería aceptar porque era una pérdida de tiempo, de esa misma forma tenía que decirlo, nadie más que él debía hacerlo y no otra persona, ya que esto era un asunto personal." (Page 2005: 313)

ACTUALIZACIONES

Lo antedicho nos deja ver cómo, desde lo religioso, fundamentado y determinado por la cosmovisión particular del grupo, el individuo se ve constreñido y obligado a cumplir con ciertas prácticas aún y a pesar de su voluntad, y es tal el conflicto que genera su incumplimiento, que su forma particular de concebir y vivir el mundo lo lleva a enfermarse incluso a morir. Y sólo, como a continuación se detalla, es a partir de actualizaciones³ en la cosmovisión y lo religioso que esta situación se empieza a transformar, lo cual se empieza a suscitar a finales de la década de 1940 para Oxchuc y a partir de la de 1970 para Chamula y Chenalhó, que son los municipios en los que he podido observar y documentar el fenómeno.

Para abordar este hecho, precisamos de algunos antecedentes que a continuación expongo.

Entre las actualizaciones ocurridas en los sistemas cosmogónicos presentes en los Altos de Chiapas, el factor inductor de mayor peso puede ser atribuido al trabajo proselitista de organizaciones religiosas entre las que predominan los

³ Entendiendo actualización" como la transformación de elementos de cosmovisión, que se suscita cuando, por una u otra razón se precisa la incorporación de otros provenientes, principalmente, del sistema ideológico dominante, incorporación que no sucede tácitamente sino resignificada de tal forma que si bien el significado del elemento se modifica lo hace respetando y generando coherencia en el sistema que lo acoge. La actualización deriva de la dinámica existente entre agentes adscritos a sistemas ideológicos disímiles que interactúan en espacios interculturales en los que uno es hegemónico y otros subordinados y resistentes, a manera de mediación encaminada a producir ajustes entre formas distintas de ver y de vivir el mundo.

presbiterianos, los pentecostales y la Nueva Iglesia Católica -a partir del cambio de estrategia pastoral-, trabajo que iniciaron unos antes y otros después en la década que inició en 1940 (ver: Morquecho 1991; Rus 1979; Rivera 2001; Robledo 1987 y Pérez 1994) y que ha tenido como resultado una fuerte presión social hacia los tradicionalistas dentro de la que destaca la ejercida por los conversos.

En conjunto, las acciones de proselitismo religioso han influido de manera importante y determinante sobre los fundamentos ideológicos referentes a las formas de ver y de vivir en el mundo de la población maya y zoque de Chiapas, introduciendo visiones que traen aparejados modelos de vida delineados en el contexto global, que, por ejemplo, para los procesos de salud-enfermedad-atención privilegian el uso y consumo de la biomedicina.

Hay que precisar que la diversidad religiosa se suscita en México obedeciendo a varias coyunturas. Por un lado, la necesidad que en su momento tuvo el gobierno federal de instrumentar una ofensiva religiosa tendiente a diluir el poder social y religioso que detentaba la derecha clerical del país que a finales de los veinte había conformado el amplio movimiento Cristero que combatió contra el gobierno de Plutarco Elías Calles y que aún durante la presidencia de Lázaro Cárdenas constituía una amenaza más real que latente (Garza 1999:142-145). Por otro, que la erradicación de las religiones tradicionales de los grupos indígenas de México constituía una de las metas principales de la política indigenista, y se consideró que la incidencia de las asociaciones religiosas podía fungir como un pilar fundamental para quebrantar sus creencias religiosas, lo que facilitaría aun más su integración a la cultura mexicana (Aguirre Beltrán 1986: 39; Garza, *op.*

cit.).

En algunos municipios de Chiapas las acciones de las asociaciones religiosas repercutieron en el corto plazo como fue el caso de Oxchuc, donde según reportó Harman (1990:28) hacia 1950 que con menos de una década de trabajo presbiteriano y de la Nueva Iglesia Católica, aproximadamente la mitad de la población tzeltal se había convertido, abandonado sus prácticas tradicionales.

En otros municipios el trabajo no rindió frutos ni tan rápido ni con tanta extensión, como en Chamula y Chenalhó donde el impacto se produjo hasta tres décadas después (Robledo, *op. cit.*, p. 81-87), generando, a su vez, a diferencia de Oxchuc, impresionantes índices de violencia y de expulsión de población, lo que es constatable por la cantidad de población maya protestante y católica que se ha asentado en la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas, así como la fundación de lo que ahora son enormes poblados como el de Betania y otros más a lo largo de la carretera que va de San Cristóbal a Teopisca, asimismo los poblados que se han fundado en el municipio de Las Margaritas y en la Selva de Ocosingo.

El discurso de los distintos agentes religiosos se ha caracterizado por ser sectario, satanizador y descalificador concretamente de las formas ideológicas y de las prácticas indo-coloniales, lo que ha derivado en el plano social no sólo en enfrentamientos físicos, sino también en tendencias conciliadoras, consensos y, concomitantemente, actualizaciones de las nociones ideológicas con vista a la necesidad de lograr armonía social: elasticidad fundamental requerida para la coexistencia. Cambios que por el lado de las formas religiosas indo-coloniales a su vez se han concretado en prácticas tendientes a diluir tensiones sociales.

Ejemplo de lo anterior, es el caso del desplazamiento, dentro del tradicionalismo religioso tzotzil de Chamula y Chenalhó, del elemento dualidad bien-mal –crucial, en este caso, para entender los cambios en torno al consumo de aguardiente-, binomio adjudicado en el pasado a deidades celestiales y secundarias, que al ser severamente satanizado por los grupos religiosos arriba mencionados, en la actualidad se traduce en que cada deidad tiene una adscripción unívoca, o pertenece al lado del bien, a las huestes de la divinidad celestial o del lado del mal, a las huestes del Diablo. Por lo mismo, se constituye como un aspecto que ha tocado un elemento importante de los de la larga duración a los que hacen alusión Braudel (1999) o López Austin (1984) cuando se refiere al “Núcleo duro”, cuya actualización conlleva cambios significativos en la estructura social, que se concreta en el caso de la etnomedicina de los tzotziles de Chamula y Chenalhó en una vocación claramente unilateral por parte de los practicantes de este sistema etnomédico, aspecto también observado entre los *jpoxtawanej* de Oxchuc, en el sentido de que quien es hijo de Dios exclusivamente ayuda a recuperar la salud, a salvar los *ch’ulel*, mientras que quienes lo son del Diablo, están abocados a destruir al prójimo, es decir, que una sola persona ya no es capaz de ayudar y dañar, de ser *j’ilol* y *j-ac’chamel*, aspecto que estuvo generalizado hace unas cuantas décadas y que en el presente se observa cada vez menos.

La diversificación entre bien y mal, a la vez ha generado la redistribución de la materia sagrada⁴, destaca la actualización sufrida en relación con las bebidas embriagantes de las que particularmente se utilizan el *pox* que es un destilado de caña elaborado a nivel doméstico o semi industrial, que en el pasado, cuando las deidades poseían un carácter dual, era obligado ofrendar por constituir uno de los principales nutrimentos de las deidades. Elemento que además era compartido por el *j'ílol* y los asistentes coadyuvando a alcanzar el estado *ch'ul* (sagrado), que remite a un estado alterado de conciencia que permite el acceso, limitado, a la dimensión de *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra), costumbre todavía predominante entre los tzeltales de Cancúc y la población maya que sobrevive en regiones en que las influencias señaladas no han impactado sensiblemente.

La actualización a que hacemos referencia, estriba en que el *pox*, por su “nueva” naturaleza satánica, debido a un mandato expresado por la deidad celestial a través de la revelación onírica, dejó de ser considerado nutrimento de la deidad celestial, por lo que en el presente se emplea únicamente para “confundir al Diablo”.

En este ámbito, el término “confundir” alude a una condición propia de la embriaguez, en que más allá de proveer medios para un acercamiento a lo sagrado, lo dificulta, porque, sobretodo, el *j'ílol* embriagado es incapaz de concentrarse en el ritual, de seguir ordenadamente sus preceptos y, por ende, de ayudar a salvar-sanar a los enfermos; y en este mismo sentido afecta al Diablo,

⁴ Entiendo materia sagrada como: aquellos elementos que son utilizados durante el ritual ya sea los propios del altar como os que se emplean para su aderezo, así como los que tienen carácter de ofrenda. Asimismo, en el plano preventivo aquellos materiales que se usan a manera de protección.

ofrendándosele con ese propósito, de tal manera que pierda la atención en sus víctimas.

Es decir, aquí podemos hablar de un cambio profundo de sentido, toda vez que anteriormente la embriaguez causada por la ingestión de alcohol se consideraba como un estado “*ch’u*” o sagrado, o sea que en dicho estado era posible acceder, aunque de forma limitada, al “mundo otro”. En la actualidad se considera que la embriaguez no es condición necesaria para este acceso, sino que incluso lo dificulta.

Así, en el proceso de ajuste ideológico a las necesidades de consenso entre los distintos grupos, los tradicionalistas por la vía de la revelación onírica es que se ajustan a dicha demanda. Como ejemplo tenemos la narración sobre la visita que recibió Don Antonio Vázquez (2006: :

Primero, te entregamos el *pox*, pero ahora te quiero decir que no lo debes de beber, así que te lo vine a quitar. El trago no es nuestro, es del Enemigo, y te lo digo para que lo sepas y lo tengas en tu mente.

El problema con el trago es que cuando se emborrachan empiezan a pelear y se hacen daño, por eso no quiero que lo uses. Sin embargo, puedes usar un poquitito para tirarlo donde están tus velas y tus plantas cuando estés rezando, es lo único.

Pero insisto, el *pox* no es para que tú lo tomes, no, porque sino no vas a poder enfrentar los problemas. En lugar de eso sólo puedes usar refresco o también agua simple o con un poco de sal o de azúcar.” (Page 2006:

En la actualidad al menos en los municipios de Chamula y Chenalhó, un buen número de *j’iloletic* destina las bebidas embriagantes (*pox*) al Diablo, mismo que se le brinda asperjándolo desde la boca hacia el altar, evitando beberlo, para sustituirlo se ha introducido el refresco (Fanta, Coca Cola, Pepsi Cola etc.), aceptado como nutrimento para las deidades a partir del olor dulzón que despide

(porque las deidades se nutren de olor, calor, sacrificio y palabras) (Page 2005: 121).

Las actualizaciones referidas remiten a un proceso que por un lado apunta a la desconfiguración de las formas religiosas tradicionales y de las prácticas ligadas a éstas y, por otro, a la resistencia a desaparecer manifiesta en una reconfiguración encaminada a eliminar los elementos que afectan su pervivencia.

Por otro lado entre los Oxchuqueros, que es el otro caso que hemos estudiado, el impacto del trabajo de las asociaciones religiosas, ha sido de alguna manera arrasador.

Como han referido distintos autores (Villa Rojas 1990; Siverts 1969 y Harman 1990) los sistemas de control social y el etnomédico estaban centrados en lo que ellos denominaron “brujería” y que los oxchuqueros nombran como *tz'ilajwanej* o mal echado, sistema que a mi juicio mantenía a la población constantemente atemorizada, por no decir aterrorizada, ni siquiera en relación con los castigos que las deidades pudieran infligir, sino por la capacidad de algunos de sus agentes sociales, predominante ancianos, de causar daño a discreción, en ocasiones por motivos nimios. Lo anterior apunta a que al menos en Oxchuc, la religión tradicional estaba en un proceso franco de deterioro en el que predominaban elementos católicos que poco tenían que ver con la seguridad de la persona vista desde la perspectiva espiritual de los habitantes del municipio. Desafortunadamente la etnografía realizada en las décadas de 1940 y 1950 aborda estos aspectos de manera muy colateral, por lo que no se puede ser concluyente al respecto, sin embargo, lo que sí es un hecho bien documentado, es el rápido cambio de adscripción religiosa por el que pasaron los habitantes del

municipio, que en parte me explico como una forma, no de alejarse, sino de quedar a salvo de los embates de los *lab* de ancianos y *ak'chameltik*.

Según reporta Harman (1990:28) hacia 1950 aproximadamente la mitad de la población tseltal de Oxchuc se había convertido al presbiterianismo, cosa que no se había logrado en ningún otro municipio. Además, como es fácil dilucidar, esto constituyó un fuerte golpe a la economía ladina del municipio, dado que el consumo de aguardiente disminuyó considerablemente, toda vez que estaba proscrito por la nueva religión (Bautista 2002: 66).

Sobre el particular, Siverts (1969: 175), señaló:

“La actividad misionera, desde 1944 más o menos, consiguió que cerca de la mitad de la población de la tribu en Oxchuc se convirtiera al protestantismo o se identificara con la iglesia presbiteriana de Corralito (el 15 de enero de 1950 se instituyó formalmente la primera feligresía con 420 miembros casi todos de Oxchuc. En noviembre de 1953 había cerca de 100 feligresías locales con un total de 2 675 miembros, de los cuales 373 fueron bautizados y 1000 estaban en la lista de candidatos. La feligresía más grande se encuentra en Corralito, que también representa el centro para todos los indígenas tseltales protestantes).”

Conclusión

Así, en relación con las prácticas rituales concernientes a la atención de la salud-enfermedad podemos ver, por un lado, que el altar incorpora, desincorpora y dispone de algunos de sus elementos de manera distinta: destaca la presencia de refrescos, que pasan a ser una ofrenda para la divinidad celestial; la incorporación de huevos, para realizar limpiezas menores, cuando no se requiere del sacrificio de un ave; el desplazamiento del *pox* hacia un lado del *jpoxtavanej*, desapareciendo del escenario de las ofrendas dirigidas a *Riox*.

El desplazamiento del *pox* resulta de significancia especial por constituir uno

de los puntos de mayor debate en el conflicto religioso, al grado que de constituir un elemento central en la ofrenda dirigida a las deidades celestiales y vehículo para el trance, pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal, específicamente al Diablo, que en adelante es esparcido, desde la boca del *j'lol*, hacia las plantas que adornan el altar, prohibiéndosele que lo ingiera. Paralelo a ello, vemos la incorporación del refresco al altar, que viene a suplir al aguardiente como ofrenda nutricia para las deidades por sus olores y su sabor y como bebida ritual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1986, *Antropología médica*. México. Secretaría de Educación Pública-Cultura. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

BRAUDEL, FERNAND, 1999, *La historia y las ciencias sociales*. España. Alianza Editorial.

FAVRE, HENRI, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México. Editorial Siglo XXI.

GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ ANDRÉS, 2004, "La tierra prometida: génesis y estructura del campo religioso no católico chiapaneco, en *Anuario 2002*, Chiapas, México, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-UNICACH. PP. 299-312

GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA, 1999, *El género entre normas en disputa: Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*. Tesis para la obtención del Grado de Maestra en Antropología Social. Chiapas. Chiapas, México. Facultad de Ciencias Sociales / universidad Autónoma de Chiapas..

HARMAN, ROBERT C., 1990 (1974) *Cambios médicos y sociales de una comunidad maya-tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO, 1984, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Antropológica: 39.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR,

1991, *Expulsiones en los Altos de Chiapas*. Chiapas, México, (Manuscrito).

2004, *Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal, Chiapas, Ediciones Pirata.RUS, JAN;

PAGE PLIEGO, JAIME TOMÁS,

2005, *El mandato de los dioses: Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste - Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Serie: Científica 11. ISBN 970-32-2717-1. Tiraje 500 ejemplares. 404 Páginas.

2006 *Ayudando a Salvar: Biografía del j'ilol Antonio Vázquez*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste - Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Científica 12 pp. 235. ISBN de Científica 968-368321-5, del libro 970-32-3481-X.

PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL, 1994, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larraínzar y Chamula*. México, Editorial Claves Latinoamericanas.

RIVERA FARFÁN, COROLINA, 2001, "*Expresiones del Cristianismo en Chiapas*" en Revista Pueblos y Fronteras No. 1. PROIMMSE-IIA-UNAM. México. p. 67-92.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA PATRICIA, 1987, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología social. México Escuela Nacional de Antropología e Historia.

RUS, JAN; WASSERSTROM, ROBERT, 1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. No. 97.

SECRETARÍA DE SALUD, 1986, Ley General de Salud, Editorial Porrúa, México.

SIVERTS, HENNING, 1969, *Oxchuc: una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

VILLA ROJAS, ALFONSO, 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas. modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Chiapas, México. Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal para el Fomento de la Investigación y Difusión de la Cultura.

WASSERSTROM, ROBERT, 1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. No. 97.