

RITOS CHAMÁNICOS MAYAS, TRAVESÍAS DEL ESPÍRITU EXTERNADO¹

Mercedes de la Garza

Granada, 22 de marzo de 2009

RESUMEN

En este trabajo presento una visión histórica del chamanismo maya, centrada en los principales ritos de esos «especialistas» de lo sagrado. El análisis comparativo, propio de mi enfoque metodológico, entre los mayas prehispánicos, coloniales y actuales, no sólo apoya el conocimiento del chamanismo maya en general, sino que me ha permitido confirmar que dicha especialización religiosa, bien conocida entre los mayas de hoy, surgió en el periodo prehispánico, luchó por sobrevivir después de la conquista, y oculta, escondida, huyendo de toda clase de persecuciones, con el único soporte de la tradición oral, ha conservado rasgos y finalidades básicos, **al mismo tiempo** que se ha ido modificando y resignificando. Las modificaciones, tanto de forma como de significado, no sólo responden a la imposición violenta de una distinta religión, que le dio nuevos elementos, sino también a la situación social y política de las comunidades y al inevitable cambio y transformación que implica el devenir histórico.

ABSTRACT

In this paper I present an historical perspective on Mayan shamanism, focused on the main rites of those «specialists» of the sacred. The comparative analysis, a main aspect of my methodological approach, in the pre-hispanic, colonial and contemporary Maya, not only supports the knowledge of Mayan shamanism in general, but also has allowed me to confirm that this religious specialization, well known amongst today's Maya, first appeared in the pre-hispanic period. It then fought to survive after the conquest by hiding, concealing itself and fleeing all kinds of persecutions with only oral tradition to support it and maintain basic features and ends at the same time as it has been modified and given new meanings. The modifications, both in form and in meaning, not only answer to the violent imposition of a different religion from which it acquired new elements, but also to the social and political circumstances of the communities as well as the change and transformation that the historical movement implies.

¹ En este artículo presentaré algunas conclusiones de un largo trabajo de investigación que duró más de seis años, en los ochentas, y que he retomado hace poco con el fin de corregirlo y actualizarlo para la segunda edición del libro que lo recogió: *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, editado en 1990 y traducido al francés con el nombre de *Le Chamanisme nahua et maya*, en 1993.



En general, el fenómeno religioso entre los mayas, que aquí denomino chamanismo (sin dejar de lado la discusión sobre el término), se fundamenta, obviamente, en su peculiar concepción del mundo y del hombre. Un aspecto de esta cosmovisión es la idea del mundo como una realidad que se conforma de diversos ámbitos, —además del que se percibe en la experiencia ordinaria y coexistentes con ella—, ámbitos poblados por innumerables fuerzas y poderes sobrenaturales que determinan la existencia del cosmos. Y el hombre, por su parte, se piensa como un ser con una naturaleza dual, cuerpo y espíritu (compuesto éste, a su vez, de varias partes), que lo hace capaz de trascender su limitación corporal y temporal para internarse en esos otros ámbitos de la realidad, lo que da una peculiar profundidad a su vida, una inigualable riqueza.

Pero además, hay algunos seres humanos que por una elección divina adquieren la capacidad de desprender **voluntariamente** el espíritu del cuerpo en el estado de vigilia, o sea, dominan el trance extático, logrado por la ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas y por ritos ascéticos, como el ayuno, el insomnio, la abstinencia y el autosacrificio, acompañados de danzas y cantos rítmicos. En ese estado, dirigen y controlan sus acciones en los otros ámbitos de la realidad para fungir, principalmente, como intermediarios entre los seres sagrados y los demás hombres; es decir, sólo algunos han recibido las señales divinas de esa elección y han pasado por un periodo iniciático de aprendizaje y de manejo de las fuerzas sagradas.

Durante el trance extático, el espíritu del chamán puede «ver» todo lo que los demás no ven, lo cual es sinónimo de conocer; por eso halla objetos y personas perdidos, así como a los ladrones. Puede subir al cielo, bajar al inframundo, recorrer grandes distancias en unos cuantos segundos; ubicarse en la simultaneidad de los tiempos; comunicarse con los dioses, con los muertos, con los espíritus de otros hombres vivos y con sus propios *alter ego* animales. El chamán puede también ocupar cuerpos de animales, transmutarse en líquidos vitales (como la sangre) y en fenómenos naturales (como los rayos, las bolas de fuego o los cometas); asimismo, puede dominar a las fuerzas de la naturaleza

(como el granizo), y sobre todo es capaz de «ver», tanto las enfermedades en el interior del paciente, como sus causas en los agentes externos, y propiciar mágicamente las curaciones. Pero el chamán también puede ocasionar enfermedades y enviar diversos males, incluso la muerte, y por ello, es el único que tiene el poder de curar esos males.

Los hombres con esas capacidades extraordinarias son los que en el periodo Clásico se denominaron *K'uhul Ahau*, «Señor divino»; en los textos indígenas quichés y cakchiqueles de la época colonial, *nawal winak*, «hombres naguales», como los principales chamanes nahuas, y después, brujos: *uayaghon* entre los tzeltales. «Hombres buenos» y «Verdaderos Hombres», *Halach Uinicoob*, entre los mayas yucatecos, y también *ah waay*, *h-men* y *chilam*.

Actualmente, los chamanes reciben muchos otros nombres de acuerdo con las diversas lenguas mayances y según sus especializaciones: en Yucatán se le sigue llamando *h-men*; es *h'ilol* para los tzotziles, *ah kin zahorín* entre los k'ekchís, *chuchkahau* entre los quichés, *ah-be* entre los jacaltecas, *ah-kij* entre los pokomchís, *chimanes* entre los mames, «chiapanecos» o *ilum kinal* entre los kanhobales, *tatuches* entre los ch'oles, *ah kinoob* entre los lacandones, etc. (De la Garza, 1990: 171; Marion, 1995: 71). Por eso, aquí los he designado a todos con el término, ya universal, de chamanes.

En lo que sigue, destacaré algunos datos que confirman la anterior descripción general de los chamanes mayas.

Chamanismo prehispánico y colonial

En la época prehispánica deben haber existido varios tipos de chamanes, empezando por los propios gobernantes supremos, que fueron retratados en las obras escultóricas con sus atributos sacerdotales, portando las insignias de los dioses principales, acompañados de animales poderosos o integrando sus rasgos, y realizando sus ritos iniciáticos. Asimismo, sus cualidades se manifiestan también en las inscripciones.

Los textos indígenas coloniales, escritos en alfabeto latino y lenguas mayances, tuvieron la finalidad principal de conservar la memoria de su historia, que arranca desde la creación del mundo, y dejar relatos sobre las cualidades de sus grandes fundadores. Ellos fueron en buena parte copiados de los antiguos códices, integrando la explicación oral que los sacerdotes hacían, como han mostrado los minuciosos análisis retóricos y estilísticos de autores como Judith Maxwell, Michela Craveri y Denis Tedlock. Por eso, constituyen fuentes básicas para conocer a los chamanes prehispánicos, al lado de las obras plásticas y las inscripciones.

En el periodo Clásico, la legitimidad se fundaba, principalmente, en la consideración del gobernante como un ser sagrado, *K'uhul Ahau*; él contaba con cualidades sobrenaturales que lo diferenciaban de todos los demás, a las que se puede calificar con el concepto griego de *charisma*: *carisma* (gracia, don divino, bendición), como lo hizo Max Weber. Por eso, los mandatarios siempre se retratan ligados a los dioses. Pero cada nuevo jerarca, aunque legitimado por pertenecer al linaje en el poder, *debía modelar su propio carisma* para lograr las mismas cualidades sobrenaturales del gobernante anterior.²

Porque, si como en muchos otros pueblos, el gobernante tenía entre los mayas la condición de un hombre sagrado,³ no era sólo por el hecho de ser hijo del mandatario anterior o miembro del linaje en el poder, sino también por una elección de los dioses que le obligaba a buscar su sacralización y adquirir así, por su propio esfuerzo, el carisma que le daba el derecho a gobernar. De este modo, el mandatario lograba su puesto en el cosmos a través de diversos ritos, unos de acceso y otros que debía realizar durante su reinado.⁴ Los ritos tenían la finalidad principal de situarlo como demiurgo o intermediario entre los dioses y

² Max Weber asienta: "Si la legitimación del gobernante por medio del carisma hereditario no es determinable clara y normativamente, ese carisma necesita una legitimación mediante otro poder carismático (Weber, *Estructuras de poder*, 1977: 100, citado por Grave, 2009).

³ La idea del gobernante como un ser sagrado no es exclusiva de los mayas, sino que se encuentra en casi todas las culturas antiguas; ejemplo sobresaliente es el de Chin Shi Huang Ti en China, quien en la cumbre de su apoteosis, se mandó construir en Xian una de las sepulturas más impactantes halladas hasta hoy.

⁴ Ver Schele y Miller, 1986.

los hombres, de consagrarlo como el *axis mundi*, gracias a lo cual podía cumplir con la obligación de sustentar a las deidades y transmitir a la comunidad sus mensajes y su protección, como ocurre con la elección divina que obliga a algunos hombres a convertirse en chamanes en el mundo maya actual (De la Garza, 1990, IV).

Los textos quichés y cakchiqueles, escritos en los inicios de la época colonial, llaman a los antepasados, fundadores de los linajes, *nawal winak*, «hombres naguales» o magos, ya que el nagual era el chamán principal entre los nahuas.

Dice *El título de Totoncapán* (1987: 175):

Entonces, la gente mágica [*Nawal winak*] proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo. (Eran) los grandes, los sabios, los jefes de todas las parcialidades de Tecpán.

Y *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, hablando de los Itzáes, asienta: Aunque no eran lo mismo que el Sol, de la Joya del Pecho del Sol bajó la casta de los hombres buenos (1980: 252)... Verdaderamente, muchos eran sus Verdaderos Hombres [*Halach Uinicoob*]... Así el pueblo de los Divinos Itzáes, así los de la gran Itzamal, así los de la gran Aké, así los de la gran Uxmal, así los de la gran Ichcaansihó... Porque ellos son los sacerdotes (1980: 50-51).

Asimismo, los textos quichés y cakchiqueles describen sus poderes sobrenaturales, como la capacidad de trasladarse a espacios sagrados, inaccesibles para los hombres comunes, como son los cielos y el inframundo; describen también sus poderes de transformación. La *Historia quiché de Don Juan de Torres* dice: «Caminaron, subieron y llegaron hasta el cielo; llegaron [también] a Xibalbá [el inframundo] y les habló la tierra» (Recinos, 1957: 35).

Y en el *Título de Pedro Velasco* leemos:

El señor mágico se llamaba Quik'ab Cawisimaj. Por siete días subió al cielo, por siete días bajó a Xibalbá, por siete días llegó a ser culebra, por siete días llegó a ser águila, por siete días un jaguar y por siete días un charco de sangre (1989: 178).

Se habla también de su capacidad de dominar a las fuerzas de la naturaleza: podían llamar «al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos» para luchar contra sus enemigos, afirma *El título de Totoncapán* (1980: 188).

Señalan asimismo su gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante que les permitía ejercer la adivinación:

Grandes señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá... Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*... (*Popol Vuh*, 1980: 94).

Los símbolos de los gobernantes como chamanes se manifiestan en las obras clásicas, donde siempre aparecen ligados a los dioses: estos símbolos son la transformación en animal, el bulto chamánico, el punzón sangrador, las vasijas con instrumentos para el autosacrificio, las mutilaciones en los dedos y escarificaciones en el rostro, la práctica del autosacrificio y la representación de los ritos iniciáticos.

Los textos indígenas coloniales mencionan también las insignias de poder, como palios, tronos y envoltorios chamánicos, que eran heredados y guardados por cada grupo. Estos bultos se representan también en la plástica del periodo Clásico, en Yaxchilán, donde la esposa lo ofrece al gobernante. Algunos bultos se han hallado en sepulturas, como el de Mundo Perdido en Tikal (Ayala, 2002) y se mencionan en los textos indígenas coloniales. El *Popol Vuh* les llama *Pizom Gagat*, Envoltorio de Grandeza o Envoltorio de Fuego, y su contenido era invisible porque estaba envuelto. Pero varios textos dicen lo que

contenía: huesos de animales sagrados (águila, puma, jaguar y venado), piedras, plumas, flauta de hueso, tambor y caracoles; agua, hierbas, red de tabaco, «piedras de hongo» (que aluden al uso ritual de los hongos alucinógenos) y sangrador para el autosacrificio, entre otras cosas; todos ellos fueron objetos de uso chamánico (De la Garza, 1990: 140). Fray Diego de Landa menciona también los envoltorios de los médicos y hechiceros, que traían «muchas niñerías, idolillos y pedrezuelas de la suerte» (Landa, 1966: 90). El bulto es sin duda uno de los símbolos de poder, pero del poder chamánico de los jerarcas.

Tanto por las fuentes coloniales, como por las obras plásticas del periodo Clásico, sabemos que los gobernantes se vinculaban con animales poderosos en los cuales podían transfigurarse. Pero el animal más relacionado con los jerarcas, su principal *alter ego*, fue el jaguar, que representa el lado nocturno de la vida, los poderes ocultos, los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común (De la Garza, 1987: 192). El jaguar significó una de las energías sagradas más fuertes de la naturaleza y encarnó al Sol del inframundo, de ahí su liga con el gobernante supremo, que fue el Sol del mundo humano.

Por eso en las obras plásticas prehispánicas siempre aparece este animal asociado a los jerarcas, que portan su piel, su cabeza o sus garras en los atavíos; lo vemos en su mano, a manera de cetro, como en varias estelas de Xultún y en el dintel 6 de Yaxchilán; como vasija ofrecida por una mujer, en el dintel 26 de Yaxchilán; en los tronos y otras formas.

A veces el mandatario se representa como hombre-jaguar, por ejemplo en el Codz Pop de Kabah y en algunas vasijas e imágenes de barro. Los textos coloniales confirman esta transmutación: «Eran como pisadas de tigre las huellas que dejaban», dice el *Popol Vuh* (1980: 78).

La idea de un *alter ego* animal, bien conocida entre los mayas coloniales y los actuales, donde ha adquirido distintas características formales, proviene asimismo de la época prehispánica.

Houston y Stuart (1989) han hallado un glifo en las inscripciones clásicas, el

T539, que interpretan como *way*, «espíritu compañero animal», lo que confirmaría la existencia de esta creencia desde ese periodo. La palabra *way* en varias lenguas mayances significa «dormir», «soñar», y se relaciona por eso con el espíritu fuera del cuerpo, como el *wayjel* de los tzotziles actuales, que se ubica en un animal silvestre, el cual, por ello, es un *alter ego* (Guiteras, 1965: 229). Algunos lo asocian con el *lab* (Pitarch, 1996: 32), que se describe como visión o agüero que se manifiesta durante el sueño o como animal compañero (De la Garza, 1990:151). Los *wayob* del periodo Clásico aparecían bajo muchos aspectos, entre ellos, formas animales y combinaciones de animal con humano.

En relieves y cerámica se representa a los gobernantes con su *way*, como en el trono de K'inich Ahkal Mo' Nahb' III, hallado en el templo XXI de Palenque; ahí el *way* se muestra como un ser antropozoomorfo con rasgos de roedor y de jaguar (González y Bernal, 2003).

En un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico y las creencias actuales de los choles, Kathryn Josserand sugirió que las figuras esqueléticas que aparecen danzando en algunos vasos, y que han sido interpretadas como *wayob* (Freidel y Schele, 1993: 188), se equiparan más bien con los demonios del inframundo choles, llamados Xibajob, que se describen como una partida de esqueletos y animales personificados, conducidos por una figura calva o con cabeza de calavera, de aspecto humano (Josserand, 1996). Esta interpretación es muy verosímil, pues los *alter ego* de los chamanes, según múltiples fuentes, son animales.

Algunos gobernantes quichés, como Cotuhá, Quicab, Cavizimah y Gucumatz, se describen como hombres prodigiosos que podían transformarse en animales, como jaguares, pumas, águilas y serpientes, y del momento de la conquista, tenemos la referencia de naguales que en las batallas contra los españoles «procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... del arte de los encantos y Naguales», dice Fuentes y Guzmán (1881, I: 84.). Así, los señores Nehaib e Izquin Nehaib se convirtieron en jaguar y en puma, mientras que Tecún Umán se volvía águila (De la Garza, 1990: 138-140).

Y entre los cakchiqueles hubo naguales prodigiosos como Gagavitz, cuyo poder mágico y grandeza causaban espanto; se dice que se internó en el cráter del volcán Gakxanul y ahí dominó al fuego. Luego se arrojó al lago Atitlán, convirtiéndose en serpiente emplumada (De la Garza, 1990: 148-9). Algunos de los animales en los que los chamanes se convertían eran sus propios *alter ego* animales, sus *wayob*.

Como es bien sabido, las iniciaciones chamánicas implican la muerte de la vida profana y el renacimiento a una vida sagrada. En muchos pueblos del mundo una de las formas de morir⁵ es el ser despedazado o devorado por un monstruo, generalmente de naturaleza animal y frecuentemente de carácter serpentino (Eliade, 1976: 54 y 1965: 151-170). La iniciación se relaciona con la serpiente, porque ésta es uno de los principales símbolos de inmortalidad; ello se debe a que el cambio de piel se ha interpretado en los pueblos religiosos como un morir y renacer de sí misma (De la Garza, 1984).

Desde 1984, asocié a varias imágenes de serpientes tragando a seres humanos en las obras clásicas con las creencias de varios grupos mayances actuales, como los mopanes y k'ekchís de Belice, y los ixiles de Guatemala (Thompson, 1941: 106), que tenían y tienen hasta hoy un rito iniciático que consiste en la vivencia de ser tragado por una gran sierpe, Och Kan o boa, y luego ser excretado o vomitado poseyendo ya las capacidades sobrenaturales y sagradas que le permitirán ejercer las funciones de un chamán. El rito debe ser de origen prehispánico, como lo expresan las imágenes de los gobernantes-chamanes en obras plásticas del periodo Clásico emergiendo de las fauces de grandes serpientes. Entre estas imágenes están las que Linda Schele llamó Serpiente Visión y las asoció también, en su obra *Maya Cosmos*, con esos ritos de los mayas actuales,⁶ relacionando dichos ritos con los portales sobrenaturales a través de los cuales aparecían los ancestros. Esta interpretación difiere de la mía, pues los ritos de los ixiles, mopanes y kekchís

⁵ Tal vez la más común sea el descenso al inframundo.

⁶ Keith Jordan, en 2008, repite la idea de Schele.

son claramente ritos chamánicos iniciáticos, los practican también los nahuas y tienen además un antecedente en la época colonial.

Las fuentes escritas coloniales mencionan algunos ritos de iniciación de los chamanes (Núñez de la Vega, 1702: 133), como el permanecer tres días en el interior de una caverna, que equivale al vientre de la serpiente Maestra de Iniciación, y precisamente, describen el rito de ser tragado por una sierpe. Dice Núñez de la Vega:

Para enseñar tan execrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, u otro lugar oculto... y en algunas Provincias usan, para aprender aqieste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes... [a donde llegan diversas culebras que entran y salen de su cuerpo]. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a hechar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su maestro que ia está enseñado (Núñez de la Vega, 1702: 133).

Según los nahuas de Morelos, que comparten el rito, la serpiente lo traga, empezando por los pies; la muerte se da cuando tritura la cabeza con sus fauces, y luego la serpiente lo excreta o vomita, ya convertido en un chamán. Varios relieves y esculturas del gobernante maya con el rostro dentro de las fauces de un ser serpentino revelan que del mismo modo que esos chamanes mencionados en las fuentes coloniales y los de las comunidades actuales, en el mundo prehispánico el hombre destinado a gobernar pasaba por el rito iniciático de ser tragado por la serpiente ctónica, de morir y renacer, para adquirir los poderes sobrenaturales de un chamán.

En los dinteles de Yaxchilán una mujer participa como asistente en el rito iniciático del gobernante, del mismo modo que una mujer sostiene a la serpiente Maestra de Iniciación en los tableros del juego de pelota del mismo sitio, confirmando el sentido iniciático del juego de pelota en el periodo Clásico.

Además, el significado de este rito es universal: en el vientre del monstruo reina la noche cósmica, simboliza el mundo embrionario de la existencia. A veces el interior del monstruo es una caverna, un laberinto o el mismo inframundo, al que desciende el iniciado, ya que la muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, en una acepción cosmológica, es decir, el estado fetal equivale al regreso, de modo virtual, a un estado precósmico (Eliade, 1965: 160).

El iniciado es sometido a torturas que corresponden a las de aquel que es devorado por el monstruo y despedazado en su vientre, como las mutilaciones, tatuajes y escarificaciones, que se aprecian en varias figurillas mayas, las cuales llevan también elementos de autosacrificio. Ellos indican que se ha pasado por la muerte iniciática y se relacionan con las divinidades lunares, ya que la Luna muere y renace (Eliade, 1965: 161).

En varios sitios del área maya se construyeron templos cuya fachada es la cara de una deidad. Yo he llamado a este tipo de construcciones templo-dragón, pues representan al gran dragón terrestre, que algunos llaman Witz, cuyo vientre es el inframundo, el cual traga al neófito haciéndole morir para que advenga su renacimiento a un mundo sagrado.

El templo-dragón del área maya debe haber funcionado como recinto para las iniciaciones y los ritos posteriores de los gobernantes que eran grandes chamanes y que habían pasado por diversos ritos iniciáticos. Algunos de estos templos, como el de la Acrópolis de Ek' Balam, Yucatán, fueron mausoleos de los gobernantes, lo cual corrobora su carácter de umbral de acceso al inframundo, a donde los iniciados debían simbólicamente descender para morir y renacer sacralizados y a donde el espíritu de los grandes gobernantes también descendía al morir para después ser deificado. Y esos señores chamanes, que en Ek' Balam se representan en la fachada del templo-dragón de la Acrópolis, portan un elemento en la espalda que semeja alas, símbolo celeste de iniciación. Como en la India y otros pueblos, entre los mayas la muerte ritual era condición indispensable para acercarse a los dioses y para obtener una existencia plena en este mundo. La divinización del gobernante no implicaba la infravaloración de

la vida humana, sino que por el contrario, precisamente esta condición lograba para toda la sociedad, y aún para la misma naturaleza, las bendiciones y la regeneración (Eliade, 1978: 237).

Ya iniciados como chamanes, los gobernantes realizaban diversos ritos de renovación del carisma. En las inscripciones se hallan las expresiones *ch'ahom*, «el esparcidor de gotas», para expresar la participación del jerarca en el ritual, y *pitsil*, «jugador de pelota» (Ciudad Ruiz, 2002: 204). Y por las fuentes escritas coloniales conocemos otros ritos de los mandatarios, como los de ayuno, abstinencia e insomnio (*Popol Vuh*, 1980: 94).

Además de su significación astral, el juego de pelota tuvo también un carácter de rito de iniciación, como mencioné antes, y también un sentido de regeneración cósmica, por su asociación con el sacrificio humano. Y precisamente por eso, es lógico que el rito fuera realizado por los gobernantes-chamanes, responsables del orden del cosmos, que aparecen con atavíos del juego o jugando.⁷

Algunos textos indígenas coloniales corroboran que el juego era practicado por los gobernantes como un rito, por ejemplo, el *Testamento de los Xpantzay*, escrito por los cakchiqueles, asienta que el rey Atunal dijo a sus hermanos: «Hermanos míos, no os dé cuidado, que cuando yo muera entraréis a gobernar. Jugad a la pelota pequeña y a la pelota entre muros entre vosotros» (1980: 423).

En cuanto a los ritos ascéticos, ellos se manifiestan en cerámica y en relieves, donde se representaron los instrumentos para el autosacrificio, la práctica de extracción de sangre, principalmente del pene, y la aplicación de enemas con sustancias psicoactivas.⁸

⁷ Como en los peraltes del templo 33 de Yaxchilán, el marcador de Cancuén y la lápida del Museo del Indio Americano de Nueva York.

⁸ De la Garza, 1990: 136. Aquí usamos el término «psicoactivo» en un sentido muy amplio y general, para referirnos a todas aquellas sustancias que causan alguna alteración psicofísica: efectos placenteros, relajamiento, estímulo, embriaguez, alucinaciones, modificaciones diversas de la percepción.

Las ofrendas de sangre refrendaban la liga del linaje ilustre con las deidades y renovaban el vínculo del gobernante con los dioses, a través del trance extático. El *Popol Vuh* se refiere así a los ritos ascéticos:

Pero no sólo de esa manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... hacían ofrendas y quemaban incienso... Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores... Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando (1980: 94).

De este modo, más allá de su significación histórica y cósmica, el mandatario tenía dones sobrenaturales, como la capacidad de adivinación y tal vez la curación de enfermedades, como los chamanes actuales.

Los ritos ascéticos, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas (Schultes y Hofmann, 1982: 14; Furst, 1980: 31-33), y en muchos sitios de Mesoamérica esas prácticas se acompañaban de la ingestión de alucinógenos.

Las fuentes escritas y algunas esculturas e imágenes plásticas revelan que los hongos, plantas, animales y bebidas psicoactivas fueron considerados divinos, por lo que su empleo debe haber sido común en los ritos, como ocurrió entre los nahuas y otros grupos mesoamericanos.⁹

A diferencia de los textos indígenas coloniales, los documentos de los frailes y autoridades españoles revelan que el nagualismo o chamanismo fue

⁹ Muchas son las plantas y hongos psicoactivos que conocieron y conocen los mayas. Entre ellas, las semillas de la enredadera *xtabentún* (*ololiuhqui*, *Rivea corymbosa*), los hongos *kakuljá ikox* (*Amanita muscaria*) y *xibalbay ocox*; las hojas de *matul* (*Datura stramonium*), las semillas del *chakmolché* o *tzité* (colorín) y el *may* (*Nicotiana rustica*, tabaco). Asimismo, se empleaban en los ritos bebidas embriagantes como el *balché* y la *chicha*. Como los nahuas, los mayas parecen haber creído que los efectos de esas plantas, hongos y animales se debían a que en ellos residen deidades que pasan a integrarse al hombre que los ingiere, sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios sagrados. Los alucinógenos y el tabaco se emplearon fundamentalmente en los ritos chamánicos, y las bebidas embriagantes, fueron esenciales tanto en los rituales públicos como en los privados de adivinación y curación (De la Garza, 1990: 17-18).

identificado con la brujería europea por presentar varias ideas afines, entre las cuales estaba la transformación del brujo en animal. Se consideró una secta perversa y demoníaca importada de Egipto (Núñez de la Vega y Ramón Ordóñez y Aguiar, en De la Garza, 1990: 145) y así los conceptos de «magia negra» y de «pacto con el diablo» se integraron a las creencias indígenas en la mentalidad de los conquistadores y después de los propios indios, que actualmente siguen llamando naguales a los brujos maléficos.

El *Calepino de Motul*, escrito por fray Antonio de Ciudad Real a fines del siglo XVI, menciona al chamán maya yucateco, llamado *uaay xibalbá*, como «el brujo o nigromántico que habla con el Demonio (1995: 2143). Este nombre también se daba a su *alter ego* animal, al que llaman «familiar», a la manera europea (De la Garza, 1990: 143). Entre los tzeltales hallamos la misma identificación del nagual con el *alter ego* animal, pues fray Domingo de Ara registra el término *uayaghon* como «brujo» (1986). Los distintos tipos de *uaay* eran el *ah pul yaah*, «brujo echador de enfermedad», el *ah men*, mago que se transformaba en animal, que es el que ha sobrevivido hasta hoy, y los *chilames*, que profetizaban en estado de trance, acostados de espaldas sobre el suelo, tal vez con la ayuda del *xtabentún* (*ololiuhqui* en náhuatl), uno de los alucinógenos más poderosos (De la Garza, 1990: 143-145).

Y los ritos chamánicos siguieron realizándose en la clandestinidad, de lo cual hay testimonios, gracias a la persecución de que fueron objeto. Así, diversos autores dan precisas descripciones de los poderes de los chamanes-naguales principalmente en Chiapas. Aquí eran llamados *poxlom* (de *pox*, medicina, lo que expresa que practicaban principalmente curaciones). Dice el obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega:

Aluden al Nagual, que se llama *Poxlon* en algunas provincias... el qual es entre los indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos reos reconciliados nos ha constado que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de Estrella, con cauda a modo de cometa (1998: 756).

Los textos añaden que ocasionaban enfermedades y también que curaban, empleando «hediondas medicinas» y la confesión de los pecados, lo que confirma que una de las principales causas de enfermedades eran las faltas cometidas, como en la época prehispánica.

Los chamanes quichés también practicaban magia amorosa, arte de fuerza para levantar cosas pesadas, nigromancia, arte de coger culebras vivas, arte de cazar sin errar y de pescar camarones. Tenían además el poder de trasladarse mágicamente a los que Margil de Jesús llama «paraísos fingidos»: a la media noche daban tres vueltas y se hallaban en un sitio donde participaban en banquetes y festines, y cohabitaban con mujeres. También se convertían en animales, principalmente leones, tigres y coyotes, como los grandes chamanes prehispánicos (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 259-60).

Entre los principales ritos de los chamanes mayas en la época colonial están los de iniciación; el espíritu, separado del cuerpo, era instruido por los de otros chamanes o por las deidades a través de los sueños, permaneciendo tres días en el interior de una cueva o debajo del agua. Éste es un símbolo iniciático universal vinculado con la Luna, ya que la Luna nueva (que no se ve, por lo que se considera muerta) dura tres días. Por eso tantos ritos iniciáticos en muchas latitudes hablan de tres días en los que el iniciando permanece muerto o en el inframundo. Durante esos tres días, las deidades y los espíritus de chamanes experimentados, muertos y vivos, enseñaban a los iniciandos las artes chamánicas, que eran principalmente los dones para curar y adivinar, y el uso de los instrumentos y de las plantas sagradas.

El chamanismo en la actualidad

Hoy día, en las comunidades mayances, los chamanes, que reciben distintos nombres, ocupan un sitio principal, pues además de adivinar y curar enfermedades, tienen un importante papel político-social; son los consejeros y guías de la comunidad.

Los chamanes mayas actuales son elegidos por los dioses a través de un sueño o una enfermedad, y aprenden a curar por la comunicación con los espíritus de los muertos o los de otros chamanes vivos, en las dimensiones espaciales del sueño o en un trance extático (De la Garza, 1990: 197ss); éste se logra, entre los lacandones, por ejemplo, en un acto ritual por medio del consumo de una bebida embriagante, el *balché*, aunado a un insomnio prolongado y a cantos rítmicos y monótonos (Marion, 1995: 76 y 79). Y respecto de las iniciaciones a través del sueño, el chamán tzotzil Manuel Arias aseguró:

Aprendo todo por mis sueños. Lo veo todo dispuesto como debe ser, y aprendí a pulsar por mi sueño... Uno ve las cosas; uno tiene enfermo: se sopla, se reza, y por la noche, en sus sueños, el *ch'ulel* lo aprende todo... No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, y sólo entonces lo sabe uno hacer (Guiteras, 1965: 135)

Del mismo modo que a los antiguos naguales mencionados en los textos coloniales, a los de hoy, que conservan ese nombre, se les atribuye una extraordinaria capacidad de visión, que es videncia y conocimiento. Los chamanes pueden ver los sitios sagrados, como el interior de las montañas, el cielo y el inframundo; ver a grandes distancias los lugares ocultos donde se hallan personas y cosas extraviadas; ver las causas y a los causantes de las enfermedades, así como a los seres espirituales, entre los que están los dioses y los muertos. Por eso los tzotziles llaman al chamán *h'ilol*: vidente, el que ve. Así, los principales poderes de los chamanes son adivinar el futuro y la causa de las enfermedades, para curarlas.

Pero también hay chamanes malos o brujos maléficos que envían el *poslom* (como le llaman los tzotziles desde la época colonial) o energía del mal, para provocar la enfermedad o la muerte. Estos brujos se denominan *ts'ilwanej*, «el que ensucia», entre los tzeltales, y *ak'chamel*, «el que da enfermedad», entre los tzotziles (Gómez Sántiz, 2005: 50). Y sólo ellos tienen el poder de curar esas enfermedades. Por ejemplo, los ch'oles narran la historia del encuentro entre un

nagual malo, que se convertía en chivo bravo, y uno bueno que se convertía en pavo real; como ambos eran poderosos, el bueno logró matar al malo (Meneses, 1987: 60-1). La transformación del nagual en animal fue una creencia tan fuerte, que pervive en casi todas las comunidades indígenas (e incluso mestizas) de Mesoamérica. A su lado se conserva también la creencia en un *alter ego* animal que todo ser humano posee, por lo que no se adjudica a brujería o a poderes sobrenaturales.

Los chamanes tzotziles, llamados «Principales», tienen hasta trece *alter ego* zoomorfos entre los que se cuentan animales poderosos como jaguares, pumas y coyotes, lo que recuerda a los antiguos naguales quichés.

Sin embargo, en varias comunidades, y por obvia influencia europea, el chamán que se transforma en animal es un brujo maléfico que ha hecho un pacto con el demonio. Los animales de los naguales o brujos son los que están asociados con la oscuridad y el color negro, o que tienen alguna cualidad notable, como águila, zopilote rey, lechuza, mariposa nocturna, perros y gatos negros. El color negro simboliza lo nocturno, la oscuridad del inframundo donde vive el *Pukuj*, «demonio», protector de los que envían enfermedades (Gómez Sántiz, 2005: 50). La distinción entre chamanes buenos y malos se encuentra en muchos grupos, por ejemplo, los k'ekchís y pokomchís llaman a los adivinos y curanderos *ah kin zahorín*, y a los brujos *ah itz* o *ah huar*. También los quichés y tzutuhiles denominan al brujo *ah itz*.

Sin embargo, tanto los buenos como los malos tienen un santo protector, San Pedro, en el que se fusionan las figuras del apóstol y del mártir. Tal vez este santo fue escogido porque tiene las llaves del cielo y el infierno, sitios sagrados a donde sólo los chamanes pueden llegar, con el espíritu separado del cuerpo.

En relación con la transmutación de los brujos en animales hay muy variadas creencias, por ejemplo, entre los mayas yucatecos el método es dar tres saltos mortales sobre otro brujo, y para recuperar su forma humana deben dar los saltos en sentido inverso, y los jacaltecas afirman que los brujos se revuelcan tres veces ante una cruz y así se transforman en animales naguales para hacer daño. La forma de destruir a un brujo es evitando que vuelva a

recuperar su forma humana, lo cual se logra de muy diversas maneras en los distintos grupos (De la Garza, 1990: 171-178). Algunos, como los tojolabales, llegan al extremo de matar al brujo (M. Ruz, comunicación personal).

Pero los naguales más poderosos son los que se convierten en fenómenos naturales, como remolinos, bolas de fuego, rayos y cometas; estos últimos son los más poderosos porque son los que vuelan más alto. Esta facultad de los chamanes también se menciona en los textos coloniales, como el de Núñez de la Vega que cité arriba.

Una de las funciones principales de los chamanes mayas de hoy es curar enfermedades, principalmente las del espíritu, entendiendo por tales las predominantemente psicosomáticas que aquejan a los indígenas.¹⁰ Para hablar de esta función del chamán, es necesario advertir que cada cultura tiene sus propias enfermedades y sus propias terapias. Un hombre de la cultura occidental no se enferma de «flato», de «barajusto», de «azareo» o vergüenza, de «espanto» o de «mal de araña», ni se cura con fórmulas mágicas, incienso, «sopladas» o «barridas» con manojos de yerbas, así como para un indígena maya no servirían, seguramente, los placebos usados por los médicos modernos de nuestra cultura.

Los mayas siguen considerando que hay un buen número de enfermedades ocasionadas por energías y seres sobrenaturales. Pervive también la idea de que las patologías provienen de la conducta de los hombres, quienes, al transgredir las normas sociales y morales, ocasionan el enojo de los dioses.

Los chamanes diagnostican principalmente por la adivinación, de igual forma y empleando las mismas semillas que sus antepasados prehispánicos. Sobre la adivinación que se realiza ingiriendo sustancias alucinógenas hay escasos datos entre los mayas, como la ingestión de alcohol en el que se han echado semillas de colorín, costumbre de los *chuchkajaw* quichés; éstas, así como la posición de los granos de maíz, siguen diciéndole al chamán cuál es la causa de la enfermedad, quién la ocasionó y si se trata de brujería. Pero otros

¹⁰ Sobre los otros aspectos de la medicina chamánica, ver De la Garza, 1990: 178-187.

diagnostican pasando un huevo sobre el cuerpo enfermo y observando los movimientos de su propia pantorrilla durante la consulta.

El diagnóstico más importante se logra con la pulsación, que consiste en sentir el movimiento de las venas de la muñeca o el antebrazo del enfermo. Los latidos indican al chamán cuál es la enfermedad y qué la provocó. El diagnóstico se completa con un interrogatorio al paciente, que pone mucho énfasis en las faltas cometidas y en los sueños, los cuales pueden revelar la causa de la enfermedad. A veces los chamanes diagnostican interpretando sus propios sueños.

Así, la interpretación de los sueños¹¹ es una práctica común entre los chamanes mayas, no sólo para diagnosticar una enfermedad, sino para hallar personas y cosas perdidas, y para adivinar el futuro. Las imágenes oníricas no sólo son consideradas como otra realidad vivida por el hombre en el momento mismo del soñar, sino también como anuncios de sucesos futuros, que pueden ser vistos por el espíritu cuando está separado del cuerpo. Ello no parece significar que el espíritu «viaje» al futuro, sino que **los tiempos, que en la vida corporal son sucesivos, fuera del cuerpo son simultáneos**: así «para el soñador, pasado, presente y futuro fluyen juntos en el reino de un tiempo y un espacio indeterminados», como dice MacLean (1984: 399). Ese reino es el de la noche, es el de las dimensiones a las que el hombre sólo puede internarse en los estados de sueño y de trance extático, es decir, con el espíritu separado del cuerpo.

Y también a través del sueño, los chamanes pueden curar física y psicológicamente, pues las imágenes oníricas contienen escenas sobre el origen de la enfermedad. En las ceremonias curativas, que fueron aprendidas a través de los sueños, practicando con espíritus de enfermos, a veces todos los presentes interpretan también el sueño, y la interpretación, aunque hay algunas imágenes simbólicas que significan lo mismo para todos, es personal.

Un importante antecedente de la curación y la adivinación a través de las imágenes oníricas se revela en el término maya yucateco «*wayasba*, adivinar

¹¹ Ver De la Garza, 1990: 193-212.

por sueños o signos, señal por conjetura de lo que ha de venir» (*Diccionario Cordemex*), y Román y Zamora asienta:

Muchas cosas dejaban de hacer por los sueños, porque miraban mucho en esto, y ansí tenían destos libros y memorias, por donde se regían, y los sacerdotes examinaban cuáles eran buenos y cuáles malos (1897: I, 129-130).

Los ritos curativos de las enfermedades del espíritu son diversos y complejos, pero incluyen siempre la quema de copal, que es uno de los alimentos de los dioses; oraciones pidiendo perdón, la devolución de la salud o del alma perdida; exhortaciones al cuerpo enfermo para que se cure o al alma para que regrese, y el uso de velas, flores y alimentos. Muchas veces se mata a una gallina o a un pollo negro, que se entregan a los dioses a cambio del alma perdida del enfermo.

Todas estas creencias y prácticas rituales de los chamanes mayas de hoy incluyen ideas y oraciones cristianas, así como muchos otros elementos nuevos, pero tienen sus raíces en la tradición prehispánica, y están acordes con la concepción indígena del mundo y del hombre. De este modo, el chamanismo maya, aunque su contexto cultural haya cambiado radicalmente, ha sorteado las barreras de los otros contextos culturales, esencialmente distintos. Por eso, a pesar de haber sido constantemente modificado y resignificado, abriéndose con ello una cualitativa, insoslayable y profunda brecha entre el hoy y el ayer, constituye un legado que desafía al devenir.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA FALCÓN, Maricela. 2002. *El bulto ritual del Mundo Perdido, Tikal*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. México.

ARA, fray Domingo de. 1983. *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabasta*. Edic. Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie de Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 4). México.

Calepino de Motul, Diccionario maya-español. 1995. 3 tomos. Ed. Ramón Arzápalo Marín. Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.

CIUDAD RUIZ, Andrés. 2002. "Religión y poder". *Religión Maya*. Vol. 2. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Editorial Trotta. Madrid.

DUPIECH-CAVALERI, Daniele y Mario Humberto RUZ. 1988. "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVII. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México.

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965.

----- . 1976. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Sección de Obras de Antropología. Fondo de Cultura Económica. México.

----- . 1978-1980. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. 4 volúmenes. Ediciones Cristiandad. Madrid.

El libro de Chilam Balam de Chumayel. 1980. En *Literatura maya*, Prólogo, selección y notas de Mercedes de la Garza. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.

El Título de los señores de Totonicapán. 1980. En *Literatura maya*, Prólogo, selección y notas de Mercedes de la Garza. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.

FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER. 1993. *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow and Company. Nueva York.

FURST, Peter T. 1980. *Los alucinógenos y la cultura*. Colección Popular 190. Fondo de Cultura Económica. México.

GARZA, Mercedes de la. 1980. *Literatura Maya*. Prólogo, selección y notas. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.

----- 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México.

----- 1987. "Jaguar y nagual en el mundo maya", *Studia Humanitates, Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. México.

----- 1990. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México.

----- 1993. *Le chamanisme nahua et maya*. Trad. Bernard Dubant. Guy Trédaniel Éditeur. Paris.

GÓMEZ SÁNTIZ, María Magdalena. 2005. *J-Iloetik. Médicos tradicionales de los altos de Chiapas*. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas. México.

GONZÁLEZ, Arnoldo y Guillermo BERNAL. 2003. *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III, un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. CONACULTA. México.

GRAVE TIRADO, Alfonso. 2009. *La violencia domesticada. Mecanismos ideológicos para mantener el poder en las sociedades mesoamericanas*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

GUI TERAS HOLMES, Calixta. 1965. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México.

HOUSTON, Stephen y David STUART. 1996. "Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya". *Antiquity*. Vol. 70 (4): 289-312.

JOSSERAND, Kathryn. 1996. «Ciclos de Historias en la mitología chol: una contextualización de la iconografía clásica». Informe presentado a FAMSI. <http://www.famsi.org>.

LANDA, fray Diego de. 1966. *Relación de las cosas de Yucatán*. 9ª ed. Porrúa. México.

MACLEAN, Duncan "Night time and dream space for a quiche maya family", en *Investigaciones recientes en el Área Maya. XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. T. III: 397-400. Sociedad Mexicana de Antropología. San Cristóbal de Las Casas.

MARION, Marie-Odile. 1995. «La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del 'chamanismo' en el mundo maya», *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin, coordinadores, México, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

MENESES LÓPEZ, Miguel. 1987. *K'uk' Witz, Cerro de los quetzales, tradición oral chol del municipio de Tumbalá*. Secretaría de Desarrollo Rural, Subsecretaría de Asuntos Indígenas, Dir. De Fortalecimiento y fomento a las culturas de Chiapas, Gobierno del Estado.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco. 1702. *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas 1692*. Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caietano Zenobi. Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI. Roma.

----- 1998. *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas 1692*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. (Serie de Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, No. 6). México.

PITARCH, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Popol Vuh. 1980. En *Literatura maya*, Prólogo, selección y notas de Mercedes de la Garza. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.

RECINOS, Adrián. 1957. *Crónicas indígenas de Guatemala*. Editorial Universitaria. Guatemala.

ROMÁN Y ZAMORA, fray Jerónimo. 1897. *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista (1575)*. Reimpresión. Victoriano Suárez Editor (Col. de libros raros y curiosos que tratan de América, Vols. XIV y XV). Madrid.

SCHELE, Linda y Mary Ellen MILLER. 1986. *The Blood of Kings, Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth, Kimbell Art Museum and New York, George Braziller, Inc.

SCHULTES, Richard Evans y Albert HOFMANN. 1982. *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica. México.

Testamento de los Xpantzay. 1980. En *Literatura maya*, Prólogo, selección y notas de Mercedes de la Garza. Biblioteca Ayacucho, 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.

THOMPSON, Eric. 1941. "Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica". *Los mayas antiguos, Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas*, pp. 101-110. El Colegio de México. México.

Título de Pedro Velasco. 1989. En *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. Edición facsimilar, transcripción, traducción y notas de Robert M. Carmack y James L. Mondloch. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. (Serie de Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 8). México.