

18

ETNOGRAFÍA Q'EQCHI' DE LOS RITOS EN CUEVAS: IMPLICACIONES PARA LA INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA

*Abigail Adams
James E. Brady*

Durante años los arqueólogos han utilizado la etnografía como un apoyo para la interpretación de datos arqueológicos y para construir modelos del proceso social. En las investigaciones de la antigua geografía sagrada Maya, los datos etnográficos son aún más valiosos, dado a que el estudio es de un sistema ideológico desaparecido en el cual los artefactos son la única relación indirecta para lo que deseamos entender. Presentamos algunas observaciones acerca de los peregrinajes actuales de un pueblo Q'eqchi' en Alta Verapaz, Guatemala, que tienen implicaciones teóricas para los estudios arqueológicos de la antigua geografía sagrada Maya. Las investigaciones etnográficas fueron llevadas a cabo por la autora principal en 1992 y por los autores en el año de 1993.

SIGNIFICADO DEL TZUULTAQ'A

Hoy en día, los miembros del pueblo Q'eqchi', llevan a cabo peregrinajes de adoración, usando el paisaje de su medio montañoso para entablar sus relaciones con lo sobrenatural. La figura central es el *Tzuultaq'a*. Según lo escrito sobre este personaje es "el dios de los cerros" y "el dueño de todo," los Q'eqchi' le piden "licencia" para usar sus recursos. Del *Tzuultaq'a* y de su *rochoch pec* [casa de piedra o cueva] vienen el agua, el sol, los terrenos, los árboles y si uno no pide licencia, entonces vienen vientos fuertes, granizo, animales que se comen la siembra, murciélagos, peligro con los instrumentos de trabajo y ahora la degradación ecológica que amenaza la región. Informantes de las Tierras Altas dicen que el *Tzuultaq'a* se fue de su área en los años de 1970 ya que las cosechas y la selva disminuyeron y se fueron a la Transversal del Norte, pero volvieron otra vez, porque la gente de las Tierras Altas están usando fertilizantes y se recuerdan de su *majejac* para los *Tzuultaq'as*. Los informantes dicen que ahora las cosechas de la Transversal están menguando como muestra que los *Tzuultaq'as* ya los abandonaron.

A nivel local, cada comunidad tiene varios puntos y personajes de *Tzuultaq'as* quienes la rodean y la identifican. Estos no sirven como mojones oficiales, pero si destacan los linderos principales de la comunidad y la extensión de la zona ecológica que es de su propiedad. Al nivel de la región Q'eqchi' y de su cosmovisión, *Tzuultaq'a* se refiere a los 13 personajes que se encuentran en 13 cerros/cuevas principales. Los 13 *Tzuultaq'as* son personajes sagrados con leyendas, identidad de género y ahora con títulos que unen el sistema católico con el Maya, tal como San Pablo Xucaneb y Santa María Itzam (Schackt 1984:20-23).

Las imágenes del *Tzuultaq'a* son contradictorias: durante los sueños o en trances, puede aparecer como un joven o un anciano, como una mujer o un hombre, como Q'eqchi' o ladino. Una urna del Museo Regional de Carcha muestra al *Tzuultaq'a* con facciones femeninas y masculinas. Como está escrito, el *Tzuultaq'a* es el símbolo más poderoso de la unión de las dualidades esenciales del pueblo

Q'eqchi'. La palabra *Tzuultaq'a* se traduce literalmente como "cerro-valle," no como "dios" ni tampoco como "cerro." Por esta razón, la palabra *Tzuultaq'a* es usada en la terminología diaria de contextos mundanos, pero como dijera Schackt (1984:18), el concepto está cargado de significado divino. El uso del término "cerro-valle" para la deidad de la tierra es ampliamente conocido en los dialectos Mayas (Tedlock 1992:454). De manera que la palabra indica el conjunto ecológico ideal de los Q'eqchi': este es un valle donde se puede cultivar milpa y construir viviendas, rodeado por los cerros que proveen enseres de la naturaleza. La palabra indica viajes a través de la región: *xo-nume chiru tzuultaq'a* [Pasamos por estos cerros y valles]. Los habitantes de la región, dicen que el *Tzuultaq'a* se aparece "como un camino."

El uso lingüístico muestra entonces la calidad de los puntos de adoración como nexos en la cosmovisión Q'eqchi' y en su geografía sagrada, nexos donde se unen las dualidades complementarias y necesarias. Como *yin e yang*, dualidad es la esencia del dinamismo y posibilidad de vida: las dos zonas ecológicas. En los ritos y en el peregrinaje entre los distintos puntos de adoración, el poder de dualidad es invocado y resuelto.

Los mismos peregrinos hablan del proceso de pasar de la luz del día a la oscuridad de la noche, entre el mundo humano a la esfera sagrada, de las casas de humanos a las casas de piedra.

DESCRIPCIÓN DEL RITO *MAYEJAC* PARA LA SIEMBRA DEL MAÍZ

Los sitios sagrados se utilizan para los ritos durante el ciclo anual de la agricultura, cuando los Q'eqchi' hacen su ofrenda o su *mayejac*. sobre todo influye durante el ciclo agrícola del maíz: antes de la roza, la siembra, la limpia y la cosecha de este grano básico (Goubaud 1949:35-36). En Naj Tunich los peregrinajes eran más frecuentes a principios de Mayo y culminaban con la llegada de la lluvia. Algunos Q'eqchi' utilizan los sitios sagrados antes de la siembra de frijol y en el río Polochic es antes de la siembra del arroz y el cardamomo. Estos lugares también son importantes antes de comerciar y de viajar. Tanto mujeres y hombres se detienen en los altares a lo largo del camino al mercado para rezar y dejar sus ofrendas de velas, *pom* y algunas veces flores. Fuentes del siglo XVI mencionan que los viajeros se auto sacrificaban en estos altares (Tozzer 1941:222). Las mujeres Q'eqchi' hacen *mayejac* antes de salir de sus casas para venderlo en el mercado local. En La Tinta, los miembros de una cooperativa van en busca del *Tzuultaq'a* cada seis semanas para tener protección en sus actividades.

Durante los pasajes de la vida tales como el casamiento, enfermedades, riesgo personal y *awas* (defectos de nacimiento), se le suplica al *Tzuultaq'a* que lo sane y que no se robe el alma de la persona enferma (Heyden 1976; Bringhurst 1986; Wilson 1993). Durante los ciclos de la sociedad, los Q'eqchi' también hacen su ofrenda de *mayejac* en particular durante el cambio de oficios sagrados y sobretodo en la rotación anual de *Chinames* (la pareja de individuos responsable de la organización y financiamiento de los ritos y de la gran fiesta del barrio, aldea o ermita), en la ordenación de sacerdotes de los ritos Mayas y en la renovación anual y ofrendas hechas por los curanderos Q'eqchi'. En el contexto actual, la llegada o el cambio de los sacerdotes católicos también ha sido celebrado con vigiliat y peregrinajes a las cuevas y a los *Tzuultaq'a*s locales, como en el caso de La Tinta en Enero de 1993.

A continuación detallamos el rito ceremonial que se hace antes de la siembra, este proceso comprende varias etapas. Primero, los participantes se preparan unos 40 a 13 (*oxlaju koxaar*) días antes con la abstinencia de relaciones sexuales (Sapper 1897:283; Goubaud 1949:35; Thompson 1970:173). La abstinencia sexual parece ser un requisito para los ritos en cuevas a través del área Maya. Redfield (1941:314) dice que tal prohibición en Yucatán de abstinencia sexual es un requisito para el rito de pureza entre los Lacandones (McGee 1990:53) y B. Tedlock (1986:134) menciona que la abstinencia sexual es necesaria para entrar a la cueva de Utatlán.

Segundo, las mujeres o parejas reúnen los elementos necesarios para la ofrenda. Estos también pueden ser reunidos por los miembros de una unidad doméstica que se encargan de recolectar los

fondos entre el grupo, para comprarla en un mercado principal. Después se dirigen al Calvario de Cobán, Chi-ixim de Tactic o a otra ermita católica, para orar y dejar parte de los elementos.

Tercero, la noche antes del peregrinaje hacen vigilia. Algunas veces invitan ancianos de otra comunidad. Las mujeres se mantienen trabajando en la cocina, separadas de los hombres, quienes se quedan cerca del altar. Ellos oran y preparan los elementos del *mayejac*, los que son: *copal o pom*, candelas, *rax cacao* [cacao no tostado], *saquicaalt* [caldo sin colorante], cerámica para llevar los elementos e incensarios, algunas veces incluyen flores, *boj* (la bebida autóctona), tamal o atol de maíz, pavo o pollo incluyendo la sangre. Durante una de las vigilias de este año a medianoche, una de las participantes entró en trance con el Tzuuldaq'a quien dio instrucciones precisas para los músicos y para los hombres que iban a dejar el *mayejac*.

Cuarto, en la madrugada, los hombres o un anciano principal oran y se dirigen hacia los puntos de adoración de la comunidad, algunas veces estos puntos están en las comunidades vecinas y también visitan a uno de los Tzuuldaq'as principales. Por lo que debe hacerse notar que estos peregrinajes no están necesariamente restringidos a los puntos del área Q'eqchi', pero se pueden incorporar otros lugares en especial los sagrados tal como Esquipulas. Esto ha sido observado tanto en el área de Chamelco como en Petén donde un peregrinaje incluyó Esquipulas, San Pedro Carcha y Naj Tunich. Esto no parece ser un fenómeno restringido para los Q'eqchi' ya que Naj Tunich y San Pablo Xucaneb han atraído a peregrinos desde tan lejos como Mazatenango del área K'iche'.

Quinto, llegan con los elementos y antes de entrar en la cueva, se despojan de sus cinchos, cosas de metal y sombreros. Quemán un poco de *pom* y encienden unas candelas, riegan el *rax cacao*, sangre y el *saquicaalt* en la entrada de la cueva, agarran un palo para caminar y continúan hacia adentro hasta llegar al altar. Ahí quemán más *pom* y candelas, aquí depositan el resto de los elementos. Oran juntos en voz alta, invocando los nombres de los 13 *Tzuuldaq'as* principales y luego hacen sus peticiones para la cosecha, lluvia, sol, salud para la familia, riqueza. Al salir dejan los palos que usaron para caminar y regresan a sus hogares para comer juntos el caldo de pavo (Wilson 1990 también). En el caso de San Pablo Xucaneb, que es uno de los 13 *Tzuuldaq'a*, los peregrinos van primero a la ermita católica de Xucaneb antes de regresar a su comunidad.

La naturaleza de la geografía sagrada delineada aquí, tanto como la descripción de las ceremonias de una sola peregrinación, tienen implicaciones importantes para los arqueólogos que trabajan con problemas similares. Primero, la geografía sagrada Q'eqchi' está integrada en un número de escalas territoriales diferentes y la más grande de éstas gira en torno a los 13 *Tzuuldaq'as* quienes circundan toda el área Q'eqchi' y de sitios afuera de la región tal como Esquipulas. La invocación de los 13 *Tzuuldaq'as* durante la ceremonia en Xucaneb tiene contrapartidas en otras partes del área Maya donde los nombres de todas las cuevas y cenotes importantes de la región son invocados (Thompson 1970:273; Redfield 1941:117; Lincoln 1942:111-112,125). Esto debiera sugerirle a los arqueólogos que la antigua geografía sagrada Maya probablemente era al menos regional en ámbito, en el que cualquier sitio o cueva individual estaba integrada y funcionaba en una red con otros mojones sagrados. Este punto es de particular importancia en arqueología, donde generalmente solo una cueva individual en determinada área es investigada. Los informes se refieren a las cuevas como si estas fueran una entidad independiente ignorando la complejidad social de las relaciones que probablemente estaban involucradas en el uso del sitio y que contribuyeron directamente con la formación del conjunto de artefactos.

Estos peregrinajes incluyen un punto local, un punto principal como uno de los 13 y ahora también un punto sincrético o sea, una iglesia católica. También debe notarse que los peregrinajes integran centros de producción agrícola con centros de comercio. El patrón de visitar tanto una cueva local y una cueva regional importante que puede estar asociada con el centro de producción o distribución tiene implicaciones más allá del simple estudio de geografía sagrada y peregrinaje. La transformación del producto local en el mercado para la compra de elementos en un centro regional

tiene un componente económico que puede ser importante en el sistema regional e interregional de intercambio (McBryde 1969:247-248; Hunter *et al* 1989; Adams 1991:113). En la época prehispánica, durante las guerras entre sitios pudieron ocasionar que las expediciones de comercio a través de territorios en disputa fueran difíciles o imposibles, la actividad económica llevada bajo el modismo de peregrinaje pudo ser especialmente importante. En este punto queremos enfatizar, que al usar el término de "geografía sagrada" no estamos implicando que este es un estudio de religión. La etnografía muestra muy claramente que estamos mirando a lo que para los Q'eqchi' es la campiña actual, la que debe tratarse con todas sus actividades económicas, religiosas y políticas.

Este patrón de movimiento regional también tiene implicaciones en un nivel menor para los estudios arqueológicos de cuevas. Uno podría esperar que los conjuntos de cuevas regionalmente importantes debieran tener más variedad de artefactos de centros lejanos que lo recuperado en la mayoría de los sitios en la superficie. Esta situación puede ser complicada, si las costumbres antiguas Mayas son similares a las que se practican actualmente. Ahora los Q'eqchi' cultivan flores las que venden en el mercado y compran diferente tipo de flores u otros elementos sagrados que son los que ofrendan. La cerámica ofrendada en Xucaneb proviene de por lo menos cuatro mercados: Cobán, Chamelco, Carcha y Chamil. Por lo tanto, podría ser posible usar el análisis de la activación de neutrones con una muestra razonable de las cuevas para reconstruir algo del patrón de las peregrinaciones originales a cuevas importantes.

PUNTOS DE ADORACIÓN Y SUS RASGOS

En la zona kárstica de Alta Verapaz las cuevas se encuentran fácilmente y se prestan como el mejor ejemplo de nexo sagrado (Schackt 1984:18). También hemos notado una fuerte asociación del sitio sagrado con el agua: ya sea porque tienen un nacimiento, río o riachuelo adentro y que el agua sale por la entrada. En el caso de Cojaj en Carcha que es uno de los 13, dicen que tiene agua adentro, la cueva desciende en varios niveles los que no exploramos debido a que los precipicios son técnicamente muy difíciles. En los niveles de arriba, que es el área usada exclusivamente por los Q'eqchi' de hoy, no hay señales de agua. Por lo tanto, lo importante es que la montaña está conceptualizada por los residentes locales como que está llena de agua, así que estos hablan de un derrumbe e inundación inminente. Esta asociación de montañas y cuevas con agua es frecuente. B. Tedlock (1986:128) dice que los K'iche' consideran a la montaña con una cueva con agua, como la última fuente de lluvia y nubes. Una asociación similar de lugares sagrados con agua ha sido mencionada por los Lacandones (Tozzer 1907:81).

Así también se prestan otros rasgos del paisaje, tales como peñas, piedras grandes y abrigos rocosos. Schackt (1984:23) documenta que en Belice los inmigrantes Q'eqchi' escogen una piedra grande en el área entre la milpa y la naturaleza. En San Juan Chamelco los catequistas reformados no usan las cuevas tradicionales pero algunos hacen su *mayejac* en una piedra grande a la orilla de la milpa. En los caminos entre las comunidades y entre los barrios del pueblo también se encuentran altares o ermitas pequeñas para el *mayejac*, señalados por cruces, por algunas piedras o nichos de piedra. Wilson (1990) documenta que en casos de enfermedad las mujeres hacen *mayejac* a la orilla de ríos. Actualmente, en el contexto post-conquista, el Calvario de Cobán y el santuario *Chi-ixim* de Tactic se consideran como los Tzuultaq'as más destacados de la región, que están construidos encima de cerros y - dicen - sobre lagunas y cuevas. Estos tipos de lugares sagrados menos imponentes no son solo para los Q'eqchi' ya que también se han observado en las áreas de los K'iche' (McDougall 1946) y Tz'utujil (Lothrop 1933:81-82), así como también entre otros grupos (Termer 1957:164-166).

Una vez más, estas observaciones tienen implicaciones para el estudio de la antigua geografía sagrada Maya. Mientras que los arqueólogos están empezando a estudiar las cuevas seriamente y aún hay mucho por hacer, nosotros sugerimos que el área de estudio debe ampliarse. Aunque las cuevas son el mejor ejemplo de los mojones sagrados, éstas de ningún modo son las únicas. El problema para los arqueólogos es reconocer los tipos de sitios menos importantes tales como los abrigos rocosos,

nichos y altares. La localización de estos rasgos pequeños, menos visibles, es importante para la reconstrucción de la geografía sagrada prehistórica.

En este sistema regional, cada comunidad también tiene sus puntos de adoración específicos. Los puntos marcan los límites y zonas entre las comunidades, como los altares del camino donde un viajero pasa por terrenos ajenos y puede hacer su petición al *Tzuultaq'a*. Por eso la participación de dos comunidades en la peregrinación a un mojón local es la revalidación de los límites políticos de ambas cumpliendo entre el contexto del ritual y ceremonia (Tozzer 1941:144-148; Vogt 1964:314,317; 1969:388). También sabemos por los registros etnohistóricos que los antiguos Mayas ponían adoratorios a lo largo de los caminos como se hace todavía. Al tratar de localizar los rasgos menos dramáticos en la campiña sagrada, los arqueólogos estarían recuperando puntos políticos o económicos importantes como las rutas de comercio o los límites políticos de comunidades. Tales descubrimientos serían de mucha importancia para los arqueólogos.

SISTEMA DEL GÉNERO

Nuestro último tema es el del género en los peregrinajes y en la calidad de la geografía sagrada, debe notarse que el género condiciona a varias áreas. Primero, los que preparan el *mayejac* son ambos mujeres y hombres miembros de una casa o unidad doméstica. En la práctica, como se menciona en la descripción, el proceso de los ritos involucra una participación necesaria y complementaria de ambos sexos, pero al mismo tiempo estos están separados: durante la abstinencia sexual, en la separación espacial y la separación laboral de los cargos durante el rito. Segundo, los que mandan el *mayejac* pueden ser hombre o mujer. Tercero, los que entregan el *mayejac*, también pueden ser mujer u hombre dependiendo del contexto. En el caso de los ritos agrícolas donde se entrega el *mayejac* en una cueva, peña o piedra sagrada, no se permiten mujeres. Pero las mujeres pueden ir a los ríos, a los altares del camino y a los puntos en los centros comerciales. Así mismo las mujeres viudas o curanderas pueden mandar su *mayejac* con los hombres quienes hacen la ofrenda en el nombre de la mujer.

Por último, el factor de género resalta en los personajes que reciben el *mayejac*, o sea en los *Tzuultaq'a*. Aunque el *Tzuultaq'a* tiene características de ambos sexos, cada *Tzuultaq'a* local y principal tiene su identidad masculina o femenina. En especial el tema de género en relación al acceso a ciertos tipos de rasgos en la campiña sagrada es uno que ha recibido muy poca atención en la arqueología Maya. Nuestro propósito al mencionar este punto es para hacer conciencia de la posibilidad que tal sistema existió. Hay evidencia substancial en la etnohistoria (Tozzer 1941:106n;128n) y etnografía (Stephens 1969 II; Tozzer 1907:149; Redfield 1941:119,121,314; Redfield y Villa Rojas 1934:139; Wisdom 1940:374-75; Toor 1947:34-35; Shook 1952:250; Gould 1968:167; Villa Rojas 1969:210; Gómez 1974:8; Thompson 1975:xxi; Cayetano 1982:6; Hernández 1984:39) para sugerir que la prohibición del uso de cuevas a mujeres observada en el área Q'eqchi' es antigua y generalizada. A pesar de eso las manos, metates, malacates y otros instrumentos de tejer que están asociados a las mujeres se encuentran mucho en las cuevas. ¿Significará esto que hubieron mujeres presentes durante las ceremonias o que la identificación del género de los objetos cambia su función de utilitario a ceremonial? Otra observación general que se da es un sistema en donde las cuevas y otros puntos de adoración, especialmente los involucrados con la producción agrícola, son masculinos cuando se entrega el *mayejac*. Los ríos y los centros comerciales son accesibles a las mujeres tanto como los otros puntos de adoración intraregionales en los caminos e iglesias católicas, ahora bien si a las mujeres no les era permitido entrar en las cuevas, entonces ¿cuál era la contrapartida de la sociedad prehispánica para la iglesia y/o *Tzuultaq'a* como el lugar para el rito femenino? El género del sitio y del *Tzuultaq'a* podrían influir en la naturaleza de los ritos y de la ofrenda. No hemos notado diferencias de los elementos del *mayejac* observados y descritos en el medio contemporáneo pero habría que hacer una excavación y análisis más a fondo de los artefactos.

APRECIACIONES GENERALES

Hemos planteado algunas interrogantes en cuanto a los puntos de observación, uso y ubicación de la geografía sagrada Q'eqchi'. Creemos que la calidad de nexos de un sistema regional puede aportar mucho al estudio de la complejidad social de relaciones involucradas entre la utilización de un sitio individual, de sitios integrados a una red y dentro del sitio mismo en la formación del conjunto de artefactos.

REFERENCIAS

Adams, Richard E. W.

1991 *Prehistoric Mesoamerica*. University of Oklahoma Press, Norman.

Bringhurst, John

1986 Folk Healing Practices and Beliefs of the Kekchi Indians. Independent Study Project Thesis, University of California, San Diego.

Cayetano, Joseph

1982 The Mayehac of the Kekchi Belizeans. *Belizean Studies* 10 (2):1-8.

Gómez N., Celinda

1974 Ceremonia de "U Wahil Ch'een" (Pan de Pozo). *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatan* 1 (5):7-10.

Goubaud Carrera, Antonio

1949 Notes on San Juan Chamelco, Alta Verapaz. University of Chicago Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 23. University of Chicago, Chicago.

Gould, Richard

1968 Archaeology. *Mayan Cave Discoveries, Explorers Journal* 46:164-167.

Hayden, Brian

1987 Traditional Metate Manufacturing in Guatemala Using Chipped Stone Tools. In *Lithic Studies Among the Contemporary Highland Maya*, editado por Briann Hayden, pp.8-119. University of Arizona Press, Tucson.

Hernández Pons, Elsa C.

1984 *Investigaciones arqueológicas en el valle del río Tulija, Tabasco-Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Hunter, John M., Oscar H. Horst y Robert N. Thomas

1989 Religious Geophagy as a Cottage Industry: The Holy Clay Tablets of Esquipulas, Guatemala. *National Geographic Research* 5, 3, pp.281-295.

Lincoln, J. S.

1942 *The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala*. Contributions to Anthropology and History, No.38. Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.

Lothrop, Samuel Kirkland

1933 *Atitlan: An Archaeological Study of Ancient Remains on the Borders of Lake Atitlan, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington, Pub.444. Washington, D.C.

McBryde, Felix Webster

1969 *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, No.24. Guatemala.

McDougall, Elsie

1946 Observations on Altar Sites in the Quiche Region, Guatemala. *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, No.62. Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.

McGee, R. John

1990 *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya*. Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.

Redfield, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*. University of Chicago Press, Chicago.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Carnegie Institution of Washington Pub.448. Washington, D.C.

Sapper, Karl

1897 *Das Nordliche Mittelamerika Nebst Einem Ausflug nach dem Hochland von Anahuac*. Druck und Verlag, Brunswick.

Schackt, Jon

1984 The Tzuultak'a: Religious Lore and Cultural Processes Among the Kekchi. *Belizean Studies* 12, 5, pp.16-29.

Shook, Edwin M.

1952 The Great Wall and other Features of Mayapan. *Carnegie Institution of Washington Yearbook* 51:247-251.

Stephens, John Lloyd

1969 *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. 2 tomos. Dover Publications, Inc., New York. [Primera edición: 1841.]

Tedlock, Barbara

1986 On a Mountain Road in the Dark: Encounters with the Quiche Maya Culture Hero. *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, editado por G.H. Gossen, pp.125-138. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.

1992 The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival. *Ethnos* 20, 4, pp.453-476.

Termer, Franz

1957 *Etnología y Etnografía de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Pub.5. Guatemala.

Thompson, J. Eric S.

1970 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.

1975 Introduction to the Reprint Edition. En *The Hill-Caves of Yucatan* por Henry C. Mercer. University of Oklahoma Press, Norman.

Toor, Frances

1947 *A Treasury of Mexican Folkways*. Crown Publishers, New York.

Tozzer, Alfred M.

1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonos*. Archaeological Institute of America, New York.

1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol.XVIII. Harvard University, Cambridge.

Villa Rojas, Alfonso

1969 The Tzeltal. En *Handbook of Middle American Indians*, Vol.7: Ethnology, editado por E.Z. Vogt, pp.195-225. University of Texas Press, Austin.

Vogt, Evon Z.

1964 Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya. XXXV *Congreso Internacional de Americanistas*, pp.307-319. México.

1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Harvard University Press, Cambridge.

Wilson, Richard

1990 *Mountain Spirits and Maize: Catholic Conversion and Renovation of Traditions among the Q'eqchi' of Guatemala*. Tesis Doctoral, University of London, London.

1993 Anchored Communities: Identity and History of the Maya - Q'eqchi. *Man* 28:121-138.

Wisdom, Charles

1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. University of Chicago Press, Chicago.