

El canto del alma de la persona difunta: Creencias de los lacandones del sur acerca del cuerpo, del alma y de la muerte

The Song of the Soul of the Deceased Person: Beliefs of the Southern Lacandones about the Body, Soul, and Death

DIDIER BOREMANSE

Escuela de Antropología e Historia, Fundación E. Seler en San Luis Potosí, jubilado
ORCID: 0009-0006-8451-1482 / didier.boremanse@gmail.com

RESUMEN: Después de un compendio histórico relativo a los lacandones actuales, se expone su concepción de los vestigios arqueológicos que abundan en su territorio. A continuación se presentan datos con respecto a los dioses de los lacandones del sur y de sus ideas acerca del alma y de la muerte, imprescindibles para entender los versos que canta el alma. El canto relata las diferentes fases por las que pasa el alma durante el proceso de fallecimiento en su transición entre el mundo humano y el mundo de los dioses. Siguen una descripción de las exequias lacandonas y una explicación del vocablo utilizado en el canto para designar el cuerpo de la persona. Al final se compara este canto con el “canto a un muerto” de los lacandones del norte.

PALABRAS CLAVE: alma, muerte, exequias, cuerpo, mitos, dioses, vestigios arqueológicos.

ABSTRACT: A summary of the historical background of the present-day Lacandon Maya is followed by an account of their worldview, with respect to the archaeological remains which are found all over their territory, and about the deities who inhabited them. Southern Lacandon beliefs about the soul and death are outlined in order to grasp the meaning of “the song of the dead person’s soul”, which tells of the different phases through which the soul passes during the process of dying, in its transition between the human world and the world of the deities. A description of Lacandon funerary rites is provided, as well as an explanation of the term used in the song to signify the body. Finally, this song is compared to “the song to a dead person”, which belongs to Northern Lacandon oral tradition.

KEYWORDS: Soul, Death, Funeral, Body, Myths, Gods, Archaeological Remains.

RECEPCIÓN: 14/12/23

ACEPTACIÓN: 12/01/24

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.63.2024/00171S0XW41>

Introducción

El objetivo principal de este trabajo es dar a conocer un canto, el “canto del alma de la persona difunta” (*u k'ay kimin*, “su canto morirse”), transcrito en el idioma maya lacandón (variante del sur), con su traducción al castellano, y presentar una serie de datos que especifican los varios sujetos mencionados en él. Se trata de un texto inédito, que hace referencia a elementos mitológicos y escatológicos de la cultura tradicional de los lacandones del sur, hoy día en plena transformación.

Algunos datos históricos

Los lacandones actuales viven en la selva de Chiapas y se identifican como *jach winik* (“Verdadera Gente”) en su lengua maya,¹ no descienden, como algunos imaginan, de los antiguos mayas del período clásico; y tampoco son descendientes de los lacandones mayas ch'oltis que moraban en la misma región en época prehispánica y fueron reducidos, y luego deportados, por los españoles durante los siglos *xvi* y *xvii* (De Vos, 1980).

Durante el periodo postclásico las Tierras Bajas mayas comprendían dos áreas lingüísticas distintas. Al oeste de los ríos Usumacinta y La Pasión, vivían grupos que hablaban idiomas de la rama ch'ol (chontal, ch'ol, ch'olti). En cambio, los pueblos que ocuparon las tierras ubicadas al este del río Usumacinta y al norte del río La Pasión, en Petén (norte de Guatemala), hablaban variantes del yucateco: itzá, mopán, lacandón actual (Coe, 1971: 40-41; De Vos, 1980: 173-174; Sapper, 1907: 423; Scholes y Roys, 1968 [1948]: 15, 317; Thompson, 1982: 97).

Diferentes grupos mayas fueron llamados “lacandones”. La voz “lacandón” se deriva probablemente del vocablo *acantun* que significaba “gran peñón” en lengua ch'ol, o ch'olti, y originalmente designaba una isla del lago Miramar (antes llamado “lago Lacandón”), en la selva de Chiapas, ocupada por un grupo de irreductibles mayas ch'oltis (Scholes y Roys, 1968 [1948]: 40; De Vos, 1980: 57). Los españoles llamaron “los del *acantun*”, y después “lacantunes” o “lacandones”, a los habitantes de esta isla. Posteriormente, la expresión “El Lacandón” designó una amplia región selvática donde se encontraban varios grupos de mayas insu-misos. En 1586, los españoles y sus auxiliares indígenas atacaron la isla (*acantun*) del lago Miramar, arrasaron el pueblo y los campos de cultivo de los originarios lacandones de idioma ch'olti (los “lacantunes”), quienes huyeron y se escondieron en la selva; abandonaron su sitio lacustre y se establecieron más al sureste, cerca del río Lacantun, donde fueron reducidos por soldados y misioneros en 1697. Después fueron deportados al sur de Guatemala a principios del siglo *xviii* (De Vos, 1980: 223-224, 273; Morales 1937: 134-156).

Durante el siglo *xvi* gran parte de la población maya tzeltal, ch'ol y ch'olti de la selva chiapaneca, fue trasladada a otras regiones por misioneros y soldados. Algu-

¹ “Maya lacandón junto con maya mopán, maya itzá y el yucateco, es un miembro de la rama yucateca de la familia maya” (Hofling, 2014: 27).

nos grupos se fueron a vivir a la Verapaz (Guatemala) bajo el amparo de los padres dominicos. En 1564, el misionero Pedro Lorenzo logró trasladar a un grupo de indígenas de Pochutla a Ocosingo (León Pinelo, 1960: 261-262; Villagutierre, 1985: 105-111; De Vos, 1980: 94-102). Los mayas tzeltales fueron deportados e instalados en Bachajón, cerca de Ocosingo. Del norte de la selva fueron sacados muchos mayas ch'oles, y reasentados en Palenque, Salto de Agua, Tila y Tumbalá, donde se sigue hablando ch'ol hasta la fecha (Thompson, 1982: 96-97; Houwald, 1979, II: 62).

A medida que la población autóctona, tzeltal y ch'olti, disminuía, otros grupos que hablaban variantes del idioma yucateco y procedían de Petén, al noreste del río Usumacinta, comenzaron a penetrar en el territorio deshabitado, y fueron también denominados “lacandones” (Hellmuth, 1972: 182-207). “Todo parece indicar una penetración relativamente tardía de los mayas de lengua yucateca en la región situada al suroeste del Usumacinta. Sin embargo, algunos de ellos se establecieron allí desde antes de la mitad del siglo xvii” (Scholes y Roys, 1968 [1948]: 45, mi traducción). Según Thompson (1977), los mayas de Petén formaban una sub-categoría cultural y lingüísticamente relacionada con los mayas de Yucatán, pero suficientemente distinta como para no confundirla con la cultura yucateca. De hecho, los datos etnohistóricos y etnográficos parecen confirmar la idea de que la cultura de los *jach winik* era autóctona de Petén, aunque es muy probable que algunos grupos de *jach winik* se hayan mezclado con otros grupos de habla maya² originarios de Campeche y Yucatán. Según Alfred Tozzer, había “una relación mucho más cercana entre los lacandones y los itzaes del Petén, que con los habitantes de la península (Tozzer, 1982 [1907]: 55).

Como lo expresan Rice y Rice, Petén había sido una región relativamente poco poblada antes de la conquista española, pero después se volvió una tierra de refugio para diversos grupos de fugitivos oriundos de otras regiones, que iban huyendo del sistema colonial. Sin embargo, este territorio donde podían sentirse “libres” se estaba reduciendo mucho, debido a los recorridos de misioneros y soldados que iban en busca de “indios infieles”. Otro factor de cambio fue que, al final del siglo xvii, los belicosos itzaes habían empujado a grupos etnolingüísticos autóctonos hacia la periferia de dicha área (Rice y Rice, 2009: 13). Es posible que los ancestros de los *jach winik* hayan sido grupos disidentes de Petén-Itzá, que huyeron de los itzaes, quienes solían perseguirlos en busca de víctimas para sus sacrificios (De Vos, 1980: 234-239, 245). El cacicazgo de Petén-Itzá preservó su soberanía hasta 1695.

Se conjetura que en la mitad del siglo xix había aproximadamente unos 3000 lacandones en Petén occidental, que mantenían relaciones comerciales con la gente mestiza del pueblo La Libertad (Schwartz, 1990: 318). En 1862 dos misioneros capuchinos aprendieron la lengua yucateca, y visitaron muchas aldeas lacandonas a lo largo de los ríos Usumacinta, La Pasión y Lacantún. Lograron bautizar a más

² Por ejemplo, en el siglo xix siete familias yucatecas y tres lacandonas vivían en el mismo asentamiento cerca de las ruinas de Tikal, en Petén (Palka, 2005: 148-151).

de seiscientas personas. Tales contactos tuvieron efectos nocivos sobre la salud de la población lacandona. Muchos lacandones murieron a causa de enfermedades contagiosas, muchos otros perdieron su identidad al volverse mestizos (AGCA, 1862; De Vos, 1980: 243, 419; Thompson, 1977: 14). En Petén la población lacandona desapareció (Schwartz, 1990: 318). Pequeños grupos de *jach winik* cruzaron los ríos Usumacinta y La Pasión y se asentaron en la selva de Chiapas, donde se dispersaron y se escondieron. Estos sobrevivientes habían sufrido cambios demográficos, sociales y culturales importantes. No obstante, su aislamiento en la selva les permitió preservar varios elementos de su cultura tradicional, como su sistema de parentesco y matrimonio, su tradición oral y su religión (Berendt, 1867: 425).

Durante el siglo XIX había diversos grupos de *jach winik* desparramados en un amplio territorio selvático, en los valles del Usumacinta y La Pasión, desde el sur de Palenque y Tenosique hasta los ríos La Pasión y Chixoy. Los grupos situados más al sureste estaban asentados cerca de las ruinas mayas de Petexbatún y Ceibal. Había diferencias lingüísticas y culturales entre estos grupos, según su ubicación territorial, pero estas no obliteraban el hecho de que todos eran *jach winik* (Thompson, 1977: 14-19).

Dos sociedades o subculturas de jach winik

Desde el siglo pasado se reconocen dos sociedades lacandonas, según datos geográficos, lingüísticos y socioculturales: los lacandones del norte y los lacandones del sur (Baer y Merrifield, 1981 [1972]: 9). Hablan respectivamente variantes de la misma lengua maya, el lacandón del sur siendo el más próximo al idioma yucateco, y el lacandón del norte siendo más cercano al itzá (Hofling, 2014: 27, Figura). Estas dos sociedades solían ser endógamas hasta los años 1970, cuando un grupo de lacandones del norte emigró a Lacanja' Chan Sayab y varios hombres desposaron a mujeres lacandonas del sur.

Las diferencias más notables entre estas dos entidades socioculturales se expresaban en su sistema de parentesco, en su patrón de residencia marital y en su vida familiar, y también en su tradición oral (Boremanse, 1998). Cuando vestían como *jach winik*, tanto las mujeres como los hombres del sur tenían una túnica larga y llevaban el pelo largo y suelto sobre las espaldas (Figura 1). Los hombres del norte tenían el pelo largo y una túnica más corta que la de los del sur; mientras las mujeres del norte amarraban su cabello en una trenza adornada con plumas de tucán y usaban una falda debajo de su túnica, más corta que la de las mujeres del sur.³ En la actualidad pocas y pocos *jach winik* conservan su indumentaria tradicional.⁴

³ La descripción de los lacandones de San José de Gracia Real (1793), que tuvieron relaciones con el cura y el pueblo de Palenque, muestra que ellos eran *jach winik* del norte (AGCA, 1790, 1795).

⁴ La indumentaria de los lacandones ch'oltis era totalmente diferente (véanse Houwald, 1979, II: 83-85; De Vos, 1980: 190-192).



Figura 1. Bor Yuk Wech, con su esposa y sus hijos en Lacanja' Chan Sayab, 1974.

Los lacandones del norte moran en la zona noroeste del territorio lacandón, en varios caseríos de Naja' y Mensabäk (Metzaboc) situados a unos 60 kilómetros al sureste de Palenque; los lacandones del sur residen en Lacanja' Chan Sayab, en el sureste de la zona lacandona, cerca de las ruinas de Lacanja' y Bonampak. A unos kilómetros de Lacanja' Chan Sayab existen ahora, en Betel y San Javier, asentamientos de lacandones del noroeste que han emigrado al sureste.

Dos sub-grupos de jach winik del sur

Debemos agregar que, hasta la primera mitad del siglo pasado, entre los lacandones del sur había dos subgrupos, separados geográficamente no obstante unidos por lazos de parentesco. Un grupo moraba río abajo (*kaab'ar k'ax*, “abajo selva”), en el valle del río Lacanja' (en Lacanja' Chan Sayab), cerca de las ruinas mayas de Lacanja' y Bonampak; el otro grupo se encontraba mucho más al sur, río arriba (*ka'anan k'ax*, “arriba selva”) en San Quintín, en la región del río Jataté y del lago Miramar, llamado *Chan K'aak'naab'* (“Pequeño Mar”) por su gran extensión. Existían leves diferencias lingüísticas y culturales entre estos dos subgrupos, que sus miembros respectivos subrayaban, hablando de la “gente de abajo” (*kaab'ar winik*) y de la “gente de arriba” (*ka'anan winik*). Los datos etnográficos expuestos en este ensayo provienen del grupo de San Quintín. Sin embargo, en los años 1960 la mayoría de sus miembros se trasladó a Lacanja' Chan Sayab, donde varios hombres obtuvieron esposas (Baer y Merrifield, 1981 [1972]: 140 -142) y se asentaron en el caserío de sus suegros. Entre los *jach winik* del sur la residencia marital solía ser

uxorilocal,⁵ es decir, determinada por la residencia de la esposa (del latín *uxor*, “esposa”) quien se quedaba con sus padres. Dicho de otro modo, los hombres casados vivían en el caserío de sus suegros, lo que significa que cuando las hijas de una pareja se casaban, permanecían toda su vida cerca de su madre, con la cual tenían una interacción cotidiana.

Cambios ocurridos en los últimos 70 años

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo pasado la población lacandona contaba con unas 250 personas aproximadamente, que gozaban de plena autonomía. Su patrón de asentamiento disperso les daba mucho espacio y libertad para cultivar, cazar y pescar dado que eran los únicos habitantes de la selva (Blom y Duby, 1955-57:2:194). Sin embargo, la civilización moderna no tardó en alcanzarlos con la expansión de la industria maderera desde Tabasco a Chiapas en el siglo XIX, cuando se establecieron campamentos para explotar el cedro y la caoba a lo largo de los ríos principales. Algunos *jach winik* tuvieron contactos (principalmente de trueque) con los trabajadores que cortaban la madera preciosa, y también con chicleros y cazadores de cocodrilos (Amram, 1937: 29-30).

A partir de 1950 la Selva Lacandona fue invadida por ganaderos y por colonos tzeltales y ch'oles en busca de tierras. El proceso continuo de deforestación y el hecho de que se vieron rodeados por los asentamientos tzeltales y ch'oles, obligó a los *jach winik* a renunciar a su patrón de asentamiento disperso, que había sido básico en su modo de vida desde varios siglos atrás. Durante la década de 1970 el Estado otorgó a la comunidad lacandona una gran extensión de selva. Los contratos para la extracción y venta de la madera preciosa (caoba y cedro) aportaron algunos beneficios económicos a las familias lacandonas, pero las relaciones de tipo paternalista con las entidades del gobierno fomentaron nuevos conflictos y cierta desigualdad en una sociedad que había sido relativamente igualitaria. La corrupción y el despilfarro agotaron el capital de los *jach winik*, y las recientes políticas de conservación ambiental les prohíben cazar y restringen sus prácticas agrícolas, lo que acarrea un deterioro de su alimentación. Como adaptación económica en el siglo XXI, ellos se dedican a fabricar y vender artesanías a los turistas, y prestan servicios turísticos en sus respectivas comunidades. El turismo genera nuevas formas de cooperación, de competencia, desigualdad y conflictos.

En conclusión, son múltiples los factores que han causado modificaciones profundas en la vida económica y sociocultural (incluyendo la visión del mundo) de los *jach winik*. Podemos mencionar la transformación de su patrón de asentamiento, sus contactos con funcionarios del gobierno, con turistas, antropólogos, periodis-

⁵ Hoy día la residencia marital puede ser uxorilocal, pero también virilocal (residencia en la localidad del marido), o neolocal (aparte de los padres y suegros), debido a varios factores de cambio, entre ellos la inmigración de lacandones del norte (quienes practican las tres formas de residencia) y la existencia de empresas familiares dedicadas al ecoturismo, que obligan a un hombre casado a quedarse en el caserío de su padre (en residencia virilocal) por razones de trabajo (Ochoa *et al.*, 2021).

tas y con misioneros cristianos, sin olvidar su acceso a la medicina occidental, la intrusión de la televisión en sus hogares, y la integración de los niños y jóvenes al sistema de educación nacional; vale decir la interacción de los lacandones con la sociedad nacional y global. Además, su relación con sus vecinos ch'oles y tzeltales y los matrimonios de hombres lacandones con mujeres de estas etnias, o con mujeres mestizas, constituyen otra fuente de cambios en las sociedades lacandonas, sin olvidar los matrimonios entre lacandones del norte y lacandones del sur. En los años 1970 la población lacandona constaba de aproximadamente unos 400 individuos; en 2004 la población ascendía a unas 820 personas, incluyendo a las mujeres no lacandonas casadas con hombres lacandones. En 2022 había más de 1 600 *jach winik* (900 lacandones del norte y 725 lacandones del sur) (Nations, 2023: 18).

Fuente etnográfica

El registro etnográfico de la tradición oral de los lacandones del sur se llevó a cabo en estudios de campo realizados en los años 1974-76 y en 1979, en Lacanja' Chan Sayab. Debo subrayar el hecho de que en los años 1970 los lacandones de Lacanja' Chan Sayab se encontraban en un estado avanzado de aculturación. Desde varios años atrás un misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) tenía allí su casa y había logrado convertir a la mayoría de la comunidad al cristianismo. Pero el culto a los incensarios, o sea, la religión prehispánica de los *jach winik*, había caído en desuso mucho tiempo antes de su llegada. Sin embargo, los miembros del subgrupo de San Quintín habían preservado buena parte de su tradición oral, y durante mi convivencia con ellos tuve la oportunidad de grabar en una cinta magnetofónica⁶ las palabras de varios hombres, entre ellos: Bor Yuk Wech (Figura 2) y su hijo mayor K'in Yuk Ba'a'ts' (Figura 3), quien me proporcionó toda la información sobre la cosmovisión, las deidades, los ritos funerarios, y me narró los mitos. Bor fue el último hombre en el sur que practicó el culto a los incensarios en los años 1950, antes de su traslado a Lacanja' Chan Sayab. K'in aprendió mucho de su padre, y también de su abuelo paterno, a quien conoció y escuchó cuando era niño. K'in pudo estudiar en San Cristóbal de Las Casas, gracias al apoyo de Gertrudis Blom, y se volvió el primer maestro de escuela de Lacanja' Chan Sayab. Él me ayudó a transcribir y traducir las palabras de su padre, Bor, cuyo canto⁷ se reproduce abajo.

⁶ Tenía una grabadora alemana, muy pesada, que funcionaba con baterías, dado que en los años 1970 no había electricidad en las aldeas lacandonas.

⁷ La grabación del canto de Bor tuvo lugar en 1974, y su transcripción con la ayuda de K'in, en 1979. Bor falleció en 1977, y K'in murió accidentalmente en 1980. Espero honrar su memoria con el presente trabajo.



Figura 2. Bor Yuk Wech en la selva de Lacanja' Chan Sayab, Chiapas, 1974.



Figura 3. K'in Yuk Ba'a'ts' quemando su milpa en Lacanja' Chan Sayab, 1975.

Previamente sigue una exposición de la visión que tuvieron los *jach winik* de los sitios arqueológicos hallados en su territorio. Luego se mencionan las deidades principales, en particular los dioses que aparecen en el canto.

Las “casas” de los dioses

La vida religiosa de los ancestros de los *jach winik* descansaba en su veneración de las ruinas y peñas que encontraron en la selva de Petén y Chiapas. Solían creer que los edificios en ruina, los peñascos y las cuevas eran las “casas” de seres sobrenaturales llamados *k'uj* (“deidades”). Lo que los ojos humanos percibían como montones de piedras o rocas eran, en realidad, chozas de madera con techos de palmas similares a las casas lacandonas tradicionales. Las ruinas eran las moradas de los dioses celestiales, mientras en los peñones y las cuevas vivían las deidades terrestres. Según esta cosmovisión, las deidades celestiales residieron en Yaxchilán antes de subir al cielo. Por eso, los lacandones del sur llamaban al sitio arqueológico de Yaxchilán, *u y-aaram u y-atooch Ik Yum*, expresión que significa “su debajo su casa Nuestro Señor”, o sea, “la parte inferior de la casa de Nuestro Señor”, porque de allí *Ik Yum* (Nuestro Señor/Padre) ascendió para crear la bóveda celestial y el firmamento, donde reside ahora con su esposa, su hijo menor T'uup, su yerno K'äb'iraan, y otras deidades.

Durante el periodo postclásico, diversos pueblos en las Tierras Bajas tenían una visión mitológica de los vestigios de culturas mayas anteriores y realizaban rituales en edificios, o frente a monumentos, abandonados. En Petén los grupos que habían sobrevivido al colapso de la civilización maya clásica veneraban los antiguos lugares de culto, y quemaban incienso en las ruinas de los templos. Sin embargo, la reubicación aberrante de estelas, altares y esculturas, muestra que desconocían totalmente la función que dichos monumentos tuvieron para los antiguos moradores (Culbert, 1974: 107-108). La veneración de las ruinas y el uso de incensarios de barro eran rasgos típicos de las prácticas rituales en Yucatán durante los siglos *xvi* y *xvii*. Los mayas del norte de la península tenían a Cozumel y al cenote de Chichén Itzá como lugares sagrados, a donde iban a orar y quemar incienso, o enviaban ofrendas, así como los lacandones solían hacer sus peregrinaciones a Yaxchilán (Landa, 1978: 48; G. Soustelle, 1959: 185). En Uxmal, López de Cogolludo encontró en uno de los templos restos de ofrendas de copal y cacao (Tozzer, 1941: 110, nota 501). En el siglo pasado los mayas del este de Yucatán quemaban incienso en las ruinas de Tulúm en la costa oriental de la península (Sharer, 1994: 541).

Désiré Charnay y Alfred Maudslay, quienes exploraron las ruinas de Yaxchilán en 1882, hallaron muchos incensarios lacandonos en varios edificios (Tozzer, 1982 [1907]: 167-168). Sin embargo, Yaxchilán no era la única ciudad maya venerada por los *jach winik*. En las ruinas tzendales Alfred Tozzer encontró en uno de los cuartos de la estructura mejor conservada cinco quemadores de incienso

lacandones alineados frente a una estela esculpida en bajorrelieve, representando a un sacerdote. Esta estela no se encontraba en su lugar original, frente al edificio, sino que posiblemente había sido traída al interior del cuarto, el cual “en su totalidad mostraba señas de quema de incienso, ya que las paredes y el techo estaban completamente ennegrecidos” (Tozzer, 1982 [1907]: 105).

En el territorio lacandón hay muchos peñascos situados en la orilla de lagos y muchas cuevas que contienen restos de sepulturas y otros vestigios de prácticas mortuorias realizadas por los antecesores de los *jach winik* en la región. La evidencia arqueológica revela que unos sepelios pertenecen al periodo maya postclásico, mientras otros son de la época colonial (Palka, 2014: 167, 288-289). En 1950, Franz Blom exploró varias cuevas en la orilla sur del lago Miramar. Muy cerca de la entrada el arqueólogo y su equipo encontraron huesos apilados y cráneos humanos deformados artificialmente, y descubrieron también algunos cráneos en las grietas y cavidades más escondidas del interior de las cuevas. También había pedazos de cerámica quebrada tirados por el suelo. La mayoría de estas cuevas mortuorias habían sido saqueadas (Blom, 1954: 123-135). Los ancestros de los lacandones actuales creyeron que las peñas y cavernas eran las “casas” de seres sobrenaturales (*k'uj*).

El uso ritual de las grutas entre diversos grupos mayas se remonta a la época prehispánica, siguió vigente durante el periodo colonial⁸ y hasta hoy día en algunos casos. Las cuevas fueron utilizadas como lugar de culto, de peregrinación, o como sitio funerario (Thompson, 1982 [1975], 230; Carot, 1982: 27-30). Los lacandones del sur creían además en la existencia de espíritus menores que moraban en pequeños montículos (*muur*) (“ruinas pequeñas”) cubiertos por la vegetación de la selva, y consideraban un sacrilegio caminar encima de ellos. Los mayas de Yucatán creen que tales montículos (*muul*) son habitados por espíritus que son los señores o dueños, y los guardianes de las áreas circundantes (Vapnarsky, 2022: 79-81).

En el presente siglo, los jóvenes lacandones ya no creen que las ruinas y las grutas fueron las residencias de divinidades (*k'uj*), ellos saben que tienen un origen humano y suponen que son obras de sus antepasados. Algunos han colaborado con los arqueólogos que excavaron sitios cercanos a sus asentamientos,⁹ se dieron cuenta de que las construcciones y las sepulturas antiguas son resultado de la actividad humana. Ahora bien, los promotores del turismo en la región les han hecho creer que ellos son los descendientes de los mayas que ocuparon estos lugares en otro tiempo. La ideología dominante, que desconoce totalmente la evidencia etnohistórica, sostiene que los lacandones del sur, que viven cerca de las ruinas de Bonampak, descienden de los antiguos mayas que construyeron esta ciudad. Esta idea se ha difundido a nivel popular, así un chofer de taxi me dijo que los mayas

⁸ En un informe de 1613 Sánchez de Aguilar menciona que, en la provincia de Bacalar, “hay innumerables cuevas y cavernas entre piedras, donde adoran y esconden sus ídolos los indios...” (citado por Soustelle, 1959: 186).

⁹ Por ejemplo, las ruinas de Lacanja' situadas cerca de Lacanja' Chan Sayab, y las cuevas funerarias en Metzaboc (Mensabäk) (Palka, 2014).

que habían construido Bonampak eran los antepasados de los lacandones actuales. No cabe duda de que esta tergiversación histórica beneficia al turismo en general.¹⁰ En realidad, sabemos que los ancestros de los lacandones actuales penetraron en la selva chiapaneca durante los siglos XVIII-XIX y que no provienen de los mayas que moraron en Bonampak, Yaxchilán y otras ciudades de la era clásica. Tampoco son sucesores de los mayas que utilizaron las cuevas como lugares de sepultura. Como veremos abajo, los entierros tradicionales de los *jach winik* eran diferentes.

Deidades principales de los *jach winik* del sur

El dios principal es Ik Teet, “Nuestro Padre”, a quien se le llama también Ik Yum, “Nuestro Señor”, o Ik Chan Yum, “Nuestro Pequeño Señor” porque él es el menor de tres hermanos. Sus hermanos mayores son Suk'unkyum (literalmente *u suk'un ik yum*, “su hermano mayor nuestro señor”), quien es el Señor del Inframundo, y K'in 'Ich Ajau, el “Señor del Rostro Solar” (*k'in*, sol; *'ich*, “ojo”, “rostro”; *ajau*, “señor”). Primitivamente, Nuestro Padre, las otras deidades y los seres humanos se hallaban todos en el inframundo (*u y-aaram ru'um*, “su debajo de tierra”). Un día Nuestro Padre decidió que todos subieran a la tierra por un hoyo llamado *joor ch'e'n* (“hoyo declive”), excepto Suk'unkyum, quien se tenía que quedar para alimentar y cuidar a su hermano menor, el sol (K'in 'Ich Ajau), cuando él descansara en el mundo subterráneo, durante la noche en la selva. Nuestro Padre solo comía carne de animales de caza, pero engañó a su hermano mayor y le hizo comer carne humana, por eso Suk'unkyum se volvió muy pesado y no pudo ascender a la tierra. Nuestro Padre dio de comer un poco de carne humana a K'in Ich Ajau, por eso el sol sube muy lentamente (Boremanse, 2006: 289-290). Las deidades celestiales vivieron un tiempo en Yaxchilán, de donde subieron al cielo para hacer allí sus casas. Los seres humanos no quisieron seguir a Nuestro Padre y se quedaron en la tierra. En el mundo subterráneo vive también Kisin, el dios malévolo que quema las almas por sus pecados cometidos en vida. La casa de Kisin se halla cerca de la de Suk'unkyum. El señor del inframundo y Kisin son consuegros (*jaachir*) (Boremanse, 2006).

Otras deidades importantes son los Wayaantek-o'b'. Constituyen una categoría de deidades (*o'b'* denota plural), que “van con el viento” (*ku bin yejer 'iik'*) de la tierra al cielo, y viceversa. En el cielo se quedan cerca de Nuestro Padre. Son los guardianes de las almas de los finados, así como de los jaguares celestiales. Son ellos quienes determinan cuándo una persona debe morir. Posiblemente su nombre derive del verbo *wayär*, que significa “transformarse” (Hoffling, 2014:

¹⁰ A las agencias y a los operadores de turismo, y a los mismos jachwinik de Lacanja' Chan Sayab que ofrecen diversos servicios a los turistas (alojamiento en cabañas, campamentos, comedores, tiendas, venta de artesanías, caminatas en la selva, etc.).

380); ya que los *Wayaaantek-o'b'* tienen la facultad de convertirse en jaguares¹¹ cuando desean caminar en la selva. Su casa es una gran cueva en un peñasco del lago Miramar.

Otra categoría de dioses poderosos son los dioses de la lluvia llamados: Ja' Naj Winik, los "Hombres de la Casa de Agua" (*ja'* significa "agua/lluvia"; *naj*, "casa", y *winik*, "persona, ser humano"). Ellos moran en medio del cielo (*chum ka'an*) y trabajan por Nuestro Padre. Cuando este último lo ordena, el dios Mentura distribuye tizne (*säb'äk*) a los dioses de la lluvia para que ellos hagan las nubes y la lluvia. También producen truenos y tormentas. Poseen grandes abanicos hechos con las plumas de la cola muy larga de guacamayos. Menean estos abanicos en el cielo para causar los vientos y también los huracanes. Se dice que estos abanicos son las "madres" de los vientos.

Un dios importante para los *jach winik* que moraba cerca del lago Miramar era Kanaan u Yoor Chan K'aak'naab', el "Guardián del Corazón del Pequeño Mar". Si un cazador imprudente andaba cerca de la casa del guardián del lago y disparaba por equivocación una flecha sobre las piedras sagradas, moría poco después, y además el dios enfurecido causaba un viento muy fuerte.

Los cantos (*k'ay*) entre los *jach winik* del sur

En Lacanja' Chan Sayab, en la noche se podía escuchar a menudo una mujer cantando solo por el gusto de cantar, o cantando una canción de cuna. En varias ocasiones pude grabar las voces de Bor Yuk, de su suegra Najbor y de su hijo K'in Yuk. Las grabaciones se llevaron a cabo en la casa de cada uno de ellos. Como yo desconocía su repertorio les pedí que cantasen a su antojo, lo que tuvieran ganas de cantar. El contenido de las grabaciones revela una diversidad de temas; voy a mencionar algunos brevemente, a fin de situar el canto del alma de la persona difunta (transcrito abajo) en un contexto mas amplio.

Temas mitológicos

- Canto del dios-jaguar (*Xma'atan*) que devora un hombre ebrio
- Canto de la Señora de las abejas (*u k'ay Na' kab*)
- Canto del dueño del lago (*u Winkirir Petja'* ("su dueño lago"))
- Canto del alma de la persona difunta (*u k'ay kimin*, "su canto morirse")
- Canto del difunto que se queja porque no ha recibido su comida
- Canto a K'in Ich Ajau
- Canto de los hombres Nawät enojados
- Canto de los hombres que vieron a los dioses y bailaron con ellos, vieron cómo mandan el rayo y el agua

¹¹ Vale la pena notar que los mayas de Yucatán llaman a los espíritus guardianes "grandes jaguares" y también consideran que "son de los vientos" (Vapnarsky, 2022: 80 y 83).

Ma' ik bin ka'anan: “¡No vamos arriba!”. Canto de los *jach winik* que no quisieron subir al cielo con Nuestro Padre. Véase el mito de origen (mencionado arriba) que relata que las deidades y los seres humanos se encontraban todos en el inframundo, luego subieron a la tierra con Nuestro Padre, quien después ascendió al cielo. Pero los seres humanos no lo quisieron seguir y decidieron permanecer en la tierra.

Temas en relación con ritos religiosos

- Canto para que los tamales (ofrendados a los incensarios) suban al cielo (donde viven los dioses)
- Canto al pedernal blanco (*säk tok'*). El celebrante cantaba este canto cuando ofrendaba su sangre a los dioses mediante sus incensarios. Durante este ritual se perforaba la nariz y el lóbulo de las orejas con una punta de pedernal blanco, y dejaba gotear su sangre sobre las figurillas de hule que iba quemando en sus incensarios.

Temas en relación con el entorno natural

- Canto al jaguar (*u k'ay balum*)
- Canto de las garzas (*u k'ay jo'jo'*)
- El huracán (*chäk 'iik'ar*)

Temas de la vida cotidiana

- Canto de la mujer que busca un nuevo marido
- Canto a la olla con garganta negra puesta al revés
- “Nuestra madre vendrá, está moliendo el maíz de Nuestro Señor”
- “¿Qué pasa con tu padre, Najbor, que está enojado y se va lejos!”
- Canciones de cuna

Es posible que, en el pasado, algunos cantos hayan tenido una función mágica. Los lacandones del sur no poseían encantos terapéuticos (*kun.yaj*) similares a los encantamientos de sus congéneres del norte, y estos últimos afirmaban que los cantos (*k'ay*) de los lacandones del sur eran realmente palabras para hechizar. Mis informantes en Lacanja' Chan Sayab confirmaron el caso de un individuo que aterrorizaba y dominaba a sus vecinos, haciéndoles creer que podía causarles daño mediante sus cantos mágicos. De hecho, en el idioma lacandón del sur las palabras *u y-ojeer k'ay* (“el sabe cantos”) significan “hechicero”. Sin embargo, no me fue posible comprobar la existencia de tales cantos. El poder del supuesto hechicero descansaba en su agresividad y su habilidad para engañar a los demás y no sabemos si él conocía realmente cantos para hechizar. Pero tampoco podemos descartar la posibilidad de que tales cantos hayan existido entre los lacandones del sur en otro tiempo. De hecho, el canto al huracán (*chäk 'iik'ar*, “gran viento”)

tenía una connotación mágica, dado que se creía que al cantarlo se podía detener o alejar la tormenta.

U k'ay kimin (“su canto morirse”)

El alma de la persona que esta muriendo canta este canto, en el cual dice que los dioses Wayaantek-o'b' la sacan de su cuerpo y la encierran en un pequeño cántaro. El alma tiene la apariencia de su cuerpo y el tamaño de su corazón. A medida que el alma va creciendo los Wayaantek-o'b' la pasan a otro cántaro más grande, y posteriormente a otro más grande... Cuando el alma alcanza el tamaño de un niño (o de una niña) de diez años los Wayaantek-o'b' la sacan del cántaro y su cuerpo muere. El alma sigue creciendo en el cielo con los Wayaantek-o'b'.

Para lograr una comprensión de los versos de este canto¹² es preciso explicar las creencias de los lacandones del sur acerca del alma (vista como doble inmortal del cuerpo), de la muerte y de los dioses relacionados con la suerte del alma en el Más Allá.

El alma

En su examen de las concepciones anímicas de las sociedades mesoamericanas Martínez González (2007: 10) distingue cuatro categorías de “almas”: “almas-corazón, almas-aire, almas-calóricas y almas-sombra”. La primera, o sea, la representación del alma como corazón, es “la entidad anímica más presente e invariable de Mesoamérica”. De hecho, es la concepción de los *jach winik*. Es “esta entidad quien se supone va al mundo de los muertos tras el deceso de la persona” (Martínez González, 2007: 11).

Los *jach winik* del sur consideraban el “alma” (*pixam*, “corazón”) como la esencia inmortal de una persona, en contraste con su cuerpo mortal. La parte principal del alma es denominada *ik jach pixam* (“nuestro verdadero corazón”) y también *ik jach winkirir*¹³ (“nuestro verdadero dueño). Cuando sale del cuerpo toma su apariencia, se vuelve su doble. El alma sale a caminar cuando la persona duerme y sueña,¹⁴ o cuando está enferma, o muriendo. El cuerpo sucumbe cuando

¹² El cantante no proporcionó información acerca del origen y el propósito del canto. Bor Yuk tenía una actitud ambivalente debido a la influencia de la doctrina cristiana en Lacanja' Chan Sayab; le gustaba cantar, pero antes de empezar a cantar decía que sus cantos eran “del demonio”: *u k'ay Kisin* (“sus cantos Kisin”). Kisin es el dios malévolos del inframundo, que causa los temblores y quema las almas. Los cristianos lo identifican como el “diablo”. No cabe duda de que Bor estaba repitiendo las palabras del misionero.

¹³ *Winkirir* (“dueño de”) deriva de *winikirir* (“persona de”), voz que proviene de *winik*, “ser humano”, “persona” (Hofling, 2014: 384).

¹⁴ Por eso en Lacanja' Chan Sayab, las palabras para saludar a una persona en la mañana eran: “*B'a ta wiiraj?*”, “¿Qué viste?” (en tus sueños).

su alma sale y no vuelve.¹⁵ Con la muerte, el alma se va al cielo con los dioses Wayaantek-o'b'. Además, los *jach winik* del sur solían creer en la existencia de una segunda alma, denominada *u chu'ch ik pixam*, “su pezón nuestro corazón”, y también *u wich ik pixam*, “su ojo nuestro corazón”, expresión que designa la aorta. Esta porción del alma/corazón se transforma también en el doble del cuerpo cuando este muere, y desciende al inframundo donde pasa primero por la casa de Suk'unikum y luego llega con Kisin (el dios malévolo del Bajo Mundo), quien la quema por los pecados que cometió en vida.¹⁶

La muerte

Entre los mayas de Yucatán y los lacandones, la muerte se concebía como un proceso, es decir, sucedía en diferentes fases. Para los mayas de la península este proceso se inicia con la partida del alma, cuando esta sale del cuerpo. Luego ocurre el deceso del mismo. La tercera fase es el periodo de transición, cuando el alma permanece varios días en la tierra antes de irse al otro mundo (Le Guen, 2003: 180-181). Los *jach winik* del norte creían que el cuerpo muere después de la salida de su alma. Cuando una persona estaba muy enferma y sufría mucho, Hach Äk Yum (“Verdadero Nuestro Señor”) le tenía lástima y dejaba que su alma se fuera a trabajar a casa de Mensabäk. Pero antes el alma bajaba al inframundo donde Suk'unikum la juzgaba y en seguida la mandaba con Kisin, quien la quemaba por los pecados que había cometido durante su vida en la tierra. Luego el alma volvía a la tierra, visitaba su tumba, y trataba de volver a ver a su casa y a sus parientes, antes de emprender su marcha (el tercer día después del entierro) hacia la casa de Mensabäk, pasando cerca de los lagos y las casas de los dioses K'ak' y Ts'ibatnaj, para llegar a su destino final. Sin embargo, todas las almas que están con Mensabäk poblarán la nueva selva creada por Hach Äk Yum, cuando este haya destruido el mundo actual (Boremanse, 2020: 205-207).

Los *jach winik* del sur creían que son los Wayaantek-o'b' que determinan cuando una persona debe morir.¹⁷ Sus creencias acerca de la muerte se expresan en

¹⁵ Es interesante notar que en ciertas sociedades se cree que la salida del alma es causada por la muerte del cuerpo, y en otras se cree que primero sale el alma y después fallece el cuerpo (Rivière, 1974: 434, nota 7).

¹⁶ Para los *jach winik* del norte hay solamente una entidad anímica, el *pixan* (“alma”). En el interior del cuerpo este término designa el pulso, los latidos del corazón, y por extensión el corazón y el pecho. Fuera del cuerpo el *pixan* toma la apariencia del mismo, se vuelve el doble del cuerpo. El “alma” sale del cuerpo cuando la persona duerme y está soñando, cuando la persona tiene una fiebre alta y delira, y cuando la persona va a fallecer. Después del deceso el *pixan* baja al inframundo donde Kisin la quemará por los pecados cometidos en vida. A su regreso del bajo mundo el alma vuelve a visitar su tumba en la tierra, antes de marcharse para la casa de Mensabäk, donde permanecerá hasta el fin del mundo (Boremanse 1998: 90-92).

¹⁷ Los Wayaantek-o'b' no son los únicos dioses que pueden causar la muerte de una persona. Un dios puede matar a un hombre que ha faltado el respeto a su “casa” (rocas sagradas). Los dioses pueden exterminar a la humanidad, causando el fin del mundo por eclipse solar. No sabemos si los incensarios de dioses enojados podían causar enfermedad y muerte, como era el caso en la religión de los lacandones del norte (Boremanse, 2020).

el canto del alma de la persona difunta, cuyo contenido se resume en el párrafo siguiente.

Cuando llega el momento los Wayaantek-o'b' sacan el alma del cuerpo de dicha persona y la encierran en un cántaro pequeño (Figura 4). Luego la sacan y ofrecen el alma a los Dioses de la Lluvia (Ja' Naj Winik), quienes la rechazan, se enojan y causan truenos y relámpagos. En seguida llevan el alma a Nuestro Padre, quien tampoco la acepta. No quieren acoger al alma porque esta pertenece a los Wayaantek-o'b'. Ellos deliberan para decidir si la devuelven, o no, a la persona enferma. Finalmente, la vuelven a encerrar en el cántaro. En este estadio el alma tiene la forma de su cuerpo, pero conserva el tamaño de su corazón. O sea, es el doble del cuerpo en miniatura. A medida que crece el *pixam* los Wayaantek-o'b' la meten en un cántaro mas grande, y la persona enferma empeora. El alma sigue creciendo y los dioses la pasan a un cántaro más grande, y después a otro aún más grande y, sin su alma, la persona está a punto de morir. Finalmente, cuando el alma llega a alcanzar el tamaño de un niño, o una niña, de diez años los Wayaantek-o'b' la extraen del ultimo cántaro para que pueda ver morir su cuerpo. Fabrican un maniquí con hojas de guano (*xa'n*) que representa al cuerpo de la persona moribunda y lo destruyen. En seguida la persona fallece. "Viste que acabas de morir", le dicen los Wayaantek-o'b' al alma, quien contesta: "Yo estoy aquí, no estoy muerto!". El alma se encuentra en el cielo y mira su cadáver abajo en la tierra, y ve a sus parientes que están de luto. El alma seguirá creciendo hasta llegar al tamaño de una persona adulta, y permanecerá en el cielo con los Wayaantek-o'b'.



Figura 4. Cántaro hallado en el lago de K'ak' (selva de Chiapas) proveniente de una cueva funeraria, 1975.

Transcripción literal de: **u k'ay kimin**¹⁸ (“su canto morirse”)

Tan u ma'kär u chan p'uur-a/ Cierran su pequeño cántaro
Chan p'uur-a Wayaantek-o'b' /Pequeño cántaro de los Wayaantek-o'b'
Kaj jook'sab in winkirir 'ux-eh / Cuando sacan mi dueño (alma)
Ratan chan bo'btun / Lo depositan sobre una pequeña palma *bo'btun*¹⁹
Tan u b'in 'e'sbir-en / Y me van a enseñar
Kah ma'ken chan p'uur / Cuando cierran el pequeño cántaro
Chan p'uur-a Wayaantek-o'b' / El pequeño cántaro (de los)Wayaantek-o'b'
*Tan in wu'ub'ik in woor*²⁰ / Estoy consciente
Wa ku ch'ijil / Al crecer
In winkirir-eh / Mi dueño (alma)
Ku maasaj juntuur / Ellos lo pasan a otro
Yahaw p'uur-ey / Grande cántaro
Tan u ch'ijir in winkirir / Está creciendo mi dueño
Bay tu yan ka' maasaj / Bueno, otra vez lo pasan a
Yahaw p'uur tun-ey u teenani / Grande cántaro de una vez
U teenani u kimin in xa'n-i /Al momento de morir mi cuerpo
A wirik tun-ey / Tú ves
'Uxe u ch'ijil / Él crece
In jach winkirir tun-o/ Mi verdadero dueño
Ten in jook'ab-o / Yo voy afuera
Ti' jook'en / Estoy fuera
Tan in wirik / Yo veo
U kimin in xa'n-i tun / Su muerte mi cuerpo
Toj naach' kin kaj jook'sab / Lejos yo salí fuera
In jach winkirir 'ucho/ Mi verdadero dueño
Chen in xa'n-i ka wirik / Pero mi cuerpo tú ves
Chaliken 'ucheh / Estoy acostado
Jook'i in jach winkirir 'ucheh / Salió fuera mi verdadero dueño
Jook'en 'ucheh / Estoy afuera (de mi cuerpo)
Bay-en raak' maam-o / Así es, cuñado
Jook'en 'ucheh / Estoy afuera
Binen 'ucheh / Me fui

¹⁸ Revisando mi transcripción original he seguido la ortografía de los diccionarios del idioma lacandón del sur, recientemente publicados respectivamente por Hofling (2014) y por Baer y Baer (2018).

¹⁹ Arbusto de hojas largas (Roys, 1976 [1931]: 215).

²⁰ 'Oor significa el “corazón” de una palmera. Con respecto al ser humano, esta palabra tiene varios significados: “memoria”, “sentimiento”, “mente” (Hofling, 2014: 249) y “estado de ánimo”. Ejemplos: *Ki' in woor*, “estoy contento” (literalmente: “Bueno mi sentimiento / ánimo”); *Chook u yoor*, “está triste” (literalmente: “Triste su ánimo”); *Ku saatar a woor*, “estás mareado” (lit.: “se pierde tu mente”); *Tan in wu'b'ik in woor*, “Estoy consciente” (lit.: “siento / oigo mi mente”). *Ku na'kär a woor*, “sube tu ánimo”.

Tan u ya'arik/ Ellos dicen
Ku taksen-ob / Que me van a devolver
Wayaaantek-o'b' / Los Wayaaantek-o'b'
Tan u chen ki'jintik-ob / Están deliberando
In jach winkirir o'b'-eh/ Mi verdadero dueño
Wayaaantek-o'b' / Los Wayaaantek-o'b'
Tan u man jook'aj masbil / Andan y lo sacan (del cántaro)
In jach winkirir/ Mi verdadero ser (dueño)
Jook'en 'ucheh / Yo salí fuera
Tan in wiriko'b' / Yo nos veo
U jook'at mastal / Ellos sacan fuera (del cántaro)
In jach winkiriro'b' / Mi verdadero dueño
Chen in xa'n-i chalan tuneh / Pero mi cuerpo está acostado
Jook'en 'ucheh / Yo estoy afuera
Tan u chen ki'jintik-o'b' / Ellos deliberan
Wayaaantek-o'b'-eh / Los Wayaaantek-o'b'
Ku na'kär u yoor/ Sube su estado de ánimo
Ku bin 'e'sbir-en ka'anan / Ellos van a mostrarme arriba
Tan u bin 'e'sbir in jach winkirir / Van a mostrar mi verdadero dueño
Tu' yan-a Ja'NajWinik / Donde están los Hombres de la Casa del Agua²¹
Tan u bin 'e'sbir-en ka'anan-o / Me van a mostrar arriba
Tan u chen jum Ja'NajWinik / Están tronando²² los Hombres de la Casa del Agua
Ma' u k'at kaj u yirik-en / No me quieren ver
Ma' u k'at kaj u yirik-oon / No quieren vernos
Ja'NajWinik-o / Los Hombres de la Casa del Agua
Tan u chen jum-i tal ten / Solo truenan a mi llegada
Kaj bin 'e'sbir-en 'ucheh / Entonces me van a mostrar
Tan u bin 'e'sbir-en ka'anan / Me van a mostrar arriba
Tu'yan-ob Ik Teet / Donde está Nuestro Padre
Tan u bin 'e'sbir / Van a mostrar
In jach winkirir-ej / Mi verdadero dueño
U ya'arik-ej:"Ta wiraj / Ellos dicen: "¿Viste
Wa tal kaj in payaj 'uchej" / A quien hemos traído?"
"Aj tu'yan-en tun in taksaj / Ah! donde estoy te lo regreso!
Kaj tak tu'yan-en-ej" / Donde estoy" (dice Nuestro Padre).
Tin chan k'in 'uchej / En mi pequeño día²³
Ma' jach ten'uchej / No verdaderamente yo

²¹ Son los dioses de la lluvia.

²² Los dioses de la lluvia están enojados y provocan truenos, porque no quieren ver el alma que traen los Wayaaantek-o'b'.

²³ El día del entierro se llama *u chan k'in* ("su pequeño día"- respecto del finado).

Ma' k'uchuk ti' in naj k'in 'ucheh / No ha llegado mi gran día²⁴
Kaj puurur u jo'ol in wo'och waj 'uch/ Cuando lanzan los primeros pedazos de mi
[comida tortillas²⁵

Tin chan k'in-an / En mi pequeño día
Kaj puurur u jo'ol in wo'och waj 'uch / Cuando echan los pedazos de mis tortillas
Wa kin chi'ik u jo'ol in wo'och waj / Muerdo los primeros pedazos de mis tortillas
Ka'anan 'ucho / Arriba
Ej bay raak' maam / Así es cuñado
Ti' yan-en-ej / Aquí estoy
Tan in wirikech / Te veo
Raak' maam ma' kimin-en/ Cuñado, no estoy muerto
Kuxa'n-en/ Estoy vivo
Kin wirik-ech / Yo te veo
Ti' yan-en-ob / Estamos aquí
Ti' yan-en-eh / Estoy aquí
Raak' maam tin wirech / Cuñado, yo te veo
'Ucheh ti' yan-en / Estoy aquí
Chen tech yan-ech b'ikin / Pero tú estás allá entonces
Kin toj 'a'rik a wu'yej b'ikin / Te lo digo tu oyes entonces
B'ik'in raak' maam ma' ti' yan-en / Entonces cuñado, no estoy allá
Chakan wa tu' binen-ob / Visibles a donde fuimos
Yalam k'in / Bajo el sol
In wirik kaj binen, raak' maam / Yo veo y me voy, cuñado
Ma' kimrir-en-i / No estoy muerto
Ma' la' ka wirik / No es lo que tú ves
In kimin-ob in xa'n /Muere mi cuerpo
In jach winkirir-o jook'i 'ucheh / Mi verdadero dueño salió fuera
Tu juunan chikan / Solo y de pie
Kaj jook'sah bin 'ucheh / Cuando lo sacaron (del último cántaro)
Tujunan chikan jook'sab / Solo, de pie, afuera.
In jach winkirir / Mi verdadero dueño.

Traducción libre

Los Wayaantek-o'b' cierran el pequeño cántaro.²⁶ Después sacan mi verdadero dueño (alma) (*jach winkirir*) (del pequeño cántaro), y lo ponen sobre una hoja del arbusto *bo'btun* para ir a mostrarlo. Cuando los Wayaantek-o'b' cierran el pequeño cántaro, estoy consciente. Cuando mi dueño (*winkirir*) crece, lo pasan a un

²⁴ El "gran día" (*naj k'in*) es el quinto día después del entierro, cuando el alma del finado se va definitivamente al otro mundo.

²⁵ Después del entierro se lanzan pedazos de tortilla sobre el montículo para alimentar al alma del finado que merodea alrededor de su tumba.

²⁶ Que contiene el alma del finado.

cántaro más grande. En el momento de la muerte de mi cuerpo mi alma crece, yo estoy fuera de mi cuerpo, y lo veo morir. Salí fuera, lejos, mi cuerpo que tu ves acostado, salí fuera de él. Así es, cuñado. Yo me fui. Los Wayaantek-o'b' dicen que me van a devolver (a mi cuerpo), y deliberan. Sacan del cántaro mi verdadero ser, pero mi cuerpo está acostado, y yo salí de él. Los Wayaantek-o'b' están de buen humor, y van a mostrar mi dueño verdadero arriba, donde están los Hombres de la Casa del Agua. Ellos provocan truenos; no me quieren ver. Entonces los Wayaantek-o'b' me llevan arriba donde se encuentra Nuestro Padre, y le dicen: “¿Viste a quién hemos traído?” (Él contesta): “¡Llévenselo!” En mi pequeño día (*chan k'in*) no soy realmente yo. No ha llegado mi gran día (*naj k'in*), cuando arrojan pedazos de mi comida, de mis tortillas (sobre mi tumba), que yo como arriba. Así es, cuñado. Estoy aquí, yo te veo, cuñado, no estoy muerto. Estoy vivo y te veo, cuñado, donde estás. Escuchas, no estoy allí. A donde fuimos, bajo el sol, veo que yo salí, cuñado. No estoy muerto; no es lo que tú ves. Nuestro cuerpo muere. Mi ser verdadero salió de él. Está solo, de pie. Los Wayaantek-o'b' sacan a mi dueño verdadero (del cántaro), el esta de pie, solo.

Comentarios

Los versos del canto describen lo que le ocurre al alma cuando muere su cuerpo y aluden²⁷ a su funeral, pero no en forma exhaustiva. Solamente se mencionan “mi pequeño día”, “mi gran día” y los “pedazos de tortilla”. Por tanto, he aquí una descripción más completa de las exequias.

Ritos funerarios

Cuando una persona moría sus parientes colocaban un hueso de mono araña en su mano derecha, y en su mano izquierda ponían algunos granos de maíz y un mechón de su propio cabello. En su viaje hacia el inframundo el alma tiraba el hueso a los perros de Kisin para que no la mordiesen, arrojaba los granos de maíz a las gallinas y el pelo a los piojos del bajo mundo para que la dejaran seguir su camino. Los parientes de la persona fallecida la cargaban en su hamaca para llevarla a la fosa ya hecha, en el cementerio escondido en la selva. Enterraban el cuerpo en su hamaca, con las extremidades del palo (del cual colgaba la hamaca) puestas en los bordes de la fosa. Colocaban otros palos paralelamente para cubrir por completo la fosa y encima ponían palmas y hacían un pequeño montículo con tierra y lodo. Erigían un techo de palmas sobre cuatro postes arriba del montículo, donde depositaban dos figuras hechas con palmas de guano que representaban los perros que iban a

²⁷ Como es el caso con otros cantos que tratan de la mitología o de la naturaleza (Boremanse y Stöckli, 2009), el cantante presupone que los oyentes saben a qué se refieren los versos y ya están familiarizados con los temas mencionados en ellos.

acompañar el alma durante su viaje. Una figura se depositaba sobre el montículo del lado de la cabeza del cadáver (orientada hacia el este) y la otra del lado de sus pies.²⁸ Estos “perros” eran llamados *u nuup* (“sus compañeros”); el alma no podía emprender su viaje hacia el otro mundo sin ellos. Los tres iban a caminar juntos.

Los parientes de la persona enterrada colgaban del techo de la tumba una red que contenía tortillas y una calabaza de atole de maíz, a fin de que el alma comiese estos alimentos cuando rondaba cerca de su tumba. Por este mismo motivo arrojaban pedazos de tortilla sobre el montículo. En su canto el alma del finado hace referencia a los pedazos de tortilla que se arrojan sobre su tumba, empezando desde el día del entierro (su “pequeño día”, *chan k'in*). La partida del alma hacia el otro mundo era también vista como un proceso, puesto que se creía que durante cinco días, incluyendo el día del funeral, el alma vagaba por los alrededores y no se iba lejos. La comida se renovaba cada día durante este intervalo, así como las candelas que se ponían sobre el montículo. Estas candelas se tenían que volver a prender a medio día, en la tarde y en la noche, a fin de que el alma no caminase en la oscuridad y viera su comida. El “gran día” (*naj k'in*) del alma era su quinto día, cuando dejaba definitivamente el mundo de los vivos y emprendía su viaje hacia el mundo de los dioses. Si la familia de la persona enterrada no había hecho estas ofrendas rituales, su alma se quejaba con los dioses, diciéndoles que no la habían tratado bien y estos enviaban, como castigo, una tormenta con un viento terrible que destruía las chozas de sus parientes.

Los Hombres de la Casa del Agua

Los dioses de la lluvia causan las lluvias, el viento, el trueno, el rayo y el huracán. En la mitología de los *jach winik* del sur no hay una conexión entre los dioses de la lluvia y los muertos. Pero hay un vínculo entre el cielo y las almas de los finados. Los Wayaantek-o'b' se llevan el alma al cielo, la presentan a los dioses de la lluvia y a Nuestro Padre, que viven en el cielo. Finalmente, el alma se quedará en el cielo con los Wayaantek-o'b'.

En la cosmovisión de los *jach winik* del norte, Mensabäk (de *men*, “hacer”, y *sa-bäk*, “tizne”) es el guardián de las almas de los finados, y es también el encargado de distribuir el tizne (*sabäk*) a los dioses de la lluvia, quienes lo riegan sobre las nubes produciendo así la lluvia (Bruce, 1968: 127).

El pequeño cántaro de los Wayaantek-o'b'

Durante el periodo postclásico las sociedades mayas que ocuparon la Selva Lacandona mucho antes de la llegada de los lacandones actuales, utilizaron las cuevas para sepultar difuntos, depositar y esconder allí huesos, así como cántaros que

²⁸ Otro estudio etnográfico (Leonard, 1955) nos informa que se colocaban cuatro figuras de guano, una en cada rincón del túmulo.

contenían cenizas humanas, dado que también incineraban a los muertos. Estas urnas eran jarras con dos o tres asas, que podían haber sido utilizadas previamente para acarrear agua (Blom, 1954: 129-130; Palka, 2018: 294-297). Vale la pena notar que los *jach winik* no fabricaban este tipo de vasija. Podemos conjeturar que el cántaro mostrado en la figura 4, que provenía de una cueva funeraria, es similar al pequeño cántaro en que los Wayaantek-o'b' encierran el alma poco después de haberla sacado de su cuerpo.

En ciertos ritos religiosos los *jach winik* efectuaban una cremación simbólica, por ejemplo cuando quemaban en sus incensarios figuras de caucho, que representaban animales o seres humanos. Pero ellos enterraban a sus difuntos, como se ha descrito anteriormente, no los incineraban.

Voz para designar al cuerpo en el canto

En el idioma lacandón del sur la voz para “cuerpo” es *b'äk'er* (Hofling, 2014: 78); sin embargo, en el canto, el alma de la persona finada se refiere a su cuerpo con las palabras *in xa'n* (“mi guano”). El uso metafórico de la palabra *xa'n* requiere una explicación que tome en cuenta su carácter polisémico. En el pasado, los lacandones quemaban las palmas de guano (*xa'n*, lat.: *Sabal yapa*) para hacer sal. Después de quemarlas, juntaban las cenizas y las ponían en una olla con agua fresca del arroyo. Luego utilizaban esa agua para sazonar sus comidas. También acostumbraban techar sus casas con esa palma. Es por eso que usan la misma palabra *xa'n* para decir sal y guano (Baer y Baer, 2018: 252; Baer y Merrifield, 1981 [1972]: 226). Ahora bien, en un contexto mitológico y ritual las palmas de guano desempeñaban un papel simbólico; en los ejemplos que siguen la palabra *xa'n* simboliza el “cuerpo”.

El mito de T'uup narra las hazañas del hijo menor de Nuestro Padre (*Ik Teet*) en pugna con sus hermanos mayores, quienes lo querían matar. T'uup siguió las instrucciones de su padre e hizo un maniquí con palmas de guano que transformó mágicamente en un doble de sí mismo. Este doble de T'uup cantaba y bailaba sobre las ramas de una gran ceiba en Yaxchilán. Sus hermanos le dispararon flechas y después de varios intentos T'uup (su doble) cayó del árbol. Cuando buscaron su cadáver sus hermanos solo encontraron una figura hecha con palmas de guano. Simbólicamente el guano era el “cuerpo” de T'uup (Boremanse, 2006: 302-308). Otro ejemplo atañe a la creencia de que cuando los dioses Wayaantek-o'b' determinan la muerte de una persona, hacen una figura con hojas de guano (*xa'n*) que representa su cuerpo, y luego la destruyen.

Cuando los *jach winik* del sur practicaban su religión prehispánica, las piedras sagradas que provenían de la “casa” (ruina, cueva) de una divinidad se depositaban en el interior del incensario de barro²⁹ que la representaba y eran denomi-

²⁹ El incensario lacandón consiste en una olla de barro de unos 10 a 15 cm de altura y de entre 15 y 20 cm de diámetro, de cuyo borde sale una cabeza antropomórfica estilizada con una proyección del labio inferior para recibir ofrendas de comida y bebida (Bruce, 1968: 138-139).

nadas “el cuerpo de la deidad” (*u b'äk'er k'uj*, “su cuerpo deidad”), o también *u xa'n ik yum* (“su cuerpo nuestro señor”). Estas reliquias eran la fuente del poder sobrenatural del incensario. Los lacandones del sur llamaban *ik kanaan*, “nuestros guardianes” a sus incensarios.

Mi último ejemplo atañe a los ritos funerarios. Sobre la tumba se colocaban dos (o cuatro) figuras hechas con palmas de guano, que representaban los perros que iban a acompañar al alma de la persona fallecida durante su viaje al inframundo. Estos “perros” eran sus compañeros (*u nuup*), que la iban a proteger y ayudar, sin ellos el alma no podía emprender su viaje.

Estos ejemplos nos ayudan a comprender por qué la palabra *xa'n* significa “cuerpo” en el canto del alma de la persona difunta.

Comparación de este canto con el “Canto a un muerto” de los *jach winik* del norte

Bruce publicó una transcripción del “Canto a un muerto” en maya lacandón (norte) seguida por una traducción libre (Bruce, 1968:116-117), que reproduzco abajo.

Oh tú hombre de La-Muerte! Yo te di tu última comida. Yo te di tus tostadas, yo te di tu pinole blanco. ¡Vete de una vez! Vete a tu sepultura, oh hombre de La-Muerte, no aquí. El camino final de pasos contados has de andar, oh hombre de La-Muerte. Yo te encaminé en tu viaje hacia el bajo mundo. Jamás habrás de salir de este mundo ni verás la luz del día. Lo que verás será el bajo mundo. Yo te encaminé para siempre. Descansa ya en el bajo mundo, pues yo te di (tus alimentos). Te hice tu casa, la hice para tí. Hice tu casa en el bajo mundo para que descanses para siempre. Yo te di tus tostadas, tu pinole blanco, tu jícara; yo te los di. Te irás a la casa del Hermano Mayor en el bajo mundo, y dormirás con el hermano mayor de Nuestro Pequeño Señor. No me ves pasar. Te dejé en el camino que va abajo (de la tierra). Con La-Muerte para siempre. No saldrá de allí el hombre de La-Muerte. No mires mis pasos cuando vengo (por el camino), cuando estoy andando. Yo te di tus perros de guía. Yo te di todo. Te di tus candelas para tu ida al bajo mundo. Cuando estabas acostado yo te volví la cara hacia el oriente, de donde viene el joven señor sol. Para siempre quedó el hombre de La-Muerte en la tierra, en la tierra del bajo mundo.

El texto de Bruce no indica el contexto ritual en que se cantaba este canto, ni su origen. Pero sus versos expresan claramente varias creencias que atañen al destino del alma después del enterramiento de su cuerpo. Primero el cantante subraya que el alma se va al bajo mundo para siempre,³⁰ sin posibilidad de regreso. Esta creencia da tranquilidad a los parientes de la persona difunta, dado que los vivos temen que les aparezca el alma cuando andan en la selva. Por eso el can-

³⁰ El canto omite la creencia de los lacandones del norte que, después de su estancia en el bajo mundo, el alma se va a residir y trabajar en la casa del dios Mensabäk (el “hacedor de tizne”, de donde proviene la lluvia).

tante le dice al alma: “No mires mis pasos... cuando estoy andando”. Finalmente, el cantante describe ciertos ritos que son parte del funeral, y deja suponer que él es pariente de la persona inhumada. Dice que le ha dado sus alimentos (tostadas, jícara de pinole blanco),³¹ le ha hecho su casa (se erigía un techo de palma arriba del montículo) y le ha dado sus perros (figuras hechas con palmas de guano depositadas sobre el montículo) que van a guiar y proteger su alma en su camino hacia el bajo mundo. Menciona también su ofrenda de candelas (para que el alma pueda alumbrar su camino), y el hecho de que ha depositado el cadáver en la fosa con su rostro orientado hacia el oriente. Los parientes de la persona fallecida tenían la obligación de ejecutar estas costumbres mortuorias.

Los dos cantos describen partes del funeral. Esta descripción demuestra la gran similitud que existía entre los ritos funerarios de los *jach winik* del norte y los ritos funerarios de sus congéneres del sur. (Estos ritos ya no se practican en la actualidad). La diferencia entre los dos cantos radica en quien canta. En el canto de los *jach winik* del norte el cantante es pariente de la persona fallecida y dirige sus palabras al alma de esta última. El canto del norte expone el punto de vista del pariente del difunto, quien enfatiza que el alma se ha ido al bajo mundo para siempre. En cambio, en el canto de los *jach winik* del sur quien canta es el alma del difunto, y dirige sus palabras a un supuesto oyente, a quien llama “cuñado” (*raak' maam*), diciéndole que, a pesar de la muerte de su cuerpo, ella sigue viva y está en el cielo con los Wayaantek-o'b'.

Agradecimientos

Agradezco a los dos revisores anónimos cuyas observaciones críticas y sugerencias me ayudaron a mejorar la calidad del presente ensayo. Agradezco a mi esposa, Verónica Leija Vázquez, por su revisión de mi redacción en castellano.

Archivos

AGCA (Archivo General de Centro América, Guatemala)

- | | |
|------|--|
| 1754 | “Autos hechos en virtud de la Real Cédula de su Majestad, en que se ordena a este Superior Gobierno que cerciorado del estado en que se hallan las reducciones de Indios de la provincia del Petén, aplique los medios correspondientes para que se saquen de los montes los Indios que se han huido...” (A1.6, 3799-1754-15). |
| 1790 | “Autos hechos en razón de lo mandado en la cédula del 25 de octubre de 1789, a fin que se aviolenté a la reducción de los indios infieles de la región del Lacandón” (A1.12, Exp.2483, Leg.118). |
| 1795 | “Planilla de las gratificaciones y gastos hechos en la entrada a los montes |

³¹ Los alimentos eran colgados en una red del techo de palmas arriba del montículo, o eran depositados sobre este mismo.

- de los indios lacandones por el teniente de justicia José Antonio Calderón” (A1.12, Exp.2483, Leg.118).
- 1795 “Sobre la buena disposición que manifestaron para abrasar Nuestra Santa Fe los indios Bárbaros de Sendales a Fray Mariano Berganzo” (A1.12, Exp.2486, Leg.118).
- 1816-17 “El Padre Manuel de la Chica, sobre que se le auxilie en sus entradas al Lacandón” (A1.12, Exp.70, Leg.334).
- 1862 “Carta de M. Méndez al Ministro de Gobernación, Lic. M. Echevarría, Flores, agosto 11, 1862” (Ministerio de Gobernación, Caja 4, Año 1862, Leg.28588).

Bibliografía

- Amram, D.W.
1937 “Eastern Chiapas”, *Geographical Review*, 27: 19-36.
- Baer, Philip y Merrifield, William
1981 [1972] *Los Lacandones de México: Dos estudios*, traducción de C. Viqueira. México: INI.
- Baer, Philip y Baer, Mary
2018 *Diccionario Maya Lacandón*. Mexico: Instituto Lingüístico de Verano.
- Berendt, C.H.
1867 “Report of Explorations in Central America”, Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, Second Session.
- Blom, Frans
1954 “Ossuaries, Cremation, and Secondary Burials among the Maya of Chiapas, Mexico”, *Journal de la Société des Américanistes*, 48: 123-136.
- Blom, Frans y DUBY, Gertrude
1955-57 *La Selva Lacandona*, 2 vol. México: Editorial Cultura, T.G., S.A.
- Boremansé, Didier
1998 *Hach Winik. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. IMS Monograph 11. Albany/New York: The University at Albany.
2006 *Cuentos y mitología de los lacandones: Contribución al estudio de la tradición oral maya*, traducción de Margarita Vázquez de Fonte. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Publicación Especial No. 42.
2020 *Ruins, Caves, Gods, and Incense Burners: Northern Lacandon Maya Myths and Rituals*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Boremansé, Didier y Matthias Stöckli
2009 “Tres cantos lacandones”, *Senderos. Revista de Etnomusicología*, 2, 101-134.
- Bruce, R. D.
1968 *Gramática del Lacandón*. México: INAH.
1974 *El Libro de Chan K'in*. México: INAH.
1975-79 *Lacandon Dream Symbolism*, 2 vol. México: Ediciones Euro-americanas.

- Carot, Patricia
1982 "L'occupation préhispanique des grottes de l'Alta Verapaz", *Journal de la Société des Américanistes*, 68, p. 27-31.
- Coe, Michael D.
1971 *The Maya*. Middlesex: Penguin Books.
- Culbert, Patrick T.
1974 *The Lost Civilization: The Story of the Classic Maya*. New York: Harper and Row Publishers.
- De Vos, Jan
1980 *La Paz de Dios y del Rey. La Conquista de la Selva Lacandona:1525-1821*. México: Fonapas Chiapas.
- Erikson, Philippe y Vapnarsky, Valentina (compiladores)
2022 *Living Ruins: Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*. Louisville: University Press of Colorado.
- Hellmuth, N.M.
1972 "Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica de las Tierras Bajas Mayas de los siglos XVI a XIX", traducción de D. Sodi, *América Indígena*, 32 (1): 179-244.
- Hofling, Charles Andrew
2014 *Lacandon Maya-Spanish-English Dictionary/Diccionario Maya Lacandón-Español-Inglés* (con Florinda Chanaj Kin y Carmen Chanaj Bor). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Houwald, Götz Freiherr von (editor)
1979 *Nicolás de Valenzuela: Conquista del Lacandón y Conquista del Chol*. 2 tomos, Bibliotheca Ibero-Americana. Berlín: Colloquium Verlag.
- Landa, Diego de
1978 *Relación de las Cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Le Guen, Olivier
2003 "Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres", *Journal de la Société des Américanistes*, 89-2: 171-205.
- Leonard, Carmen Cook (de)
1955 *Preliminary Report on the Expedition to the Lacandon Jungle*. Mexico: Centro de Investigaciones Antropológicas de Mexico.
- León Pinelo, Antonio de
1960 *Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo sobre la pacificación y población de las provincias del Manche y Lacandón*. Guatemala: Editorial Universitaria.

- Martínez González, Roberto
 2007 "El alma de Mesoamérica: Unidad y diversidad en las concepciones anímicas", *Journal de la Société des Américanistes*, 93 (2): 7-49.
- Morales Villa Vicencio, J. de
 1937 "Fe de la llegada al peñol y autos de lo que en la jornada sucedió", *Boletín del Archivo del Gobierno de Guatemala* (BAGG), II (2): 133-184.
- Nations, James D.
 1979 "Population Ecology of the Lacandon Maya", tesis doctoral inedita. Dallas: School of Humanities and Sciences, Southern Methodist University.
 2023 *Lacandon Maya in the Twenty-First Century*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ochoa, Fredy Alfonso, Eduardo Bello Baltazar, Erin Estrada, Carla Beatriz Zamora y Gloria Mariel Suárez
 2021 "Cambios en el sistema de residencia, los grupos domésticos y la familia en Lacanjá Chansayab desde la teoría de control cultural", *Estudios de Cultura Maya*, 57: 245-274.
- Palka, Joel W.
 2005 *Unconquered Lacandon Maya: Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*, Gainesville: University Press of Florida, Maya Studies Series.
 2014 *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes: Insights from Archaeology, History, and Ethnography*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
 2018 "Where There's Fire, There's Smoke: Lacandon Maya Burning Rites and Cremation Symbolism", pp. 287-320, en *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, Vera Tiesler y Andrew Scherer (comps.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Rice, P. M. y Rice, D. S.
 2009 "Introduction to the Kowoj and their Petén neighbors". en *The Kowoj*, pp. 3-15. Boulder: The University Press of Colorado.
- Rice, P. M. y Rice, D. S. (editores)
 2009 *The Kowoj. Identity, Migration, and Geopolitics in Late Post-classic Petén, Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado.
- Rivière, Peter G.
 1974 "The Couvade: a problem reborn", *Man*, 9: 423-435.
- Sapper, Karl
 1907 "Choles und Chorties", *Proceedings of the XV International Congress of Americanists, Québec 1906*, vol. II: 423-439.
- Sharer, Robert J.
 1994 *The Ancient Maya*, 5a ed. Stanford, California: Stanford University Press.

- Scholes, Frances.V. y Roys, Ralph L.
 1968 [1948] *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Pub. 560.
- Schwartz, Norman B.
 1990 *Forest Society. A Social History of Petén, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Soustelle, G.
 1959 "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional", *Journal de la Société des Américanistes*, 48: 141-196.
- Thompson, J.S.E.
 1977 "A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic in the Petén and Adjacent Regions", en *Anthropology and History in Yucatan*, compilado por Grant D. Jones, pp. 3-42. Austin/London University of Texas Press.
 1982 [1975] *Historia y religión de los mayas*, 5ª ed. México: Siglos XXI Editores.
- Tozzer, Alfred M.
 1982 *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, traducción y prólogo por Alfonso Villa Rojas. México: INI (Edición original en inglés, 1907).
 1978 [1907] *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. New York: AMS Press.
 1913 "A Spanish manuscript letter on the Lacandones in the Archives of the Indies in Seville", *18th International Congress of Americanists*, London, 1912, pp. 497-509. London.
 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*, vol. XVIII, edited with notes. Cambridge, Mass.: Harvard University. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
- Vapnarsky, Valentina
 2022 "Maya Living Ruins: The Hidden Places of Interlocking Temporalities", en Philippe Erikson y Valentina Vapnarsky (compiladores), *Living Ruins: Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*. Louisville: University Press of Colorado.
- Villagutierre y Sotomayor, J.
 1985 *Historia de la Conquista de Itza*, editado por Jesús M. García A. Madrid: Historia 16 (Crónicas de América, 13) (edición original, Madrid, 1701).