

EL SIGUIENTE MATERIAL TIENE  
**DERECHOS DE AUTOR**  
POR LO QUE SE SUGIERE QUE EL  
MISMO NO SEA REPRODUCIDO NI  
USADO CON FINES DE LUCRO.  
UNICAMENTE PARA FINES  
EDUCATIVOS Y DE INVESTIGACION



# Tradiciones De Guatemala 3



398.97281  
C397



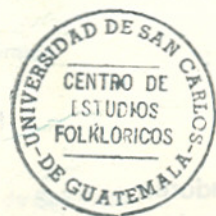


*[Handwritten signature in the top left corner]*  
UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLORICOS

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLORICOS  
BIBLIOTECA

TRADICIONES DE GUATEMALA

3



UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLORICOS  
BIBLIOTECA

Editorial Universitaria  
Guatemala, Centroamérica

1 9 7 5

## ENSAYOS

### ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE UN MITO QUICHE

Robert M. Carmack

#### INTRODUCCIÓN

#### La Mitología

La mitología ha sido siempre de mucho interés para los antropólogos. Esto deriva no sólo de la clase de pueblos que la estudian (i.e., pueblos tradicionales), sino de que los mitos son ricos en símbolos. La "cultura", tradicionalmente, ha sido la materia de estudio del antropólogo, y el símbolo es la esencia del concepto de cultura (White, 1943). La mitología ofrece al antropólogo un campo fértil para pen-



## ANALISIS ANTROPOLOGICO DE UN MITO QUICHE

Robert M. Carmack \*

### INTRODUCCION

#### La Mitología

La mitología ha sido siempre de mucho interés para los antropólogos. Esto deriva no sólo de la clase de pueblos que la estudian (i.e., pueblos tradicionales), sino de que los mitos son ricos en símbolos. La "cultura", tradicionalmente, ha sido la materia de estudio del antropólogo, y el símbolo es la esencia del concepto de cultura (White, 1949). La mitología ofrece al antropólogo un campo fértil para pene-

\* Universidad del Estado de Nueva York, Albany, junio de 1974.



trar hasta los valores y creencias fundamentales de las culturas del hombre.

El estudio del mito le permite al antropólogo analizar una cultura en sus propios términos, relativa en sí misma. Es decir, la veracidad del mito no es tan importante, sino lo que nos dice en cuanto a la cultura en que se halla. Los que practican cierta cultura creen que sus mitos son verídicos, por más absurdos que parezcan al ajeno. Como dice Leach (1969-7), "la no-racionalidad del mito es su esencia, porque la religión requiere una demostración de la fe para suspender la duda crítica." Sin embargo, la mitología se distingue por su exageración y la improbabilidad de los hechos expresados. Siempre los personajes del mito participan en acciones al decir que tuvieron lugar en alguna época pasada. Así, el mito es principalmente simbólico y, como veremos abajo, las relaciones entre los símbolos son estrechas y formalizadas (aunque por lo general los participantes no son conscientes de su "estructura").

Los primeros estudios de la mitología realizados por antropólogos se orientaban hacia la evolución cultural. Se estudiaron los mitos de varios pueblos para determinar su etapa evolucionaria y distinguir sobrevivencias de etapas anteriores. Tylor (1958), Frazer (1911-15) y otros asociaban los mitos de "salvajes" con la magia. Era su expresión ideológica durante la juventud de la evolución. Los "bárbaros", tales como los aztecas, griegos, indios, etc., mantenían sobrevivencias de la magia, pero en las historias de sus dioses habían llegado a la etapa de la religión. Con la "civilización" se llegó a la madurez de la evolución, porque la ciencia predominaba en su ideología. Sin embargo, en sus poesías, cuentos y supersticiones se veían sobrevivencias de etapas anteriores.

Durante el primer tercio del siglo veinte, entre los antropólogos norteamericanos, una orientación histórica reemplazó la evolucionista. Boas, Lowie, Kroeber y otros compararon los mitos de pueblos vecinos para reconstruir la historia de sus interrelaciones. Intentaron por este método determinar el lugar y la forma en que se originó cierto mito, y luego trazar su difusión de un pueblo a otro. Tal vez el estudio más famoso de este tipo fue hecho por Boas (1916). Analizó 75 mitos Tsimshianos, comparándolos con los de sus vecinos. Reclamó haber descubierto que se difundieron a los Tsimshianos desde otros pueblos, aunque los diferentes elementos de los mitos tuvieron historias distintas.

Otra orientación importante que floreció durante la primera mitad del siglo veinte, la funcionalista, se desarrolló por los antropólogos ingleses. Según este método de análisis, se estudia el mito en su contexto social porque la función social del mito es su característica más importante. Malinowski (1954) y Radcliffe-Brown (1962) detallaron la forma en que los mitos sirven para racionalizar y fortalecer los grupos y las relaciones sociales de la sociedad. Usando una frase de Durkheim, decían que los mitos y la religión daban "solidez" a la estructura social.

En los últimos 20 años ha surgido otra orientación en el estudio de la mitología bajo la dirección del antropólogo francés Levi-Strauss. Comenzando con su famoso análisis del mito griego de Edipo (1963), Levi-Strauss ha aplicado su método "estructuralista" en el estudio de un gran número de mitos americanos. Para Levi-Strauss y sus discípulos, el mito es como un lenguaje que expresa las paradojas y enigmas que asombran al hombre culturalmente. Contradicciones tales como la vida y la muerte, el hombre y la mujer, nosotros y ellos, etcétera, se representan en el mito en forma simbólica. El acto de expresarlas en cierto sentido las racionaliza. El antropólogo tiene que descubrir la estructura del sentido simbólico, el cual consiste fundamentalmente en una serie de oposiciones e intermediaciones (Leach, 1969).

### Mitos quichés

La cultura quiché es rica en mitología. Tiene fama internacional por los interesantísimos mitos que se hallan en el **Popol Vuh** y el **Rabinal Achí**. Hay muchos análisis de esos mitos "clásicos", aunque la mayor parte de los estudios se llevó a cabo con una orientación anticuada ya sea evolucionista o histórica. Es tiempo de llevar a cabo nuevos estudios de esos mitos, usando las orientaciones y métodos que existen en la antropología actual. Sin embargo, tal estudio debe tener lugar en el contexto del folklore de los indígenas quichés que todavía viven en los Altos de Guatemala. Esta última materia es la que nos interesa en el presente ensayo, y no la mitología quiché clásica.

Se han publicado varios textos de folklore quiché registrados en el campo. Las colecciones más importantes se hicieron por Schultze Jena (1933), Bunzel (1952), Jongh Osborne (1965), Bremmé de Santos (1965; 1966), Shaw (1971), Y Mace (1961; 1967). Estos



autores hacen poco análisis de sus temas. La orientación de Schultze Jena, Bunzel, Osborne y Bremmé es principalmente etnográfica. La de Shaw es narrativa y lingüística, y es histórico-literaria la de Mace. Thompson (1970) ha analizado un poco de folklore quiché en su estudio de la religión maya. Tiene una orientación netamente histórica. También Girard ha analizado fragmentos de folklore quiché (1952; 1966), aplicando una orientación evolucionista especulativa.

Tal vez el análisis más acabado sobre la mitología de los indígenas de Guatemala lo hizo Mendelson (1958; 1965). Se trata de los tzutujiles de Santiago Atitlán y no de los quichés. En su intento de interpretar los "escándalos" del santo Maximón, emplea una orientación bastante compleja. En parte es histórica, porque hay una reconstrucción del proceso en virtud del cual el cristianismo se hizo sincrético con la religión indígena. En parte es funcionalista pues examina cómo funcionan los ritos y mitos de los indígenas para mantener su sociedad en oposición a las fuerzas "modernistas". Y en parte estructuralista, al distinguir la estructura fundamental de la visión del mundo indígena y explicar cómo ésta resuelve la contradicción que hay entre dos sistemas éticos.

El análisis del mito quiché que se presenta aquí tiene por objeto publicar otro texto folklórico, y también ejemplificar los modos de análisis ya mencionados.

### Contexto social

El mito que se discutirá más adelante me lo relataron unos indígenas de habla quiché en los Altos occidentales de Guatemala. La narración tiene un estilo parecido a gran número de cuentos y creencias que corren por varios pueblos de esa zona. Todos los temas de este tipo derivan de la cultura tradicional de los quichés, es decir de lo que llaman en esos pueblos "la costumbre". Aseguran que proviene de sus abuelos y que es sagrada. Saben que los pobladores urbanos, especialmente los ladinos, se burlan de sus creencias, y por eso las mantienen en secreto. Yo logré registrar este mito después de vivir entre ellos por varios meses y aprender su idioma. Para conservar su confianza, no señalaré el pueblo de donde proviene el mito. Pero ello no importa: es típico de la cultura campesina en muchos pueblos de occidente.

En el macrocosmo indígena hay sectores rurales que no comparten estas creencias tradicionales. Serían ofensivas, por ejemplo, para los miles de indígenas que se han convertido a la Acción Católica o a una iglesia protestante. También para los comerciantes indígenas que tienen bastante capital y han adoptado las maneras de los ladinos, serían una cosa ajena. Pertenecen a la sub-cultura campesina, a los indígenas que se sostienen con sus milpas o con una artesanía tradicional (no capitalista sino de subsistencia). Hay pequeños comerciantes indígenas que se incluyen en la sub-cultura tradicional, porque obtienen sólo una parte de su sustento por la venta. En suma, el folklore de que hablamos forma una parte de la sub-cultura tradicional de los Altos, ese sector de indígenas que retiene mucho de la cultura quiché prehispánica.

El contexto social microcósmico para tales mitos es el antiguo clan o linaje (grupos de parentesco). Todavía es el grupo primordial para los campesinos quichés (Carmack 1966; 1970), y se mantiene en parte por transferir generación tras generación mitos como éste en las reuniones del clan. Es el mismo proceso de educación que mencionó Ximénez (1929: 5) hace dos siglos y medio: "primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria." Es importante recordar que los indígenas que me contaron el mito lo hicieron para dar ejemplo de un caso que, según dijeron, realmente ocurrió dentro de su clan.

La narración que ahora se presentará es un mito, aunque los campesinos lo aceptan literalmente. Se ve su aspecto mitológico por la mucha exageración que encierra. Es este aspecto el que da al cuento su gracia. Se aparece en el cuento un hombre del clan que, hasta cierto punto, se puede considerar héroe. No se dice exactamente cuándo tuvieron lugar los hechos, pero se asegura que pasaron hace muchos años. Como veremos, los símbolos son tan claros y estrechamente interrelacionados que el antropólogo no puede dudar que el cuento sea un ejemplo de la mitología.

### EL MITO: "La Mujer Infiel"

"Esto pasó hace muchos años cuando los X todavía vivían en otro cantón, no donde están hoy en día. Entre los X había un hombre que era comerciante. Tenía una mujer galana —buen cuerpo, ni gordo ni flaco—. Siempre que se iba el marido de viaje, llegaba otro hombre para tener



relaciones sexuales con ella. Se sentaba en la misma silla del marido, en la mesa. Un día el marido llegó a enterarse del asunto y regresó anticipadamente del viaje, a las 4 de la tarde. Se escondió para mirar. La mujer salió de la casa para sacar agua para el temascal (tuj). A las 6 de la tarde los perros ladraron, pero al aparecerse el hombre comenzaron a jugar con él. Ya era conocido y amigo de los perros. Luego, el marido se escondió detrás del temascal. El hombre y la mujer se sentaron enfrente del baño y comenzaron a platicar. 'Aj', dijo el hombre, 'tal vez venga tu marido hoy'. 'No', dijo ella, 'no viene hasta tal y tal día'. El hombre le preguntó a la mujer si no tenía gallina para darle de comer mañana. Ella dijo que sí. Respondió el hombre que tal vez era del marido. Ella dijo que era, pero que diría al marido que el coyote se la había comido. Al fin, le invitó para que llegara al día siguiente a comerla.

El hombre se quitó la ropa. La mujer lo admiró y le dijo que tenía buen cuerpo, mejor que el de su marido. Ella también se quitó la ropa, mostrando sus grandes pechos, y el hombre la elogió. El hombre le preguntó por qué no venía con él a vivir en su casa, pero ella explicó que no, porque su marido tenía mucho, que le podía dar carne, huevos, jugo y le daba paso cuando quería. Realizaron el acto sexual allí mismo, antes de entrar en el temascal. Después entraron al temascal, y el marido se fue a la cocina para ver lo que iban a comer. Había un montón de huevos listos, y en las yemas dejó excremento. Volvió a esconderse para observar. Salieron los dos del temascal, muy contentos, y entraron en la cocina. La mujer encendió el ocote y mandó que el hombre se sentara en la silla de su marido 'como sustituto de él'. Preguntó el hombre, '¿qué comida tenés?' 'Una buena', respondió ella. Luego ella hizo los huevos revueltos en una sartén. Al comerlos el hombre se quejó de que sabían a huevos maduros, pero ella respondió que eran frescos. El marido se fijó en el día en que iba a volver el hombre para comer la gallina, y se fue. La pareja se acostó.

Al llegar el día señalado, el marido llegó y se escondió otra vez. La mujer preparó el temascal, y llegó el hombre. Entraron al temascal juntos. Adentro le preguntó a la mujer cuándo estaría lista la comida, y ella explicó que ya estaba, que era una gallina gorda. Dijo que había preparado bien el pescuezo especialmente para él. Salieron del temascal, entraron en la casa y la mujer le sirvió en el del mismo trasto del marido.

'Comé, comé', le mandó la mujer, 'para tener fuerza'. Algo apenado el hombre le preguntó dónde estaba su marido y cuándo venía. Ella dijo que llegaba mañana. Al terminar de comer, se acostaron. Un poco después, se levantó el hombre para salir a orinar. La mujer le dijo que no saliera, sino que usara el 'tubo' (hoyo en la pared) que había hecho su marido para esto. Al hacerlo el hombre, el marido estaba esperando la ocasión. Le cortó el pene con un cuchillo, y se cayó a la cama el hombre. El marido huyó con el pedazo de pene.

Cuando vio la mujer que la cama estaba llena de sangre, no sabía qué hacer. Empezó a darle café al hombre, hasta darse cuenta de que el pene le había sido cortado. Ella no tenía valor para informar del hecho a la familia de él, ni al juzgado. De modo que así, el hombre se murió. Lo envolvió en una sábana y lo tiró a la orilla del camino. Mientras tanto, el marido hizo pedazos el pene, los preparó como comida y los llevó consigo a la casa. Le platicó a su mujer de cómo había soñado que un hombre se murió en su cama, y que ella lo había escondido. Luego, el marido dijo que le había traído carne que obtuvo en un matrimonio y que era para ella. La mujer limpió la carne, la puso entre dos tortillas y se la comió. Después de comerla le dio mucha sed y comenzó a beber y beber agua. Al fin se hinchó tanto que se murió por haber tomado tanta agua."

## ANALISIS

Como demostró Levi-Strauss (1967) en su análisis de "La Geste d'Asdiwal", hay varios aspectos en que se puede enfocar para tales materiales. En el presente caso, sólo deseo discutir tres aspectos: el económico, social y simbólico. Se advierte que el análisis es preliminar, y el autor reconoce que puedan haber otras interpretaciones.

## Económico

El mito dramatiza el conflicto que hay en los pueblos indígenas de los Altos por haberse introducido el comercio en una economía tradicionalmente agrícola. El comercio lleva lejos a los hombres, dejando a sus mujeres en casa. Pero los agricultores se quedan en la localidad, donde fácilmente puedan ponerse en contacto con las mujeres de los



comerciantes. Es un problema inevitable creado por la economía mixta. Sin duda el amante del cuento era agricultor porque siempre estaba disponible cuando salía el marido. Así, los dos hombres expresan este conflicto económico.

Por la división de comerciantes y agricultores se crean desigualdades de bienes entre los miembros de la sociedad. Casi siempre los comerciantes son más ricos que los agricultores, y bajo la perspectiva de la pobreza general en los Altos, parecen ser aún más ricos de lo que realmente son. Es notable que en el cuento se haga énfasis en la carne como una comida. Por la pobreza de los indígenas es muy difícil comer carne con frecuencia, y hay miles de familias en los Altos que pueden hacerlo sólo 2 ó 3 veces al mes. En cambio los comerciantes, por lo general, acostumbran comer carne casi diariamente. Con razón el hecho de comer carne ocupa un lugar central en el mito.

El mito hace hincapié en que la buena comida y casa de que goza la mujer eran una gran tentación para el pobre hombre. Al lector casi se le requiere que simpatice con el hombre, porque no tenía las buenas cosas materiales de su vecino. La mujer reconocía su ventaja económica y por eso no quería salir con su amante. Además, aunque la mujer fue controlada en el uso de los bienes (el marido le podía preguntar acerca de la gallina ausente), parece que tenía más libertad de disposición que otras. Sin duda entre los indígenas, hoy día, hay más libertad económica para las mujeres de comerciantes que para las de los agricultores.

### Social

La historia contiene una lección muy clara en cuanto a las obligaciones que hay entre esposos, y la importancia de guardarlas. El cuento pone de relieve estas obligaciones a fin de exagerar la transgresión que comete la mujer: 1) una mujer no debe platicar con otro hombre, pero la mujer del cuento no sólo platica sino también se baña, come, duerme y tiene relaciones con el amante; 2) los bienes personales de un hombre se conciben como una parte de su ser, al extremo que los ponen en su caja cuando se muere, para acompañarle al mundo de los muertos. Por lo tanto, la mujer debe proteger los bienes de su marido. En este caso la mujer invita al hombre a usar la silla, los trastos y aun el hoyo para orinar de su marido; 3) mientras un marido sostiene bien a su mujer,

ella está obligada a ser una esposa obediente y contenta. La mujer del cuento recibe el buen sostén de su marido, pero en vez de ser agradecida, se jacta de esto y lo usa para seducir al hombre; 4) la sexualidad entre hombre y mujer debe ser muy privada, sin exhibición de ninguna clase. En el mito la mujer muestra al ajeno su propio cuerpo y el de su marido. Además tienen relación sexual en público y no en el temascal como se acostumbra.

El tema del mito se trata de un problema familiar serio —la infidelidad y el adulterio—. Es una falta moral e ilícita muy común entre los indígenas del área rural, y es causa de gran conflicto e inestabilidad. Como ya vimos, se relaciona con el hecho de que algunos de los hombres tienen que salir mientras que otros se quedan en el área. Es interesante notar que no se explica si el amante es ajeno o si es del mismo clan del marido. Esto se ajusta a la realidad social, porque la infidelidad y el adulterio envuelven a hombres no sólo ajenos sino también miembros del mismo clan del marido. La lección sería muy clara para cualquier miembro del clan: no debe meterse con la mujer de sus "hermanos".

Por esta narración se ve algo del sistema jurídico. Parece que la iniciación del proceso por transgresión de la ley depende de los participantes individuales (en la ley anglo-sajona se dice que es "tuerto"). El marido toma la iniciativa para castigar al amante y su mujer. Aunque mató al amante no hay indicación de que actuó mal. Además, se clarifica que la mujer cometió una falta por no informar a los parientes de la muerte de su amante. Pero la justicia no se llevó a cabo sólo por los participantes, sino también por un poder invisible. El castigo que sufrió la mujer parece haber sido inexorable, como una sanción divina. La ley parece ser sagrada y su violación trae, necesariamente, la tragedia.

En la aplicación del castigo por el mismo marido, se percibe la operación entre esos indígenas de la *lex talionis*. Se castigan por el mismo miembro con que ofenden. Tal como el amante ofendió con el pene, así fue castigado al perderlo. La mujer ofendió con su cuerpo y sus grandes pechos, y así se castigó precisamente al hinchársele el cuerpo. Esta ley, a veces, opera aún más concretamente entre los indígenas rurales. Según me han contado, hay casos en que, en secreto, queman los dedos de los ladrones para igualar el castigo con el delito.



## Simbólico

El cuento es rico en símbolos. El significado de algunos de los símbolos es fácil de descubrir, mientras que otros son más abstractos y difíciles. En la discusión que sigue, comenzaremos con las asociaciones más sencillas y después estudiaremos las más abstractas.

Hay asociaciones simbólicas entre los alimentos y la sexualidad. La carne representa el órgano varonil, como se ve por la comida que el marido hizo con el pene del amante. Tal como la mujer se comió el pene, así lo había tomado en la relación sexual. En una referencia aún más fálica, se dijo que la mujer dio a su amante el pescuezo de la gallina. Los huevos que recibió el amante de la mujer representan sin duda las partes genitales de la mujer. Los comió, tal como gozó de la sexualidad de la mujer. En efecto, el acto mismo de comer juntos, el hombre y la mujer, parece equiparado al acto sexual. La mujer le urgió comer bien para que tuviera fuerza, fuerza en el acto sexual.

El temascal también se asociaba con la sexualidad. Allí tuvieron relaciones sexuales, aunque también lo hicieron afuera, sobre la tierra. Tal vez la tierra, *juyup tak'aj* ("montañas y llanos") sea el símbolo principal de la fertilidad y sexualidad, y el temascal sólo sirva como un lugar especializado para el acto. La entrada y el cuarto adentro del temascal, expresarían la vagina y el útero de la mujer.\*

Se menciona ligeramente el coyote a quien la mujer iba a atribuir la falta de una gallina. Para los indígenas quichés el coyote representa el mensajero de Dios Mundo, o sea, la tierra. Se cree que si el coyote molesta es por mandato de Dios Mundo. Viene para castigar a los que cometen faltas. Cuando la mujer le acusa falsamente de robar gallinas, simboliza una desagración de lo más sagrado. Es decir, indica que la mujer violaba los valores más altos de la sociedad, una interpretación que explica por qué su castigo fue tan severo.

\* Otra evidencia de la asociación del temascal con la sexualidad femenina es la que se da actualmente entre los quichés: la mujer se levanta y cura del parto dentro del propio temascal. Puede ser que el agua y el sudor del baño se asocien también con ciertas ideas sexuales. Por otra parte, frecuentemente los indígenas rurales de sexo masculino ven por primera vez a las que luego serán sus esposas cuando éstas se bañan en público.

Debemos notar que este mito contiene en una forma oscura la idea del endocanibalismo. La mujer como una parte del cuerpo del muerto, y el poder de él se le transfiere. Pero, en vista de que la carne vino de uno que era malo y de diferente sexo, le hace daño comerla. Claro que no la comió voluntariamente, pero en el cuento nos da a entender que era una cosa apropiada.

Hay varios símbolos un poco más abstractos que parecen expresar un dualismo sexual:

Masculino	Femenino
el pene que comió la mujer	el cuerpo hinchado de la mujer
la carne (gallina, etc.)	los huevos, con yemas
el coyote, acusado por la mujer	la gallina, "bien gorda"
la casa, donde tiene la silla el hombre	el temascal
el buen cuerpo del hombre	los grandes pechos de la mujer
la muerte violenta, por causa externa	la muerte orgánica, por causa interna

Es posible llevar esta interpretación un paso más allá y buscar símbolos que sirvan de intermediarios entre las expresiones duales. Según Leach (1969:11) la intermediación se obtiene por introducir una categoría que es anormal y anómala. En el dualismo del masculino y femenino, el agua puede interpretarse como tal intermediario. Es la sustancia que une al pene con la mujer hinchada, porque la tomó después de comer la carne. También se asocia con el temascal en donde el hombre y la mujer se juntan en relaciones sexuales. Se ve el aspecto anómalo del agua por su capacidad de convertirse en vapor.

El dualismo que tiene el papel principal en este mito es la oposición que hay entre el comercio y la agricultura. Parece que la mujer sirve de intermediaria entre las dos ocupaciones —tiene relaciones con ambos, comerciante y agricultor—. Además, es una mujer anormal: al revés de la mujer normal, es agresiva, infiel y sexualmente pública.

Otro dualismo que apenas se observa en la narración, aunque es prominente en otros cuentos de los quichés, consiste en la faz y el interior de la tierra. Se simboliza en este caso por la relación sexual del



hombre y la mujer sobre la tierra y su relación adentro del temascal. Entrar en el temascal debiera ser como penetrar al interior de la tierra. Para los quichés, el coyote es el intermediario por excelencia entre la faz y el interior de la tierra. Se deriva del hecho de que el coyote vive en cuevas, de donde sale repentinamente para andar sobre la faz de la tierra.

Finalmente, se reconocen varios símbolos freudianos que existen casi universalmente. El mito parece expresar una relación entre el pene falso (cortado) y un embarazo falso (se hincha el cuerpo de la mujer). Puede ser que simbolice el miedo que tengan los hombres rurales por la castración y las mujeres por la esterilidad. Hay varios cuentos entre los quichés en que los hombres pierden sus órganos varoniles y se mueren. No he logrado descubrir si de verdad ha habido tales crímenes, pero es una creencia seria entre ellos. La esterilidad es un problema grande de la mujer indígena rural, porque la procreación es su obligación principal en la familia. Comúnmente los hombres dejan a sus mujeres por la esterilidad, o toman una segunda esposa. La mujer estéril es desdichada.

Ya hemos mencionado que la angosta entrada y el amplio cuarto del temascal simbolizan la vagina y el útero de la mujer. También se ha visto que el mito es muy fálico —el pescuezo, los huevos, el pene cortado, el hoyo para orinar—. Es interesante advertir, además, cierta preocupación ante los despojos del cuerpo. En adición a la orina, el excremento se introduce. En los dos casos, se asocian con actos desagradables —comer huevos maduros e ilícitos, y cortar el pene con cuchillo—.

## COMPARACIONES

Si comparamos el mito anteriormente explicado con otros cuentos folklóricos recolectados entre los quichés y demás grupos de los Altos de Guatemala, hallaremos muchos paralelos. Conviene señalar los más importantes y discutir su significado.

Tal vez los paralelos más cercanos se den con el mito de Maximón, contado por los tzutujiles de Santiago Atitlán (Mendelson 1965: 153-166). Dicen que el "santo" Maximón fue creado para castigar a los adúlteros, que habían llegado a ser muchos. El se transformaba en jóvenes o doncellas, castigando a los culpables. Pero él mismo se volvió adúltero, un viejo que vivía con una ramera. Sin embargo, siguió como

castigador mandando enfermedades a los pecadores. Mendelson nos explica que, según la ética que se encierra en la creencia de Maximón, la sexualidad no es mala sino peligrosa. Además, identifica a Maximón con Judas, un "santo", ambos bueno y malo, que recibe mucha atención durante la semana santa.

Podemos ver un paralelo entre Maximón y el marido del mito quiché analizado antes. Como Maximón, el marido asegura que la sexualidad ilícita es peligrosa. También hay dualismos interesantes en el mito de Maximón, tales como la tierra (representada por San Martín) y el cielo (Jesucristo), el hombre y la mujer, el viejo (Maximón) y el joven (San Martín). El conflicto entre la religión indígena y la cristiana tiene su expresión en Judas, un personaje apropiadamente anómalo.

Un cuento de Patzún, pueblo cakchiquel, se parece al mito de Maximón (Shaw 1971: 78-79). Se trata de un hombre que riñe con su mujer y es tentado por un espanto (tzan k'opoj). La espanto había escuchado todo y se transforma en doncella para destruir al hombre. Es un asunto sexual, porque la espanto busca relación sexual con el hombre y él toma el pecho izquierdo de ella. Además de su simbolismo sexual, nos recuerda el mito de Maximón, por las transformaciones de la espanto y el peligro que trae la sexualidad ilícita.

Casi igual es otro cuento de Cantel, pueblo de habla quiché (Shaw, 1971: 214). Un hombre y una mujer tuvieron relaciones sexuales, y la mujer fue castigada con la muerte cuando el "diablo" se transformó en joven. El diablo del cuento equivale a Maximón, quien se transforma para castigar a los culpables. Notamos que, tal como en el mito anteriormente aludido, la mujer recibe su castigo por un engaño del transformador.

En otro cuento de Joyabaj (Shaw 1971: 221-222), un transformador (el "diablo") era el asesino que fue a dar a la cárcel. Escapa a través de un hoyo sucio, por donde salía el agua del cuarto de baño. Libre ya, llega a ser un "brujo" que puede curar a los enfermos. Cuando las autoridades intentan cogerlo, se transforma siempre en gato o perro.

Otra vez se ve un transformador que sirve de intermediario. Es anormal, siendo al mismo tiempo animal y hombre, bueno y malo, sucio y limpio (puede curar). Tal como el marido del mito en referencia, en este cuento se enfocan el poder y la capacidad de engañar del transformador, y no en la violencia con que perpetró el engaño. Aunque el sim-



bolismo sexual no se advierte en el cuento, hay una asociación obvia entre el hoyo sucio y el ano.

El peligro que trae la sexualidad ilícita es la lección de un cuento registrado en Chichicastenango (Bunzel 1952: 320-341). Un hombre casado tuvo relaciones sexuales con otra mujer "en el campo". Su castigo fue una enfermedad seria, mandada por Dios Mundo y los muertos. Estas deidades tienen que ser complacidas para aliviar al hombre. El sacerdote-shamán (*chuchkajaw*) determina que merece ser chicoteado por su delito, aunque en vez de hacer eso lo cura por iniciarlo al culto de Dios Mundo.

Parece que este caso señala el proceso normal para castigar a los adúlteros: un castigo corporal administrado por los líderes del clan (Bunzel no entendió la importancia del clan en tales casos). El cuento dramatiza que tal acto es peligroso porque ofende al sagrado. Hay mucho simbolismo adicional en el cuento, especialmente el símbolo "cuatro" —hay dioses en las 4 direcciones, hay 4 frijoles de *tzité*, 4 asistentes que ayudan en la iniciación, la ceremonia principal tiene lugar en 4 "venado", etcétera—. Un poco de simbolismo sexual se manifiesta cuando el hombre curado y el sacerdote-shamán intercambian sus mujeres para bailar. En otro cuento similar de Chichicastenango (Bunzel 1952: 352-365) los símbolos sexuales son todavía más claros: un gallo y una gallina se sacrifican en lugar del culpable; el sacerdote-shamán toma por el pescuezo al animal y le quita la cabeza. Después, se come los animales sacrificados y, aunque el transgresor no puede comerlos, sueña que comió carne cruda.

La sexualidad es el tema de una leyenda del lago de Atitlán (Jongh Osborne 1965: 46). La hija bonita de un indígena que vive montañas arriba del lago se baña en éste. El lago se enamora de ella y ella de él. No le gusta al padre, y pone al volcán como guardián de la doncella. Como la doncella no vuelve a bañarse, disgusta al lago y surge así el viento que sopla sobre el propio lago.

Hay ciertos paralelos entre este cuento y los símbolos ya discutidos. El agua otra vez se asocia con lo femenino (se baña allí la doncella) y el volcán con lo masculino (el guardián del padre). La sexualidad es peligrosa, como se ve por el viento fuerte que causa problemas para los que viajan sobre la faz del lago.

Hay dos cuentos de los Altos que expresan un interés especial en el

cuerpo muerto y el endocanibalismo. Además, tal como el mito descrito antes, son cuentos didáctico-morales que tienen lugar en el ambiente rural. Uno proviene de Cantel (Fox 1966: 122-124), y tiene que ver con la importancia de que los padres eduquen a sus hijos. Un hijo joven no es enseñado a recoger leña por su padre, de modo que cuando crece y su padre muere, todavía desconoce ese trabajo. Su madre, viuda, trata de ayudarlo a recoger leña en el campo, pero él rehúsa. Le muestra a su madre un árbol torcido y le dice que si ella endereza ese árbol él recogerá la leña, pero que, si no puede enderezarlo, la matará. La mata, despedaza su cuerpo y se lo da a su hermana para vender en el mercado.

El hijo del cuento se asemeja al marido del mito en referencia. El mismo castiga la falta de su madre, muy violentamente, pero como en el caso del marido no hay evidencia de que actuó incorrectamente. También es engañoso en cuanto a la carne humana. Aunque no se lo dice en el cuento, la indicación es que se comerá la carne. Hay simbolismo sexual dual, como se ve por el papel principal que llevan el padre y la madre, el hijo y la hermana. Notamos también que el cuento encierra un tema económico, la recogida de leña.

El otro cuento viene de Cubulco (Neuenswander y Shaw 1966: 169-173). Según el relato, Dios y el Mundo celebraron un contrato para que los hombres dieran de comer al Mundo a cambio de enterrar a sus muertos enrollados en petates. Cuando los hombres comienzan a ser enterrados en cajas de madera, se enoja el Mundo y les envía enfermedades. Así comenzaron las muchas enfermedades de que ahora sufren los hombres. Se nota en el cuento la misma preocupación por el peligro (las enfermedades) que deviene de desobedecer la costumbre tradicional. También se expresa una forma de endocanibalismo —los cuerpos son comidos por el Mundo—. Hay varios otros símbolos dualísticos, tales como la vida y la muerte, la tierra y el cielo. Claramente, el conflicto entre la vida tradicional y la moderna (expresada ésta por la caja de madera) existe en el fondo del cuento. Se parece al conflicto entre el comercio y la agricultura en el mito comentado antes.

Finalmente, hay un cuento de Cubulco (Shaw 1971: 48-50) que tiene mucha semejanza con el mismo mito, a pesar de tener una narrativa bastante diferente. Se trata de Sipac, un hombre que vende tierras a extranjeros y se jacta de sus riquezas. Intenta usar sus bienes para lograr relaciones sexuales con tres doncellas ("diosas"). Ellas aceptan,



pero antes le mandan sacar un cangrejo que está debajo de una piedra. La más inteligente de las tres, una amarilla, le engaña al hacer que su listón parezca un cangrejo. Lo induce a ir más y más abajo de la piedra, y luego empuja la piedra sobre él. Atrapado Sipac, se mueve y crea los temblores.

Además del tema claramente sexual, se advierte una semejanza entre Sipac y la esposa del mito analizado con anterioridad. Como ella, Sipac se jacta de sus bienes materiales y los usa para tener relaciones ilícitas. A la esposa y a Sipac, su delito les trae un castigo violento, después de ser engañados por un personaje mágico (la doncella amarilla en el cuento de Sipac). También hay simbolismo sexual en el cuento: el volcán (Sipac) es masculino y el agua (donde se bañan las doncellas) femenina. Sipac es fálico, porque tiene que quitarse la ropa para meterse dentro de la piedra, y lo hace en la posición prona. El hoyo bajo la piedra representaría la vagina. Parece que el cangrejo en el mito sirve de intermediario entre el agua y la tierra, porque es un animal que viaja entre ambas.

Un eslabón que conecta el cuento de Sipac con el mito presentado arriba lo constituye un pequeño cuento Tzutujil de San Pedro la Laguna (Shaw 1971: 239). Trata de una mujer con 9 hijos. Uno de ellos va en busca de cangrejos, pero queda atrapado bajo una piedra y llega a ser el patrón de los temblores. Los otros hijos se transforman en el sol, la luna, etcétera. Al fin, los hijos encierran a su madre en el temascal y allí se muere. Parece que la idea del cuento es que la mujer no cuidó bien al hijo que quedó atrapado bajo la piedra, y por eso se le castigó con la muerte. Ese castigo fue merecido, y no hay indicación de que los hijos actuaran mal. Se ve la asociación ya mencionada entre el temascal, la mujer y la muerte. Además, el hijo que buscaba cangrejos se asemeja a Sipac y así se asocia con la tierra (está atrapado debajo de la tierra).

## CONCLUSIONES

Se ha analizado un mito que proviene de los indígenas del sector tradicional en el occidente de Guatemala. Se ha intentado demostrar que por su exageración, actitud histórica y mucho simbolismo lo podemos calificar como un verdadero mito. Se le ha estudiado en sus aspectos económicos, sociales y propiamente simbólicos. Finalmente, se ha

comparado con otros mitos indígenas de Guatemala, sugiriendo que comparte formas y funciones con ellos. Para terminar el estudio, se volverá a discutir cómo se aplican los modos de análisis de la mitología corriente en la antropología.

## Historia cultural

La comparación del mito con cuentos de otros pueblos vecinos nos ayuda entender algo de su historia. Es notable que no hayamos hallado entre las colecciones otros mitos idénticos. Hay paralelos en estilo, función, símbolos y sentido total, pero los detalles son diferentes. Sugiere cierto grado de aislamiento local y falta de intercambio cultural. Tal diferenciación cultural conforma con lo que sabemos de las diferencias de traje, artesanía, lenguaje, etcétera, que hay entre los pueblos indígenas.

Al mismo tiempo, la comparación comprueba la existencia de una cultura general, especialmente para los indígenas de habla quiché (quiché, cakchiquel y tzutujil). Comparten una preocupación con el peligro por la sexualidad ilícita, la seriedad de relaciones familiares, el uso del engaño y la transformación por héroes, el contraste entre lo masculino y lo femenino, y la idea del endocanibalismo. Son formas simbólicas que, en parte, han heredado de la cultura quiché prehispánica. Esto se comprueba al comparar los mitos actuales con los que se hallan en las crónicas del siglo XVI.

Aunque aquí no se pueden analizar en detalle esos documentos, es posible señalar ciertos paralelos obvios. Por ejemplo, un tema principal del *Popol Vuh* (Cook s.f.) es que la unión social se obtiene en una situación potencialmente conflictiva por el poder mágico de la transformación. Lo usaron Xbalanqué y Junajpú en su conflicto con sus hermanos, y lo mismo hizo C'otujá K'ucumatz en el reino quiché. Otro tema del *Popol Vuh* (Sloane s.f.) se trata de la oposición y la violencia que resultan de las relaciones sexuales ilícitas. Ejemplos de esto serían los problemas traídos a la familia de los Junajpú por Xquic', y la violencia que sufrieron los padres de las doncellas cuando se ponen las capas de Balam Quitzé, etcétera.

También se debe recordar que el Rabinal Achí (Monterde 1955) se preocupa por el sacrificio del cuerpo (endocanibalismo, aunque no se



lo menciona) de un hombre quiché detenido tras cometer un delito. Es interesante notar que el drama encierra simbolismo sexual, como se ve por el intento del *Quiché Winak* de bailar (¿tener relaciones sexuales?) con la princesa de Cobán.

Las crónicas cakchiqueles son igualmente informativas. En una (Recinos 1957: 139) una mujer mata y se come el cuerpo del marido de la hija del rey quiché, *K'ucumatz*. En otro caso, el sacrificio de *Tolk'om* (Villacorta 1934: 211), despedazan su cuerpo, se comen una parte y arrojan la otra parte en el lago de Atitlán. No sólo son los hechos que nos recuerdan del mito analizado arriba, sino también el contraste simbólico entre la carne (masculino) y el agua (femenino).

Hay otros pasajes en los *Anales de los Cakchiqueles* que verifican la conexión que hemos sugerido entre el agua y la mujer. En un pasaje (Villacorta 1934: 211-212) se explica que el lago de Atitlán simbolizaba las mujeres que se intercambiaron entre los cakchiqueles y los tzutujiles. En efecto, se llamó el lago, la "vagina" (*coon*). Además, en la misma referencia hay una asociación entre *K'ak'awitz* y el lago que produce un viento nublado (*sutzucumatz*). Es muy parecido al cuento del lago de Atitlán que se citó arriba. Hay todavía otra referencia en los *Anales* que asocia el agua con la sexualidad ilícita (Villacorta 1934: 217).

Estos pocos ejemplos de paralelos entre la mitología prehispánica y la moderna son suficientes para indicar que hacer una "historia cultural" de los mitos quichés podría tener mucha importancia.

### Funcionalismo

En cuanto a la función social del mito analizado aquí se ha dicho que su contexto es la sociedad del campesino rural y tradicional. Hoy día este tipo de mito se relata por los jefes de clan (*chuchkajaw*) durante las reuniones del grupo, estando presentes hombres, mujeres y niños. Son ocasiones serias en que, como la narración sale de labios del patriarca y sacerdote, todos los presentes la aceptan y creen verdad absoluta. Los mitos unen al clan en creencia y valores de bien y mal, y establecen criterios con que los miembros podrían ser juzgados en caso de transgredir la ley antigua. La asociación de las leyes con un grupo íntimo, como el clan, y con las cosas sagradas, sirve como un control social muy fuerte.

La comparación que se hizo entre los varios cuentos clarifica que el problema principal de que tratan es la erosión de la vida tradicional por las fuerzas modernas. Así, hay referencias al efecto del comercio en una sociedad básicamente agrícola, de nuevas formas de entierro, de la venta de tierras a extranjeros, de la introducción de ideas cristianas, etcétera. Contra esas influencias modernistas los mitos funcionan por un lado para señalar los problemas que traen, y por otro, para apoyar los valores tradicionales. Sin embargo, como nos recuerda Levi-Strauss (1967: 29-30), los mitos no representan la realidad de la estructura social, sino "sus posibilidades inherentes y sus potencialidades latentes". Así, por ejemplo, no hay que creer por lo que dice el mito analizado arriba que un marido en realidad tenga derecho a matar o castigar en una forma corporal al hombre extraño o a su mujer adúltera. Tampoco hay derecho para enterrar a los muertos en un petate, ni herir al vendedor en el pueblo de Cubulco (ver el mito de Sipac). Aún más: aunque el adulterio sea problema para los indígenas las mujeres que lo cometen por lo general no se atreven a hacerlo en el temascal o en la cama del marido. Presentando el problema en esta forma extrema y simbólica, el mito puede funcionar para revelar a los interesados la conclusión final a que podrían llegar si no se controlara este tipo de falta.

Finalmente, debemos reconocer la función que los mitos tienen en mantener una autoridad tradicional del sector rural. En casi todos los cuentos que estudiamos se expresa la subordinación de las mujeres a los hombres. También se ve una subordinación de hijos a padres, aunque al madurar los hijos logren una superioridad en relación a sus madres. La autoridad del sacerdote-shamán (*chuchkajaw*) se apoya en que los mitos convierten las transgresiones en faltas rituales. Para aliviar el peligro (enfermedad, muerte, etc.) que trae la falta, es necesario acercarse al especialista que pueda pacificar a los poderes invisibles de Dios Mundo, los muertos o un transformador como Maximón.

### Estructuralismo

Ya se presentó un pequeño análisis estructuralista de los símbolos del mito. Hallamos una serie de elementos opuestos, siendo el más importante el dualismo entre lo masculino y femenino. Debemos agregar a este mismo dualismo la oposición entre el comercio y la agricul-



tura, porque el comercio se representa por el marido (masculino) y la agricultura por la mujer (femenino) que se relacionó con el agricultor. También, a través de la comparación de este mito con otros mitos indígenas, se aprendió que la oposición entre la faz y el interior de la tierra cabe dentro de ese mismo dualismo: la faz de la tierra se expresa en varios mitos por medio de volcanes, asociados con hombres (masculino); el interior de la tierra se representa por el temascal y hoyos, incluso lagos, todos asociados con mujeres (femenino). Así, podemos integrar las varias oposiciones del mito en una sola oposición principal la que hay entre hombres y mujeres.

Habíamos sugerido como intermediarios entre las oposiciones del mito 1) el agua (masculino/femenino), 2) la mujer culpable (comercio/agricultura) y 3) el coyote (la faz/el interior de la tierra). Por la perspectiva que nos dio la comparación de otros mitos, se ve que el marido debiera ser el intermediario por excelencia. Se asemeja a Maximón, el diablo y otros transformadores que se aparecen en los cuentos. La anormalidad del marido no se manifiesta en el mito, pero en retrospectiva se nota que era mágico y poderoso: todo lo que hizo salió bien; pudo engañar a la mujer con una carne repugnante; tuvo sueños; mató al hombre sin tener remordimientos por su acto.

Se puede integrar la intermediación del marido con la del agua: era el marido quien le dio a la mujer el agua que se transformó en su brebaje fatal. Tampoco es difícil ver una conexión entre el marido y el coyote, si es correcto que el marido se identifica con los transformadores de los otros cuentos. El coyote debe ser una transformación del marido, su *alter ego* (nahual). Esta interpretación se apoya en una creencia general entre los indígenas rurales por medio de la cual el hombre puede transformarse en coyote.

La reconstrucción de la estructura se completa si aceptamos que el marido sirve también de intermediario entre la oposición comercio-agricultura. Lo hace por su poder de resolver los problemas que resultan del conflicto. Su control de la situación se expresa en el mito en virtud de su capacidad de engañar y castigar a los adúlteros. Ni había necesidad de aplicar el juicio penal que se acostumbra en ese sector social para mantener las reglas tradicionales. Es interesante notar que así como los otros transformadores que sirven de intermediarios en el conflicto entre la vida tradicional y moderna (Maximón, el diablo, etc.), el marido repre-

senta una mezcla de lo tradicional y lo moderno, e.g. el comerciante, pero sigue manteniendo una familia tradicional.

En este pequeño estudio se ha tocado sólo una parte pequeña de la rica mitología quiché que existe. Sería interesante probar si el análisis presentado aquí está de acuerdo con estudios más amplios en esta materia. Si hacemos nuestras comparaciones entre culturas que comparten una misma historia general y condición social, podemos descubrir por lo menos una parte del mensaje profundo del folklóre indígena de Guatemala. Se espera que el análisis presentado aquí del asombroso mito de "la mujer infiel" sea un paso adelante en ese fascinante proyecto.

#### NOTA:

El autor quiere agradecer a la Fundación Ford y al Consejo de Investigaciones de Ciencia Social (E.E.U.U.) por las becas que me concedieron para llevar a cabo el trabajo de campo en Guatemala, 1966-67, 1970. También deseo agradecer a mi colega, Profesora Billie Jean Isbell, por las sugerencias que me hizo en cuanto al análisis estructuralista del mito. Por lo demás, la presente interpretación es responsabilidad mía.

#### REFERENCIAS

- BOAS, F.  
1916 Tsimshian Mythology. Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.
- BREMME DE SANTOS, I. (ed.)  
1965 Folklore de Guatemala, Tomo 1. Ministerio de Educación.  
1966 Folklore de Guatemala, Tomo 2. Ministerio de Educación.
- BUNZEL, R.  
1952 Chichicastenango. American Ethnological Society Publications, Vol. 22.
- CARMACK, R.M.  
1966 La perpetuación del clan patrilineal en Totonicapán. *Antropología e Historia de Guatemala*, T. 18, No. 2:43-60.  
1970 Social History of the Indian in Guatemala. En, *Stranger in our Midst*,



- P.T. Furst and K.B. Reed (eds.). Center for Latin American Studies, UCLA, pp. 75-153.
- COOK, G.  
n.d. Ideology and Ideological Process in the Popol Vuh. Manuscrito, 1973.
- FOX, D.  
1966 Texto ejemplar, lengua Quiché. En, *Lenguas de Guatemala*, Mayers, M.K. (ed.). Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación 20.
- FRAZER, J.G.  
1911- The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Twelve vols.  
1915 Macmillan & Co., London.
- GIRARD, R.  
1949 Los Chortís ante el problema Maya. Librería de Manuel Porrúa, México.  
1966 Los Mayas: su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales. Libro Mex. Editores, México.
- JONGH OSBORNE, L. DE  
1965 Folklore, supersticiones, y leyendas de Guatemala. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, C. A.
- LEACH, E.  
1969 Genesis as Myth and other Essays. Jonathan Cape, London.
- LEVI-STRAUSS, C.  
1963 Structural Anthropology. Basic Books, Inc. New York.  
1967 The Story of Asdiwal. En, *The Structural Study of Myth*, E. Leach (ed.). Tavistock Publishers, London.
- MALINOWSKI, B.  
1954 Magic, Science and Religion. Doubleday Anchor Book, New York.
- MACE, C.E.  
1961 The Patzca Dance or Rabinal. El Palacio, Vol. 68.  
1967 Dance Dramas of Rabinal. Xavier University Studies, Vol. 6, No. 1.
- MENDELSON, E.M.  
1958 The King, the Traitor and the Cross: an Interpretation of a Highland Maya Religious Conflict. Diogenes, No. 21.

- 1965 Los escándalos de Maximón. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación 19.
- MONTERDE, F.  
1955. Teatro Indígena Prehispánico: Rabinal Achí. Biblioteca del Estudiante Universitario, Universidad Nacional Autónoma, México.
- NEUENSWANDER, H., y SHAW, M.  
1966 Origen de las enfermedades en el mundo. Folklore de Guatemala, Tomo 2.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.  
1962 Structure and Function in Primitive Society. Cohen & West Ltd., London.
- RECINOS, A.  
1957 Crónicas Indígenas de Guatemala. Editorial Universitaria, Guatemala, C. A.
- SCHULTZE JENA, L.  
1933 Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala. Indiana 1., Jena.
- SHAW, M. (ed.)  
1971 According to our Ancestors: folk texts from Guatemala and Honduras. Summer Institute of Linguistics, Norman, Oklahoma.
- SLOANE, F.  
n.d. Ideology and Politics: A Quichean Example. Manuscrito, 1973.
- THOMPSON, J.E.S.  
1970 Maya History and Religion. University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma.
- TYLOR, E.B.  
1958 The Origins of Culture. Primitive Culture, Part 1. Harper Torchbooks, New York.
- VILLACORTA, J.A.  
1934 Memorial de Tecpán-Atitlán, Anales de los Cakchiqueles. Tipografía Nacional, Guatemala, C.A.



WHITE, L.A.

1949 *The Science of Culture*. Grove Press, Inc. New York.

XIMENEZ, F.

1929 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*.  
Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vol.  
1.