

EL TITULO MAYA CLASICO *aj naa[h]b'*

Alejandro Sheseña
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Uno de los títulos glíficos mayas clásicos menos comprendidos por nosotros hasta el momento lo es **AJ na-b'i** *aj naa[h]b'* (Figura 1). Lo encontramos no sólo en monumentos públicos sino también en sitios tan escondidos como los pasillos interiores de la cueva de Naj Tunich. Destaca el hecho de que sólo en esta cueva el título esté recordado hasta cuatro veces. No podemos dudar de la importancia que los antiguos concedían a esta dignidad. Desgraciadamente, a pesar de que es posible dar una traducción literal de la expresión maya contenida en este título, y a pesar de las valiosas propuestas de algunos estudiosos (Reents-Budet 1994; Stone 1995; Coe and Kerr 1998), su sentido sigue permaneciendo oscuro para la mayística. No sabemos en concreto en que consistía el papel que jugaban las personas que eran calificadas con esta expresión. Considerando esta situación, en las siguientes líneas expondremos algunas ideas que, fundamentadas en los últimos descubrimientos, podrían ayudar a desentrañar por completo el significado de tan singular título.

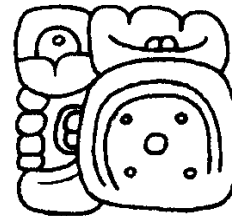


Figura 1: Glifo **AJ na-b'i**, *aj naa[h]b'*

El título está compuesto por el conocido agentivo **AJ** "El de ..." más el glifo **na-b'i**. Este último es más complejo y se utiliza para expresar el término maya *naa[h]b'*, término reconstruido así por Alfonso Lacadena y Soren Wichmann y que significaría para estos mismos autores "estanque" (Lacadena and Wichmann 2004: 150). Este vocablo *naa[h]b'* corresponde a aquél que en muchas de las lenguas mayas coloniales y modernas se refiere precisamente a masas de agua de alguna manera estancadas. Así, en ch'ol *ñajb* significa "mar" (Aulie y Aulie 1978: 84). En chontal *nab* tiene el mismo significado (Keller y Luciano 1997: 166). En yucateco colonial *k'ak'naab* equivale también a "mar" (Martínez Hernández 1929: 489). La palabra tzeltal *nahbil* se traduce a su vez como "lago" (Slocum, Gerdel y Cruz Aguilar 1999: 80), significado que comparte con el término proto maya **najb* (Kaufman 1964: 110). Y en el tzotzil de Zinacantán el vocablo *nab* tiene, además de las acepciones anteriores, el significado de "estanque" precisamente (Laughlin 1975: 246). El total de las cognadas citadas hacen posible traducir el título **AJ na-b'i** *aj naa[h]b'* como "El del lago" o "El del estanque", traducciones que efectivamente resultan muy oscuras para entender el sentido de este título y la función de su portador.



Figura 2: Glifo T769



Figura 3: Glifo T591

No obstante lo críptico de la expresión, creemos que es posible desentrañar su sentido si para este fin rescatamos el significado que tiene la misma palabra *nab* pero en el tzotzil de San Andrés Larráinzar. En esta lengua dicho vocablo además de "lago" y "mar" también significa "pozo" (Hurley y Ruiz Sánchez 1978: 88). Esta observación es de suma importancia si recordamos la gran atención que se les prestaba a tales cavidades en el arte maya. Fundamental en este sentido resulta aquella imagen caracterizada por mostrar de frente una mandíbula inferior esquelética que adopta la forma de una letra U angosta. Esta imagen iconográfica da también forma al curioso signo T769 (Figura 2). David Stuart y Stephen Houston (1994: 94) señalan que este glifo representa algún tipo de depresión o agujero precisamente. Sin embargo, Andrea Stone (2005: 140) agrega convincentemente que este glifo no sólo muestra un agujero sino un agujero con agua. Stone incluso argumenta que T769 habría dado origen al signo T591 (Stone 2005: 140) (Figura 3), glifo que en los códices yucatecos, como lo nota Karen Bassie (1991: 91), representa un cenote precisamente. Recuérdese que un cenote es, como cualquier pozo, cualquier espacio subterráneo en algún grado abierto al exterior que se caracteriza por la presencia de agua (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres-Talamante 2007: 35). De hecho el significado exacto de la palabra maya *tsonot* es, según el Diccionario de Motul, "*lagos de agua dulce muy hondos o pozos y balsas ass'*" (Martínez Hernández 1929: 287). Esto es lo que nos permite entonces reconocer en el glifo T769 y el icono correspondiente la imagen de un pozo precisamente. Tal identificación a su vez subrayaría una vez más la gran importancia que tenían en la vida y el arte mayas del clásico estos agujeros en particular y nos permitiría afirmar por lo tanto que el término *naa[h]b'* en el periodo Clásico se podía referir no solo a los lagos sino también de manera especial a los pozos, tal como ocurre entre el actuales mayas de San Andrés Larráinzar.

Cabe hacer notar que con frecuencia en las cámaras interiores de las cuevas hay especies de pozos que por su forma parecen ser precisamente lagos.¹ Debido a esto es que entre los actuales mayas encontramos creencias acerca de la existencia de lagos y paisajes fantásticos en el interior de la tierra. Una de tales creencias está expresada en la siguiente narración registrada en Amatenango del Valle, Chiapas:

Encendían velas e incienso y los curanderos dirigentes entraban a la cueva. [...] Dicen que adentro hablaban con los antepasados, donde había un lago y un campo preciosos. Pedían lluvia y buenas cosechas (Nash 1992: 53).

Esto nos confirma que al referirse a "lagos" el término *naa[h]b'* no solo incluía los lagos de la superficie terrestre sino también en especial los pozos de las cámaras interiores de las

¹ En torno a muchos de estos sitios acuíferos existe evidencia de actividad humana. Muestras de ello encontramos, por ejemplo, en el interior de las cuevas de Eduardo Quiróz (Belice) (Pendergast 1964), Balankanche (Yucatán) (Andrews 1970), Naj Tunich (Guatemala) (Brady 1989) y Yalahau (Quintana Roo) (Rissolo 2005).

cuevas en virtud de su semejanza con aquellos lagos visibles en la superficie. La imagen pintada sobre el Plato 120 del álbum de Francis Robicsek y Donald Hales *The Maya Book of the Dead* (1981) (Figura 4) es muy elocuente al respecto. Vemos en ella la representación de un pozo (las fauces monstruosas que como dijimos dan forma al signo T769) dentro del cual encontramos ilustrado precisamente un lago negro donde aparece el dios de la lluvia. Una inscripción adjunta especifica que este lugar era llamado *ek' way nal ek' naa[h]b' nal hom nal* "el oscuro lugar de la transfiguración, el lugar del lago negro, el lugar del abismo".² De hecho las líneas negras que dan forma a la ilustración del agua de este estanque están acompañadas del glifo oscurecido **NAAB' NAL** *naa[h]b' nal* "El lugar del lago (negro)". Es obvio que con todo ello se buscaba expresar que el lago "negro" en cuestión se localizaba en realidad en la oscuridad de las profundidades del pozo o cueva representada en el plato. Esta evidencia icono-epigráfica, aunada a los datos citados provenientes de la etnografía, apunta una vez más sobre la acepción de "pozo" argumentada por nosotros para la palabra *naa[h]b'* y confirma la viabilidad de esta propuesta.

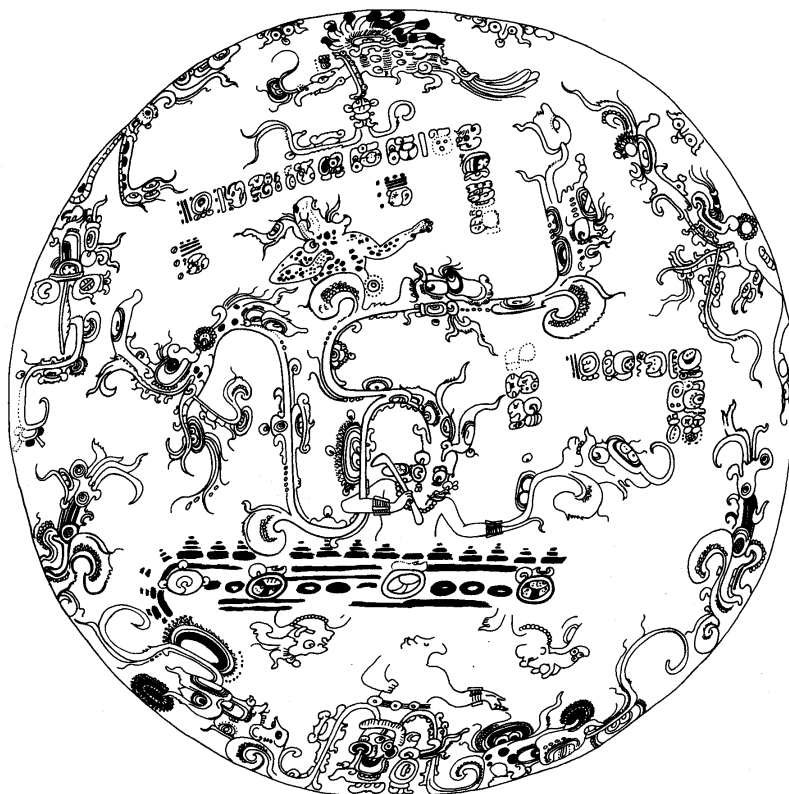


Figura 4: Plato 120 del álbum de Francis Robicsek y Donald Hales (1981) (Dibujo de Karen Bassie)

Así, considerando los argumentos expuestos acerca del significado de las dos palabras incluidas en el título motivo del presente artículo, tenemos que éste puede ser traducido como "El del pozo", expresión usada por ciertos miembros de la elite maya que, aunque también oscura, creemos que es más fácil de comprender si la vinculamos a su vez con las abundantes imágenes de pozos que, como vemos, existen en el arte maya. ¿A que se refería la expresión "El del pozo"? ¿Quiénes eran estos personajes llamados *aj naa[h]b'*?

² El texto del Dibujo 19 de Naj Tunich especifica que esta cueva era precisamente llamada **EK' WAY NAL** *ek' way nal* "El Oscuro Lugar de la Transfiguración".

Resulta afortunado contar en el arte maya con casos de imágenes de pozos que muestran representaciones de diversos personajes en su interior. Por su ubicación estos protagonistas bien pueden ser calificados como “los del pozo” precisamente. Partiendo de esta idea, una revisión de algunas de las imágenes mencionadas, pertenecientes tanto al Clásico como al Posclásico, podría ayudarnos a comprender mejor lo que significaba ser un *aj naa[h]b'*.³

En su mayoría son divinidades las que se muestran en el interior de las cavidades. La mayor parte de las veces se trata de Chaahk. Así lo vemos en las páginas 29, 36, 38, 39 y 43 del código Dresden, así como en la página 73 del código Madrid⁴ y en el citado Plato 120 del álbum de Robicsek y Hales (Figura 4). Sin embargo, también pueden aparecer otros dioses. En las páginas 27 y 28 del código Dresden, dedicadas a las fiestas de Año Nuevo, encontramos ubicada en un cenote a la divinidad vinculada con el mes Wayeb. Dos dioses no identificados aparecen en la orilla de un pozo en la página 33 del mismo código. En la página 91 del código Madrid es el dios de la muerte quien se encuentra en un pozo. El llamado dios C se localiza de la misma manera en una de tales depresiones en la página 16 del código París. Y en la famosa lápida de Palenque vemos como Pakal, disfrazado del dios del maíz, se encuentra yaciendo también en un sitio de éstos. Por último, y a propósito de gobernantes, en el muro del fondo de uno de los cuartos de la Estructura 16 de Copán un marco esculpido en forma del glifo T769 rodeaba la escultura del fundador de una de las dinastías de esta ciudad indicando de esta manera su estancia en el interior de un pozo (ver ilustración en Baudez 2005). En la fachada de la Estructura 9N-82, también de Copán, un importante personaje es mostrado dentro de otro pozo a través del mismo recurso iconográfico (Figura 5).

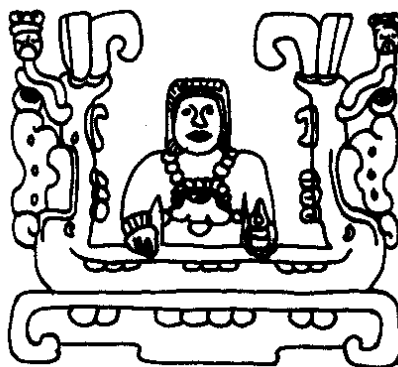


Figura 5: Detalle de la fachada de la Estructura 9N-82 de Copán (Dibujo de Andrea Stone)

El examen de las imágenes citadas deja ver claramente que los diversos personajes se localizaban en estas depresiones realizando determinadas actividades de carácter sagrado. Es de suponer que estas actividades eran repetidas por sus contrapartes humanas. El cumplimiento de estas tareas en esos sitios sagrados sería entonces lo que revestía de tanta importancia a los visitantes de los pozos *aj naa[h]b'*. El título de esta manera

³ Las ilustraciones de algunas de estas imágenes serán dadas más adelante.

⁴ Los dibujos de los códigos posclásicos pueden ser consultados en Lee 1985.

derivaría no solo de la ubicación física de estos personajes sino de las actividades rituales que realizaban éstos mismos en las cuevas. El *aj naa[h]b'* era, entonces, un realizador de actividades sagradas. Pero, ¿cuáles eran en particular esas funciones por las que “Los del pozo” adquirirían tanta relevancia? Las imágenes iconográficas serán, de nuevo, la principal fuente para responder a esta pregunta.



Figura 6: Detalle de la página 73 del códice Madrid (Dibujo de Dorie Reents-Budet).



Figura 7: Detalle de la Estela 1 de Bonampak (Foto de Michael Coe)

Por su contundencia, conviene iniciar por la imagen de la página 73 del códice Madrid (Figura 6). En ella observamos al dios de la lluvia Chaahk sentado en un pozo y sosteniendo un pincel y un cuenco con pintura. Destaca el hecho de que de la boca de la divinidad brote un pergamino con cifras, atributo propio de las divinidades escribas en la iconografía maya. Estos detalles indican claramente que una (o tal vez la principal) de las actividades realizadas en las cuevas por sus visitantes los *aj naa[h]b'* era la concerniente a la escritura y la pintura. Dorie Reents-Budet, Michael Coe y Justin Kerr (Reents-Budet 1994: 69; Coe and Kerr 1998) ya habían propuesto la posibilidad de que el título en cuestión se refiera a un escriba, a un pintor o a un artista. La Estela 1 de Bonampak especifica, por ejemplo, que el escultor que la creó era precisamente un *aj naa[h]b'* del gobernante de Yaxchilan (Figura 7). El personaje ubicado en el pozo esculpido en la fachada de la citada Estructura 9N-82 de Copán aparece sosteniendo un pincel y un cuenco para pintura precisamente (Reents-Budet 1994: 36) (Figura 5). Por todo ello no encontramos dificultad en afirmar que el título en cuestión hacía referencia a un personaje que, siendo un especialista ritual dedicado a la pintura, frecuentaba por alguna razón las cuevas y los pozos. El trabajo de estos artistas rituales era definitivamente sagrado según lo indica Diego de Landa (1986: 101-102).



Figura 8: Detalle de la página 23 del códice Madrid (Dibujo de Dorie Reents-Budet)

¿Cuál podía ser la relación entre los escribas y los pozos de las cuevas? Cabe recordar que la escritura en la cosmovisión de los antiguos mayas era considerada desde tiempos clásicos como un invento del dios Itzamnaah quien además era el primer sacerdote (Stuart 2001: 50). Itzamnaah es precisamente mostrado como pintor en la página 23 del códice Madrid (Figura 8). El texto de la estela del sitio clásico de

Xkalumkin califica a Itzamnaah no solo como "sacerdote" sino también como "escriba" (Stuart 2001: 50). Por ello se consideraba que una de las funciones sagradas de los sacerdotes era precisamente enseñar la escritura jeroglífica a los neófitos y realizar los cómputos calendáricos adivinatorios (Thompson 1997: 212). Consultar los pronósticos en un libro era lo que hacía el sacerdote principal durante la fiesta llamada *pocam* según Diego de Landa (1986: 92). Pero, de acuerdo con el obispo, para la buena realización de la fiesta mencionada era necesario primero untar las pastas de los libros con un pigmento disuelto en agua "*traída del monte donde no llegase mujer*" o "*traída de los cóncavos de los árboles o de las piedras del monte*" (Landa 1986: 46, 92). Eric Thompson (1975: xx-xxii) demostró que dicha agua virgen (para fines rituales) era en realidad obtenida en cenotes o cuevas. Esto, como bien lo ha observado Andrea Stone (2005: 139), indicaría que otra de las funciones de los sacerdotes escribas era precisamente la recolección de agua virgen en los pozos o cuevas para la posterior elaboración de la tinta para escribir.

Esta afirmación nos lleva a detenernos un poco en el estudio del proceso de recolección de agua virgen en las cuevas. El significado de la palabra *naa[h]b'* indica claramente que la fuente del líquido eran los cenotes, pozos o estanques dentro de las cavernas tal como hasta la fecha lo observamos en Chankom, Yucatán (Redfield and Villa Rojas 1934: 138-143). Sin embargo, los estanques no son la única fuente subterránea de agua virgen (Rissolo 2005: 358). En las cavernas de roca caliza el agua se filtra directamente de los techos. Al gotear, el preciado líquido va creando impresionantes formaciones rocosas verticales debido a la evaporación de la calcita que trae consigo el agua. Tales formaciones, que parecen estar sostenidas del techo, se llaman estalactitas y son uno de los varios tipos de espeleotemas que se suelen encontrar en cuevas. El agua que gotea de las estalactitas está libre de cualquier suciedad por lo que bien puede ser calificada como "virgen". En la lengua yucateca las estalactitas son llamadas *xix ha' tunich* (Barrera Vásquez 1995: 946), expresión que literalmente significa "piedra de agua limpia". También se designan en la misma lengua con las palabras *ch'ak xix* y *yach kak* (Martínez Hernández 1929: 924; Barrera Vásquez 1995: 961). Estas formaciones pueden darse también en el suelo en cuyo caso son llamadas estalagmitas. Frecuentemente estos dos tipos de espeleotemas se unen creando espectaculares columnas. En las creencias de los mayas actuales estas formaciones están por lo general relacionadas con el agua y la lluvia precisamente (Brady, Cobb, Garza, Espinosa and Burnett 2005: 222).

El agua pura que se desprende de las estalactitas puede ser recolectada si se colocan recipientes debajo de dichas formaciones. De dicha manera en particular habrían obtenido el líquido los antiguos sacerdotes escribas mayas. La presencia de vasos prehispánicos dispuestos de la manera indicada al interior de varias cuevas es clara evidencia de lo afirmado (Thompson 1975: xx; 1997: 230-231). Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la cueva de Balankanche, Yucatán. En una de las cámaras de esta caverna encontramos una columna de calcita acompañada de gran cantidad de estalactitas en el área del techo adyacente, todo lo cual causa la impresión de que se trata de un árbol. En el suelo, bajo "la copa" del "árbol", se conservan infinidad de vasijas prehispánicas que una vez más atestiguan acerca de la recolección de agua proveniente de las estalactitas (Andrews 1970).

Hay razones suficientes para creer que los espeleotemas eran objeto central de culto entre los antiguos escribas *aj naa[h]b'* por el agua que de ellas se desprendía. En general existen bastantes evidencias arqueológicas acerca del uso ritual del que eran objeto en la antigüedad estas formaciones rocosas (Pendergast 1970; Thompson 1975; Navarrete y Martínez 1977; McLeod and Puleston 1978; Rissolo 2005; Brady, Cobb, Garza, Espinosa and Burnett 2005; Peterson, McAnany and Cobb 2005; entre otros). Que existía una estrecha relación entre los espeleotemas y en particular los escribas es una afirmación que se desprende del texto jeroglífico grabado en la estalactita que corona la estructura 33 de Yaxchilan (Figura 9), texto que especifica lo siguiente:



Figura 9: Detalle de la estalactita que corona la Estructura 33 de Yaxchilan (Foto de Alejandro Sheseña)

K'AWIL? ya-na-b'a?-IL TUN-ni yi-ta-hi SAK-ba-la "Viejo Dios Jaguar"

k'awiil yaj na[h]b'il tuun yitaah sak bal "Viejo Dios Jaguar"

"K'awiil [es] el *aj naa[h]b'* de Tuun y compañero de Sak Bal el Viejo Dios Jaguar".⁵

⁵ Como lo han descubierto Alfonso Lacadena y Soren Wichmann (2004), los antiguos mayas pasaron a escribir **na-b'a** en lugar de **na-b'i** para expresar la pérdida de la vocal larga en la raíz de la palabra *naahb'* ocurrida en épocas tardías del Clásico. El "Viejo Dios Jaguar" es uno de los así llamados "Dioses Remeros" y ha sido denominado por los especialistas de esta manera debido al aspecto de anciano que presenta (Schele and Miller 1986: 52). Curioso resulta notar que en el texto de la estalactita este dios viejo es calificado con el término *bal*, palabra que en la lengua yucateca significa "abuelo" (Martínez Hernández 1929: 134).

Como vemos, la "firma" dejada en la estalactita por un personaje llamado precisamente *aj naa[h]b'* (vinculado a uno de los "Dioses Remeros") permite inferir que efectivamente los escribas sí se acercaban a las estalactitas con fines ceremoniales. Un ejemplo más de ello lo constituyen las diversas inscripciones pintadas en el interior de la cueva de Naj Tunich. Entre dichas inscripciones destaca en particular el Dibujo 52 pues, elaborado sobre una columna de calcita, informa precisamente acerca de la llegada de un *aj naa[h]b'* al área húmeda de esta caverna (Figura 10).

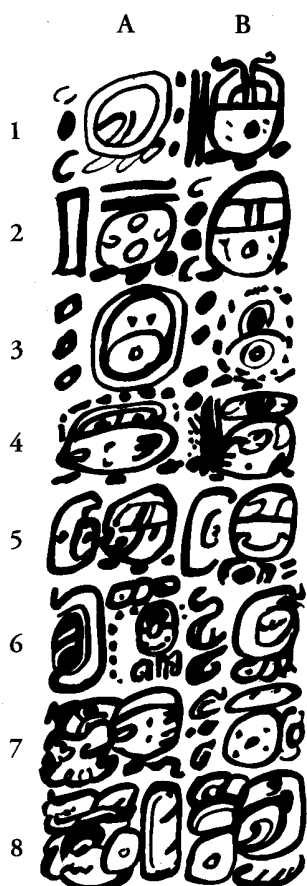


Figura 10: Dibujo 52 de Naj Tunich (Dibujo de Andrea Stone)



Figura 11: Detalle de la vasija número 16 del álbum de Michael Coe *Lords of the Underworld* (Dibujo de Andrea Stone)



Figura 12: Detalle de la vasija número 16 del álbum de Michael Coe *Lords of the Underworld* (Dibujo y adaptación de Karen Bassie)

Pero es la escena pintada sobre una de las vasijas del Clásico Tardío la que ilustra muy bien la relación entre los artistas y en concreto el agua de las estalactitas. Se trata de la vasija número 16 del álbum *Lords of the Underworld* de Michael Coe (1978) (Figura 11). La escena muestra a un escriba con sombrero que en una cueva se dispone a recibir del Dios N un cuenco para pintura (Stone 2005: 137-138). Exactamente arriba de la cabeza del escriba el creador de la escena agregó el conocido "racimo de uvas", elemento iconográfico distintivo de las rocas (Figura 12). Este elemento, como lo ha observado Karen Bassie, representa no solo gotas de agua cayendo del techo de una cueva sino incluso también representa una estalactita (Bassie 1991:109-111) (Figura 13). Si consideramos esta identificación entonces tendremos que el escriba con sombrero de la

vasija en cuestión se le representó a un lado del “racimo de uvas” para dar a entender que se encontraba en la cueva para recolectar el agua virgen proveniente de una estalactita. Esta práctica debió haber sido real entre los humanos. Una pintura de la cueva de Loltun que muestra una cabeza de perfil añadida por su parte trasera a la representación de una vasija evidencia de manera más que convincente la relación entre los artistas pintores y la recolección de agua de espeleotemas en las cuevas (Figura 14). Ésta y el resto de las pinturas en cuevas relacionadas con el tema evidenciarían además que el correspondiente ritual de recolección de agua al parecer habría sido ocasionalmente seguido por la subsiguiente elaboración, por parte de los escribas, de textos jeroglíficos o íconos en la superficie de los espeleotemas o en las paredes de las respectivas cuevas a manera de registro.

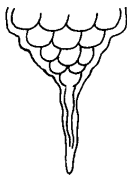


Figura 13: Elemento “racimo de uvas” característico de las representaciones mayas de piedras (Adaptación de Karen Bassie)



Figura 14: Una de las pinturas de la cueva de Loltun (Dibujo de Andrea Stone)



Figura 15: Una de las pinturas de la cueva de Loltun que representa a un mono (Dibujo de Andrea Stone)

Tenemos entonces que el especialista *aj naa[h]b* “El del pozo” era un sacerdote escriba o artista que acudía a los pozos de las cuevas con el fin de recolectar el agua virgen que se desprendía de las estalactitas para la elaboración de la pintura necesaria para el desarrollo de su oficio sagrado.

Todo parece indicar que estos procesos rituales estaban acompañados de la correspondiente invocación de las deidades que habitaban el mundo subterráneo. Contamos con infinidad de evidencias etnográficas acerca de que tales sitios geográficos están habitados por seres sobrenaturales. Para los zutuhiles el lago Atitlán y sus cuevas circundantes están asociados con el lugar de habitación de los ancestros, razón por la cual la expresión “volar a través del mar” se refiere metafóricamente a la práctica chamánica de viajar al mundo sobrenatural de los antepasados (Sachse and Christenson 2005: 18).⁶ Para los actuales zinacantecos los pozos son la residencia de Yahval Balamil, divinidad que tiene el poder de dominar a voluntad los rayos (Vogt 1981: 126-129). De la misma forma los tzeltales de Petalcingo, Chiapas, creen que en un pequeño lago de la localidad habita un chaman anciano capaz de controlar la lluvia, los truenos y la tierra (Méndez Pérez 2007: 85, 86). En la iconografía maya clásica el llamado “Dios N” es el habitante de las cuevas. Este mismo dios es, además, el patrón de los antiguos escribas precisamente (Reents-Budet 1994: 43). En general los artistas gozaban de la protección sobrenatural de varias divinidades especiales, entre las cuales se encontraban no solo el Dios N sino también los monos (Reents-Budet 1994: 45-46; Stuart 2001: 51). Los llamados “Dioses

⁶ Entre los aztecas tenemos las mismas concepciones ya que, de acuerdo a Diego Durán, Moctezuma I en una ocasión envió a sus chamanes a que cruzaran un lago con el fin de entrevistarse precisamente con los antepasados del emperador azteca (Durán 1995: 270-278).

Remeros" también eran considerados artistas (Reents-Budet 1997: 27). Pues bien, con estos dioses y patrones habrían estado haciendo contacto los escribas cada vez que visitaban los espeleotemas de los pozos y los lagos en las cuevas. En la cueva de Loltun, Yucatán, existe la pintura de un mono elaborado precisamente sobre la superficie de una de las columnas de calcita de la cámara 5 (Figura 15). En la citada escena pintada sobre la vasija número 16 del álbum de Michael Coe *Lords of the Underworld* (1978) (Figura 11) vemos cómo un escriba en una cueva húmeda hace contacto precisamente con un Dios N sentado sobre lo que Andrea Stone (2005: 137) identifica como un espeleotema. Y precisamente en una estalactita, la localizada en Yaxchilan, es donde asimismo encontramos la referencia glífica a un posible contacto establecido entre un escriba *aj naa[h]b'* y uno de los "Dioses Remeros" precisamente (Figura 9). Contactos de esta naturaleza hacen de los escribas verdaderos chamanes.

A propósito de la relación entre espeleotemas y divinidades, no está de más destacar la creencia de que estas formaciones son también por sí mismas encarnación de dioses (Brady, Cobb, Garza, Espinosa and Burnett 2005: 222). Esto es confirmado por un pequeño texto jeroglífico pintado precisamente sobre una estalagmita del tamaño de una persona ubicada en la cueva de Naj Tunich (Dibujo 90) (Figura 16). El texto, posiblemente abreviado, dice:



Figura 16: Dibujo 90 de Naj Tunich (Dibujo de Andrea Stone)

[U] chi-IL K'UH
 [u] chil k'uh
 "La boca de Dios"

Esta inscripción puede entenderse si consideramos que, de acuerdo a fuentes del siglo XVIII, la palabra *chi* "boca" era uno de los términos con los que se designaba en la región quiché a los íconos de piedra sagrados (Tedlock 1983: 355). Una estalagmita de forma humana ubicada en la cueva E de Río Frío (Belice) presenta depresiones en el área de su "estomago" y un agujero en su "cabeza" que contenía carbón de leña (Pendergast 1970: Pl. 3). En la región de Utatlán se conservan todavía ciertas esculturas al aire libre que presentan un agujero por donde los quichés las alimentan con aguardiente, pollo y sangre (Tedlock 1983: 355). Estos datos nos permiten reconocer que los espeleotemas eran efectivamente considerados como dioses. Y por ello éstos mismos eran objeto de cierto tratamiento en el marco de rituales especiales. Como ya se dijo, hay evidencias de manipulación diversa con estalactitas (Pendergast 1970; Thompson 1975; Navarrete y Martínez 1977; McLeod and Puleston 1978). Las estalactitas, por ejemplo, eran cortadas para ser usadas en diversas actividades rituales (Brady, Cobb, Garza, Espinosa and Burnett 2005: 222). Entre esos fines se encontraba la construcción de altares dentro de

las propias cuevas (Rissolo 2005: 358). En ocasiones las estalactitas también se cortaban para ser transportadas a las ciudades (Peterson, McAnany y Cobb 2005), tal como lo observamos en el caso de la mencionada estalactita de la Estructura 33 de Yaxchilan (Figura 9). Y también podían ser decoradas. En este caso, al acercarse y pintar sobre la superficie de estas formaciones rocosas los escribas *aj naa[h]b'* en realidad habrían estado estableciendo contacto directo con diversas divinidades de tremenda importancia.

La presencia de los escribas *aj naa[h]b'* en los pozos y lagos de las cuevas al parecer no solo se debía a la necesidad de recolectar agua para la tinta. Existen elementos para creer que se perseguían otros objetivos rituales. Dorie Reents-Budet (1994: 47-50) ha observado que los escribas en la antigüedad eran calificados con el término *its'at*, palabra que en la lengua yucateca, significa no solo "oficial de pintar" y "artista" sino también "sabio" e "ingenioso" (Martínez Hernández 1929: 461). Ello nos permite afirmar que en la antigüedad los escribas en general eran tomados por personas poseedoras de grandes habilidades y sabiduría. No es por ello gratuito que los escribas hayan sido comparados con los mismos dioses de la creación ("Los Remeros" e Itzamnaah) al compartir con ellos el título *its'at* (Reents-Budet 1994: 49). Tal percepción sigue en la actualidad de alguna manera perdurando ya que los tzeltales de Cancuc, Chiapas, asocian a la escritura con el poder político (Pitarch 1996: 154). Que los mayas del Clásico tenían por cierto que los escribas eran gente con dones especiales y sabiduría lo indica una vez más la siguiente frase, pintada sobre una vasija procedente de los alrededores de Tikal, que acerca de su creador dice: *u na' u ts'ib'*, es decir, "[es] su conocimiento, [es] su escritura-pintura" (Reents-Budet 1997: 27). Y estos conocimientos y habilidades habrían sido reafirmados por los escribas a través de determinados ritos realizados en cuevas precisamente, según lo ha propuesto recientemente Andrea Stone (2005: 136, 139). Exploremos esta idea.

Al respecto resulta importante conocer los siguientes testimonios etnográficos. Frauke Sachse y Allen J. Christenson indican que el término "mar" en el vocabulario chamánico de Santiago Atitlán funciona como una especie de metáfora para el elemento agua como vía espiritual. Ello se debe a que el agua, según las concepciones indígenas, proporciona en concreto habilidades sobrenaturales (Sachse and Christenson 2005: 18-20). En Momostenango el conocer es una de esas habilidades y la adquiere la persona elegida al introducirse en el agua (Tedlock 2002: 46). Estas creencias se hacen aún más evidentes al llegar uno de los momentos más delicados para algunas personas en Momostenango: la iniciación mística. Según Barbara Tedlock, en Momostenango requisito indispensable para iniciar a una persona es que ésta haya previamente soñado que camina sobre las aguas del lago Atitlán (Tedlock 2002: 46). Sin embargo, los sueños iniciáticos incluyen además la visita a una montaña (Tedlock 2002: 46). Acerca de esto último, hay suficientes evidencias etnográficas provenientes de otros sitios del área maya que indican que la iniciación mística suele ocurrir no simplemente en montañas sino concretamente en cuevas.⁷ Por ejemplo, entre los actuales ch'oles de Tila, Chiapas, se cuenta lo siguiente acerca de un "brujo" local llamado Don Polo:

Este sí es hechicero porque esta persona sí sabe, de verdad, no de mentira, estos son los que han pasado bajo la cueva, bajo la tierra, ellos han visto que cosa hay dentro de la cueva [...]

(Manca 1995: 229)

⁷ Al respecto ver nuestro trabajo *Pinturas mayas en cuevas* (Sheseña 2003, 2006).

Una evidencia más de que las cuevas y sus estanques interiores son efectivamente fundamentales para iniciarse y adquirir las habilidades sobrenaturales a las que se refieren los datos etnográficos citados la podemos encontrar en uno de los pasajes del Popol Vuh. Nos referimos en concreto al momento cuando los gemelos divinos mueren y resucitan en las aguas del Xibalba subterráneo (Recinos 1978: 91). Consideramos este episodio pues nos unimos a Mercedes de La Garza quien considera que la iniciación es antes que nada un proceso por el cual el neófito debe morir en su vida profana para renacer en una nueva vida religiosa (De la Garza 1990: 203). Esta nueva vida religiosa trae consigo nuevas habilidades. Por ello estos testimonios de iniciación chamánica bien pueden venir a confirmar la propuesta de Stone (2005) acerca de que la sabiduría y habilidades de los escribas eran reafirmadas en cuevas a través de ritos especiales. Nosotros agregaríamos que estos ritos, y otros más de naturaleza iniciática, eran ejecutados por los escribas *aj naa[h]b'* específicamente en los pozos interiores de las cuevas y ante los espeleotemas.

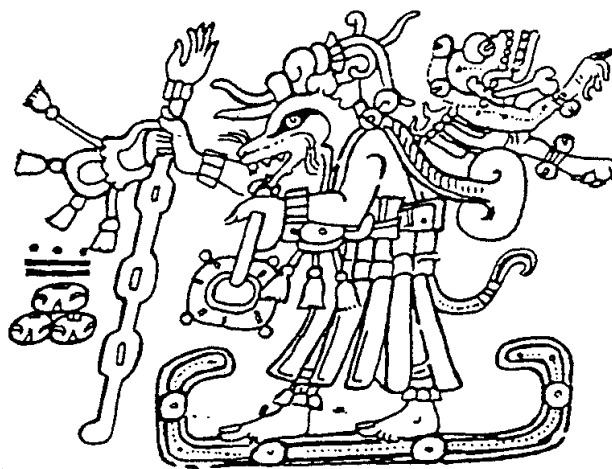


Figura 17: Detalle de la página 28 del código Dresden (Dibujo de Villacorta y Villacorta)

Uno más de los ritos que habrían desarrollado los escribas *aj naa[h]b'* en las cuevas lo podemos encontrar en las imágenes de la página 28 del código Dresden. Es sabido que una de las funciones del citado Dios N, patrón de los artistas, era desarrollar las actividades del mes Wayeb, último mes del año (Thompson 1997: 336-340; Taube 1992: 92-99). Pues bien, en las páginas mencionadas del código vemos cómo esta divinidad, disfrazada de zarigüeya, se encuentra cumpliendo con dicha responsabilidad en el interior de un cenote precisamente (Figura 17). En la entrada de la cueva de Jolja (Chiapas) vemos pintado sobre un yacimiento de calcita al glifo del mes Wayeb precisamente (Figura 20). Resalta una evidente relación entre los pozos y los ritos de fines de periodo. De la misma manera es de destacar cómo en la ya mencionada imagen de la página 73 del código Madrid (Figura 6) aparece una fecha de fin de periodo acompañando a un dios de la lluvia que aparece en funciones de pintor también dentro de un cenote (Bassie 1991: 91). Esto nos habla de la participación de los escribas en los importantes rituales de fin de periodo. El texto del Dintel 1 de Kuna Lacanja lo confirma al mencionar explícitamente a un *aj naa[h]b'* relacionado tanto con un ritual de fin de k'atun como con un pozo llamado *ek' way nal* "el oscuro lugar de la transfiguración" (Figura 18). Hay más evidencias de la participación de nuestros escribas en estos ritos. En la citada estalactita de Yaxchilan la "firma" grabada del artista se muestra exactamente al lado de una escena de

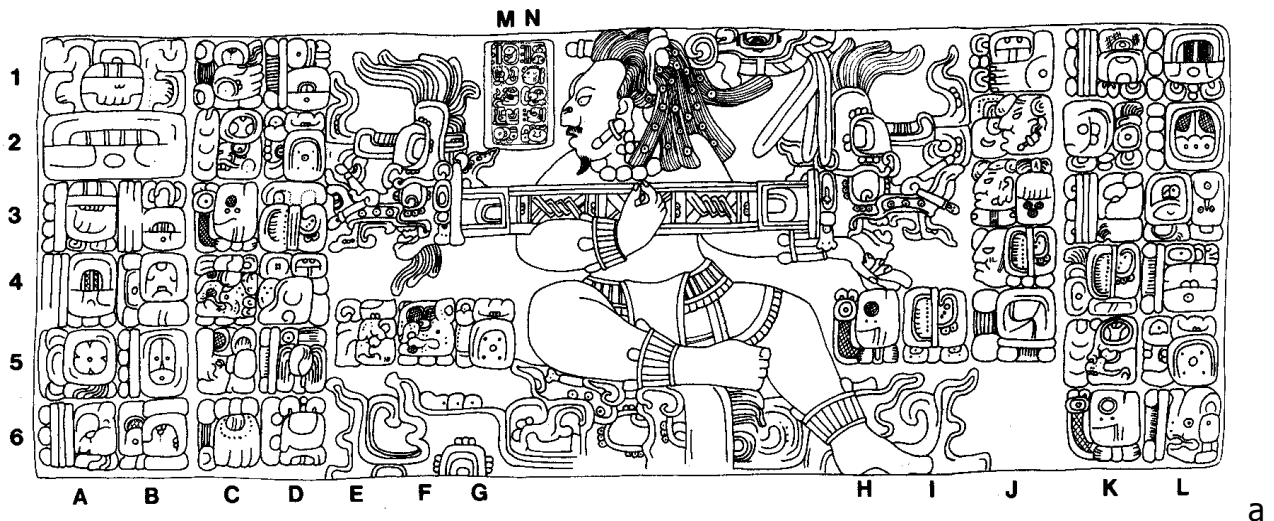


Figura 18: Dintel 1 de Kuna Lacanja (Dibujo de David Stuart)

utosangrado (Figura 9). Recuérdese que este particular ritual de sacrificio formaba parte de la actividades que se practicaban al término de los periodos, principalmente al final de los k'atunes (Schele and Miller 1986: 182). Curioso resulta el hecho de que esta misma inscripción haga referencia a uno de los Dioses Remeros, el así llamado "Viejo Dios Jaguar", pues estas divinidades, asociadas con los escribas, aparecen con frecuencia también relacionadas con los fines de periodo y con los rituales de autosangrado precisamente (Schele and Miller 1986: 52).



Figura 19: Imagen grabada sobre un cráneo de jabalí procedente de Copan (Dibujo de Barbara Fash)

Como se ve, la realización de estas ceremonias de fin de periodo no estaba separada de los ritos que en torno a los espeleotemas realizaban los *aj naa[h]b'*. En la escena grabada sobre un cráneo de jabalí procedente de Copán vemos a dos importantes personajes ubicados en torno a una estalactita dentro de una cueva mientras que en el texto glífico adjunto se narra acerca de un fin de periodo (Bassie 1991: 111) (Figura 19). Pero son las pinturas de Naj Tunich (además de la estalactita de Yaxchilan) las que en especial subrayan la específica relación entre los espeleotemas, los fines de periodo y los escribas *aj naa[h]b'*. Nos referimos en concreto al Dibujo 52 de esta cueva. La obra contiene una inscripción que, elaborada sobre una columna de calcita precisamente, narra con exactitud

cómo en el marco de un fin de periodo llegó a esta cueva un escriba *aj naa[h]b'* (Figura 10). En la cueva de Loltun, por último, también podemos encontrar confirmación a lo dicho. En una de las columnas de calcita de la cámara número 5 de este sitio se encuentra pintada la fecha 8 Muluc arriba de la imagen de un mono (Figura 21). Como lo ha señalado Andrea Stone, la posición 8 Muluc puede bien corresponder a una fecha de año nuevo mientras que el mono a su vez estaría haciendo referencia a los ritos cómicos estudiados por Karl Taube (1989) que se realizaban durante los fines de periodo (Stone 1995: 59-60). A la luz de lo expuesto a lo largo del presente artículo nosotros podemos decir que la presencia de este mono en la columna de calcita se debe a que estos animales, siendo patronos de escribas (Reents-Budet 1994: 45-46), eran finalmente los protectores de los *aj naa[h]b'* que crearon estas pinturas de Loltun.



Figura 20: Grupo de pinturas número 1 de la cueva de Jolja, Chiapas (Foto de Alejandro Sheseña)

El motivo de la presencia de los escribas en los rituales de fin de periodo con seguridad se debía a su capacidad de adivinar el futuro. Que los escribas *aj naa[h]b'* también realizaban actos de adivinación relacionados con lagos, pozos y cuevas lo sugiere la creencia en Momostenango de que las personas que sueñan que caminan por las aguas del lago Atitlán pueden pronosticar el futuro (Tedlock 2002: 46). Además, como lo ha notado Karen Bassie, es fundamental el hecho de que el lago con el que sueñan los chamanes adivinos de esta comunidad antes de iniciar su carrera se parezca a un espejo (Bassie 2007: 8). Como se sabe, los espejos en la antigüedad eran considerados como instrumentos para la adivinación (Taube 1992: 33-34). Pero es en el texto glífico del Dibujo 70 de Naj Tunich (posiciones B1-B5) (Figura 22) donde podríamos encontrar mayor evidencia del periodo Clásico acerca de la capacidades de los *aj naa[h]b'* para adivinar. La inscripción, en mucho parecida a la de la estalactita de Yaxchilan, detalla lo siguiente:



Figura 21: Una de las pinturas de la cueva de Loltun (Dibujo de Andrea Stone)

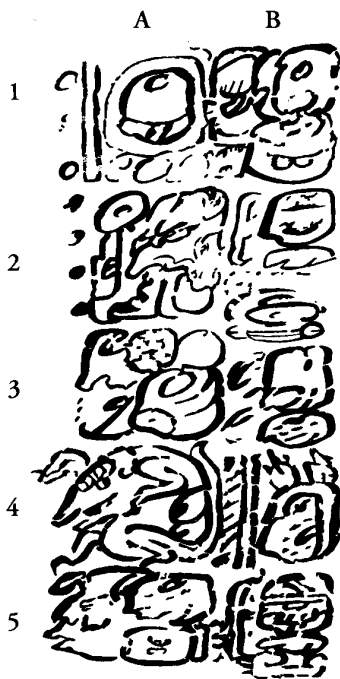


Figura 22: Dibujo 70 de la cueva de Naj Tunich (Dibujo de Andrea Stone)

**IL-li-a-AJ NA-CHAN to-lo-ko ya-na-b'a AJ-TOK'-TUN-[ni]
U-CHAN-na-?**

ilaj na chan tolok yaj naa[h]b' aj tok' tuun u chan ...

"Fue vista la serpiente Na Chan (por) Tolok (quien es) el *aj naa[h]b'* de Aj Tok' Tuun U Chan ..."⁸

Como vemos, según la inscripción el evento central ejecutado por el *aj naa[h]b'* en esa ocasión fue haber visto a la criatura Na Chan. Ésta era una serpiente que aparecía como visión ante los humanos en ritos de autosagrado (Schele 1989; Schele y Freidel 1999: 542). Lo interesante resulta cuando traemos a colación al análisis la creencia ixil registrada por J. S. Lincoln acerca de que

la persona que sueña que se encuentra con una serpiente en el lago Atitlán queda capacitada para adivinar (Lincoln 1942: 121). Si a este dato agregamos el hecho de que en la lengua quiché con la palabra *il* se designa no solo a la acción de "ver" sino también de "adivinar" (Edmonson 1965: 46) entonces obtendremos una nueva interpretación de la información proporcionada por el texto de nuestro Dibujo 70 de Naj Tunich: la "visión" de la serpiente Na Chan debió en aquella ocasión haberle proporcionado al *aj naa[h]b'* Tolok el poder de adivinar. Si esta interpretación es correcta, entonces estaríamos ante evidencia directa de que los escribas clásicos *aj naa[h]b'* realmente eran considerados como adivinos. Por ello eran invitados a participar en los ritos adivinatorios de fin de periodo. Diego de Landa explícitamente especifica que los sacerdotes-escribas durante la fiesta *pocam* abrían sus libros para precisamente realizar pronósticos para el año nuevo en curso (Landa 1986: 92). No se olvide que las pastas de estos libros eran untados con cardenillo diluido con agua virgen (Landa 1986: 92)⁹ que debía ser obtenida de cuevas lejanas precisamente (Thompson 1975: xx-xxii). Tal exigencia ritual obligaba a los escribas a estar en contacto constante y directo con el agua virgen de las cuevas, elemento dador de poder sobrenatural, originando a su vez la creencia acerca de los *aj naa[h]b'* como poseedores del don de la adivinación y como únicos responsables de los rituales de fin de periodo en cuevas.¹⁰



Figura 23: Detalle de la página 39 del códice Dresden

⁸ Para una discusión acerca del glifo **IL-li-a-AJ** ver MacLeod 2004. Sobre el asunto de los glifos **na-b'i** y **na-b'a** ver nota 5.

⁹ Interesante es el hecho de que en Momostenango los citados ritos de iniciación de sacerdotes requieren de agua virgen obtenida de algún manantial (Tedlock 2002: 57).

¹⁰ Para un estudio más detallado de la adivinación entre los mayas ver Bassie 2007.

La realización de ofrendas sería otra de las actividades desarrolladas por los escribas en los pozos según lo que sugieren las fuentes. En la página 39 del códice Dresden vemos al dios de la lluvia sentado en un cenote ofrendando tamales (Figura 23). Esto es del todo coherente si consideramos que todos los servicios solicitados a los dioses en los rituales en cuevas anteriormente descritos requerían de la reciprocidad por parte de los hombres. En Telachaquillo Yucatán, se celebran rituales de petición de lluvia arrojando ofrendas a un cenote (Redfield and Villa Rojas 1934: 138-143). En la inscripción del llamado Grupo de Pinturas número 6 de la cueva de Jolja se especifica que dos personas llegaron a esta caverna con comida (Sheseña 2007). El descubrimiento, en la entrada de esta cueva, de un metate y de restos de caracoles (Bassie y Brizuela Casimir 2003) confirma la información proporcionada por la inscripción acerca del alimento. La cueva de Jolja presenta al final de su único túnel una preciosa columna de calcita.

Por último, la ya mencionada imagen de la página 73 del códice Madrid nos obliga a explorar una posible función más de los escribas *aj naa[h]b'*. Como vimos, en esta página aparece el dios Chaahk, dios de la lluvia, sentado en un cenote (Figura 6). Lo más interesante es que el citado dios es mostrado aquí como un sacerdote escriba. La imagen nos da a entender que esta divinidad, cuya responsabilidad principal era enviar la lluvia a los seres humanos, también podía realizar las funciones de un sacerdote escriba pronosticador.¹¹ ¿Es posible que de manera inversa los antiguos escribas humanos en algún momento adoptaran las responsabilidades del dios de la lluvia? El hecho de que los *aj naa[h]b'* estuvieran en constante contacto con el agua virgen de las cuevas proporciona un elemento a favor de una posible respuesta afirmativa a la pregunta. En la comunidad de Chankom, Yucatán, la ceremonia llamada *ch'achac* incluye la visita por parte de los hombres del pueblo a un cenote distante y de difícil acceso con el objeto específico de recolectar agua virgen para la correcta realización de los rituales de petición de lluvia (Redfield and Villa Rojas 1934: 138-143). Recuérdese que las cuevas hasta la fecha son consideradas por los actuales mayas como la fuente de la lluvia (Vogt and Stuart 2005: 164-180). Los antiguos escribas *aj naa[h]b'* bien podrían también haber hecho llover al visitar estos sitios subterráneos. En Guazacapán, Guatemala, el chaman Sebastián Hernández, quien es capaz de "volar a través del mar", es considerado también un poderoso "hacedor de lluvia" (Sachse and Christenson 2005: 18, 19). En las lenguas acateca y kanjobal nuestro término *nab* significa precisamente "lluvia" (Kaufman 1976: 77, 80), por lo que, en vista de las evidencias etnográficas e iconográficas, no resultaría incoherente si tradujéramos el título *aj naa[h]b'* no sólo como "El del pozo", sino también como "El de la lluvia" con todas sus implicaciones.

Y bien, creemos que es posible llegar ya a ciertas conclusiones. Hemos analizado buena parte de las imágenes que muestran a personajes en el interior de pozos. Algunas otras no pudieron ser tratadas debido a lo escueto de la información que proporcionan con respecto al asunto que nos atañe. Sin embargo, los casos analizados son suficientes para acercarnos al desentrañamiento del significado del título *aj naa[h]b'*. Podemos concluir que este título, cuya traducción más exacta sería "El del pozo", correspondía a una clase específica de sacerdotes o especialistas rituales que, debido a sus periódicas visitas a los pozos o estanques del interior de las cuevas y ante sus espeleotemas, contaban con un espectro amplio de funciones que incluía el oficio de la escritura, la recolección de agua virgen con diversos fines, el contacto chamánico con las divinidades del Inframundo, la

¹¹ Más datos sobre Chaahk como divinidad de la adivinación y las cuevas en Sheseña 2003, 2006.

iniciación mística, la realización de los rituales de fin de periodo, la adivinación, la presentación de ofrendas a los dioses y posiblemente la invocación de lluvia. Esta claro por lo tanto que un especialista de tan amplias capacidades haya sido tan valorado en una sociedad sumamente religiosa como la de los mayas de la antigüedad.

Obras citadas

Andrews, E. Wyllis, IV

1970 *Balankanche, Throne of the Jaguar Priest*. Middle American Research Series, Pub. 32. Tulane University. New Orleans.

Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. de Aulie

1978 *Diccionario ch'ol*. Vocabularios Indígenas 21. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Barrera Vásquez, Alfredo (Director)

1995 *Diccionario Maya*. Editorial Porrúa. México.

Bassie, Karen

1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. University of Oklahoma Press. Norman.

2007 *Chapter 5. Water, Wind and Divination*. Manuscrito inédito.

Bassie, Karen y Andrés y Andrés Brizuela Casimir

2003 *Informe INAH del Proyecto arqueológico cueva Jolja', Chiapas*. Manuscrito inédito.

Baudez, Claude-Francois

2005 En las fauces del monstruo. *Arqueología Mexicana* Vol. XII, Núm. 71. pp. 58-67.

Beddows, Patricia, Paul Blanchon, Elva Escobar y Olmo Torres-Talamante

2007 Los cenotes de la península de Yucatán. *Arqueología Mexicana* Vol. XIV Núm. 83. pp. 32-35.

Brady, James

1989 *An investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Archaeology. University of California. Los Angeles.

Brady, James, Allan B. Cobb, Sergio Garza, Cesar Espinosa and Robert Burnett

2005 An analysis of Ancient Maya Stalactite Breakage at Balam Na Cave, Guatemala. *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in the Cave Context*. Edited by Keith M. Prufer and James E. Brady. University Press of Colorado. pp. 213-224.

Coe, Michael D.

1978 *Lords of the Underworld*. Princenton University Press. Princenton.

Coe, Michael D. and Justin Kerr

1998 *The Art of the Maya Scribe*. Abrams. New York.

De la Garza, Mercedes

1990 *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Durán, Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Edmonson, Munro S.

1965 *Quiche-English Dictionary*. Middle American Research Institute, Publication 30. Tulane University. New Orleans.

Hurley Vda. de Delgaty y Agustín Ruiz Sánchez

1978 *Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*. Vocabularios Indígenas 22. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Kaufman, Terrence

1964 Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos. *Desarrollo cultural de los mayas*. Evon Z. Vogt y Alberto Ruz, eds. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1976 *Proyecto de alfabetos y ortografías para escribir las lenguas mayances*. Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. Guatemala.

Keller, Kathryn C. y Plácido Luciano G.

1997 *Diccionario chontal de Tabasco*. Vocabularios Indígenas 36. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Lacadena, Alfonso and Soren Wichmann

2004 On the Representation of the Glotal Stop in Maya Writing. *The Linguistics of Maya Writing*. Soren Wichmann, ed. The University of Utah Press. Salt Lake City. pp. 103-162.

Landa, Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México.

Laughlin, Roberto

1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Smithsonian Contributions to Anthropology No. 19. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Lee, Thomas (editor)

1985 *Los códices mayas*. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

Lincoln J. S.

1942 *The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala*. Carnegie Institute of Washington, Publication 528, Contribution 38. Washington.

MacLeod, Barbara

2004 A world in a Grain of Sand. *The Linguistics of Maya Writing*. Soren Wichmann, ed. The University of Utah Press. Salt Lake City. pp. 291-325.

MacLeod, Barbara and Denis Puleston

1978 Pathways into Darkness: The Search for the Road to Xibalba. *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Vol. 4. Merle Greene Robertson and Donan Call Jeffers. Pre-Columbian Research Center. Palenque. pp. 71-77.

Manca, María Cristina

1995 De las cuevas hasta el cielo pasando a través de los colores de las enfermedades. *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas* V. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

Martínez Hernández, Juan (Editor)

1929 *Diccionario de Motul Maya-Español atribuido a Antonio de Ciudad Real y Arte de la Lengua maya por Fray Juan Coronel*. Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca. Mérida.

Méndez Pérez, Marceal

2007 *Capítulo III. La naturaleza prehispánica de San Francisco de Asís*. Manuscrito inédito.

Navarrete, Carlos y Eduardo Martínez

1977 *Exploraciones arqueológicas en la cueva de Los Andasolos, Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

Nash, Jun

1992 *Bajo la mirada de los antepasados*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista. México.

Pendergast, David M.

1964 Excavaciones en la cueva de Eduardo Quiróz, Distrito Cayo, Honduras Británicas. *Estudios de Cultura Maya*, No. IV. Universidad Nacional Autónoma de México. México. pp. 119-139.

1970 A. H. Anderson's Excavations at Rio Frio Cave E, British Honduras (Belice). *Art and Archaeology Occasional Paper* 20. Royal Ontario Museum, Toronto.

Peterson, Polly A., Patricia A. McAnany y Allan Cobb

2005 De-fanging the Earth Monster: Speleothem Transport to Surface Sites in the Sibun Valley. *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in the Cave Context*. Edited by Keith M. Prufer and James E. Brady. University Press of Colorado. pp. 225-248.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Recinos, Adrián (Editor)

1978 *Popol-Vuh. Las antiguas historias del quiché*. Editorial Educa. San José.

Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas

1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Phoenix Books. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Reents-Budet, Dorie

1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Duke University Press. Durham and London.

1997 Cerámica maya. *Arqueología Mexicana* Vol. V Núm. 28. pp. 20-29.

Rissolo, Dominique

2005 Beneath the Yalahau: Emerging Patterns of Ancient Maya Ritual Cave Use from Northern Quintana Roo, Mexico. *In the Maw of the Earth Monster*. Edited by James E. Brady and Keith M. Prufer. University of Texas Press. Austin. pp. 342-372.

Robicsek, Frances and Donald M. Hales

1981 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. University of Virginia Art Museum. Charlottesville

Sachse, Frauke and Allen J. Christenson

2005 Tulan and the Other Side of the Sea: Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland Sources. *Mesoweb*:
www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf

Schele, Linda

1989 A Brief Note on the Name of a Vision Serpent. *The Maya Vase Book*, Vol. 1. Justin Kerr, ed. Kerr Associates. New York. pp. 146-148.

Schele, Linda and Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth: Kimbell Art Museum.

Schele, Linda y David Freidel

1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Sheseña, Alejandro

2003 *Peshernie rospisi drevnij maya*. Universidad Estatal de Voronezh. Voronezh, Rusia (en ruso)

2006 *Pinturas mayas en cuevas*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.

2007 Los textos jeroglíficos mayas de la cueva de Jolja, Chiapas. *Mesoweb*:
www.mesoweb.com/es/articulos/jolja/Jolja.pdf

Slocum, Marianna C., Florencia L. Gerdel y Manuel Cruz Aguilar

1999 *Diccionario tzeltal de Bachajon, Chiapas*. Vocabularios Indígenas 40. Instituto Lingüístico de Verano. México.

Stone, Andrea

1995 *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*. University of the Texas Press. Austin.

2005 Scribes and Caves in the Maya Lowlands. *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in the Cave Context*. Edited by Keith M. Prufer and James E. Brady. University Press of Colorado. pp. 135-147.

Stuart, David

2001 Lectura y escritura en la corte maya. *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII Núm. 48. pp. 48-53.

Stuart, David and Stephen Houston.

1994 Classic Maya Place Names. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 33. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.

Taube, Karl

1989 Ritual Humor in Classic Maya Religion. *Word and Imagen in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and representation*. William Hanks and Don Rice, eds. University of Utah Press. Salt Lake City. pp. 351-382.

1992 The Major Gods of Yucatan. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, 32. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.

Tedlock, Barbara

1983 El C'oxol: Un símbolo de la resistencia quiche a la conquista espiritual. *Nuevas perspectivas sobre el Popol-Vuh*. Editorial Piedra Santa. Guatemala.

2002 *El tiempo y los mayas del altiplano*. Fundación Yax Te'. Guatemala.

Thompson, J. Eric S.

1975 Introduction to *The Hill-Caves of Yucatán* by Henry C. Mercer, pp. vii-xliv. University of Oklahoma Press, Norman.

1997 *Historia y religión de los mayas*. Ed. Siglo XXI. México.

Vogt, Evon Z.

1981 Some aspects of the Sacred Geography of Highland Chiapas. *Mesoamerican Sites and World Views*. Edited by Elizabeth P. Benson. Dumbarton Oaks. Washington. pp. 119-142.

Vogt, Evon Z. and David Stuart

2005 Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Mayas. *In the Maw of the Earth Monster*. Edited by James E. Brady and Keith M. Prufer. University of Texas Press. Austin. pp. 155-185.