

LAS MUJERES MAYAS
DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA:
IDENTIDAD Y PRÁCTICAS
CULTURALES

Héctor Hernández Álvarez



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN

LAS MUJERES MAYAS
DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA:
IDENTIDAD Y PRÁCTICAS
CULTURALES

Febrero, 2025

LAS MUJERES MAYAS DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA: IDENTIDAD Y PRÁCTICAS CULTURALES

Edición: **Luis Adrián Maza Trujillo**

Diseño editorial de colección y forros: **Bernardo O. R. De León**

Formación: **María Beatriz Arévalo Dorry**

ISBN UNACH: **978-607-561-285-0**

ISBN UADY: **978-607-8741-64-9**

D.R. © 2025 Universidad Autónoma de Chiapas

Boulevard Belisario Domínguez km 1081, sin número, Terán, C. P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana con número de registro de
afiliación: 3932.

D.R. © 2025 Universidad Autónoma de Yucatán

Bajo el sello de la Casa Editorial UADY, Calle 60 núm. 491 A por 57, Centro, C.P. 97000, Mérida,
Yucatán, México. Tel. +52 (999) 923 9769
casa.editorial@correo.uady.mx
www.uady.mx/casa-editorial

Ambas Instituciones forman parte la Red Nacional de Editoriales Universitarias y Académicas de México, Alttexto y de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y El Caribe, EULAC.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación; la información y análisis contenidos en esta publicación son estrictamente responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los textos aquí publicados, siempre y cuando se haga sin fines comerciales y se cite la fuente completa. Las imágenes de portada, la composición de interiores y el diseño de cubierta son propiedad de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Esta publicación fue evaluada por pares académicos, mediante un proceso a doble ciego.

Hecho en México

Made in Mexico

CONTENIDO

9 INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1.

17 LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO Y LOS ESTUDIOS
SOBRE LAS MUJERES EN EL ÁREA MAYA

CAPÍTULO 2.

37 DIVERSAS INVESTIGACIONES SOBRE LAS MUJERES
MAYAS DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

CAPÍTULO 3.

53 ACTIVIDADES DOMÉSTICAS Y VIDA COTIDIANA
DE LAS MUJERES DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA





83	CAPÍTULO 4. LA RELACIÓN MATERNO-INFANTIL EN MESOAMÉRICA Y ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS
109	CAPÍTULO 5. LAS MUJERES Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA SEXUALIDAD EN EL ÁREA MAYA
133	CAPÍTULO 6. LA IDENTIDAD Y LAS PRÁCTICAS CULTURALES FEMENINAS PREVIO A LA INVASIÓN ESPAÑOLA
157	CONSIDERACIONES FINALES
167	REFERENCIAS



INTRODUCCIÓN

La arqueología, disciplina científica encargada del pasado, tiene la compleja tarea y la magna responsabilidad de investigar las manifestaciones culturales del ser humano a través del estudio de sus vestigios materiales. El análisis científico de la cultura material ha permitido a los seres humanos del presente disfrutar de descubrimientos fantásticos sobre sociedades desaparecidas con los cuales se ha maravillado a propios y extraños. Sin embargo, lejos de buscar convertir nuestras experiencias arqueológicas en relatos de ficción, gracias al misticismo de la antigüedad, debemos estar conscientes de que nuestra obligación es indagar acerca de las experiencias de los seres humanos en el pasado, valiéndonos de las herramientas a nuestro alcance y apoyándonos en los sólidos cimientos de las experiencias previas. Dedicarnos a estudiar nuestras raíces nos otorga la responsabilidad de ser depositarios de los mensajes dejados por nuestros antecesores.

Además, tenemos la encomienda de interpretarlos y difundir los resultados a nuestros semejantes contemporáneos.

En este sentido, la investigación que se presenta a continuación plantea como objetivo principal presentar diversas evidencias e interpretaciones sobre el importante papel que desempeñaron las mujeres en el pasado. En particular, busca abordar las prácticas culturales y la identidad que caracterizó a las mujeres mayas de la época prehispánica. Partiendo de las aportaciones de la teoría feminista a las ciencias sociales, sobre todo a la antropología y a la arqueología, inquiero entender sus alcances y limitaciones con respecto a una diversidad de evidencias materiales, iconográficas y documentales legados por la cultura maya del período Clásico.

La cultura maya de la época prehispánica es conocida por la gran cantidad de vestigios arqueológicos heredados al presente y por su extraordinaria calidad. La abundancia de estos restos materiales ha generado un interés en los estudiosos por desentrañar sus misterios. Por lo que respecta a la presente investigación, decidí tomar como punto de partida la categoría de género como un principio organizativo y diferenciador de la sociedad y como medio por el cual se manifiestan ciertas prácticas socioculturales. Para mí, esta diferenciación de género se constituye como un principio fundamental en la estructura de las relaciones humanas, el cual se expresa en la eterna dicotomía entre lo masculino y lo femenino. En este sentido, el género se constituye como una categoría organizativa dentro de las comunidades y estructura la forma en la cual se llevan a cabo las actividades diarias.

Cada sociedad está conformada como una entidad dinámica con múltiples procesos de organización, relaciones y actividades. En el desarrollo de

estos procesos los individuos emplean distintos artefactos u objetos que con el tiempo formarán parte del llamado registro arqueológico. Los arqueólogos, por lo tanto, observan una relación causal entre el material recuperado de los contextos arqueológicos y la sociedad que los originó. Entonces, debe existir coherencia entre nuestras observaciones de los restos arqueológicos y las interpretaciones que hacemos acerca del pasado, sobre todo formulando las preguntas correctas.

En este estudio ni se pretende caracterizar la totalidad de las experiencias de las mujeres mayas del pasado, sino proponer una ruta por la cual transitar para entender las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres del pasado. En este sentido, la llamada arqueología de género ha mostrado interés por la relación entre hombres y mujeres, como dinámica fundamental de la sociedad, buscando entender de qué manera se expresan simbólicamente dichas relaciones en los objetos materiales. Actualmente, el género se reconoce como una parte natural y necesaria de cualquier teoría de las relaciones sociales, donde la negociación de las relaciones entre los géneros se considera un punto central de la reproducción social.

Como veremos en este trabajo, uno de los más básicos e importantes principios organizativos de la sociedad tiene que ver con el género. La diferenciación de género comienza a ser evidente a partir de las diferencias biológicas, pero trasciende social y culturalmente a otros ámbitos como la política, la economía, la ideología, entre otras de igual importancia. Además, este tipo de diferenciación lleva implícita la noción de explotación, por lo cual se sitúa al nivel de otras disimetrías sociales como la edad, la clase social, etcétera.

Tomando en cuenta todo lo anterior, me atrevo a señalar que el caso maya ofrece la inmejorable posibilidad de conjuntar una amplia gama de variables para el estudio del género en el pasado. Como veremos, la cultura maya cuenta con una gran variedad de vestigios arqueológicos que pueden ser utilizados con el propósito de inferir actividades, identidades e ideologías de uno u otro género. Estoy convencido de que el análisis de dichos vestigios de la cultura maya nos permite inferir patrones de organización social con base en la categoría de género como principio fundamental.

Hablando de los antiguos mayas, el registro arqueológico es extremadamente complejo durante el periodo que abarca el llamado Clásico maya (250-950 d.C.). Esto nos indica que los eventos y procesos ocurridos no fueron los mismos en todas las comunidades ni con todos los actores. Al parecer, las diferentes personas –elites y gente común, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, etcétera– utilizaron diferentes estrategias para su vida cotidiana y, dependiendo de estas, sus características se van a manifestar de manera diferenciada en la cultura material que tratamos de analizar. Por ejemplo, durante los siglos III al IX, el desarrollo maya incluyó a un grupo de ciudades compitiendo por mayor territorio y la posibilidad de controlar mayores recursos económicos y políticos. Por lo tanto, dentro de este contexto sociopolítico, los distintos individuos debieron jugar un papel determinante en la conformación y el mantenimiento de una sociedad tan compleja. La diversidad de manifestaciones culturales que se han reportado en el área maya incluye una gran cantidad de monumentos públicos, vasijas ricamente decoradas, figurillas de arcilla, pintura mural, entre otras, con imágenes de hombres y mujeres que hacen alusión a la representación simbólica de los papeles, las identidades y la ideología de género. Estas imágenes, complementadas con innumerables

textos de escritura antigua, nos cuentan parte de la historia de los personajes representados. Pero, sobre todo, nos acercan a la historia de una de las civilizaciones más importantes del continente americano.

El presente volumen está conformado por seis capítulos donde se narran tanto aspectos teóricos como información sobre las mujeres mayas de la antigüedad derivada de recientes investigaciones arqueológicas. El primer capítulo ofrece un panorama general sobre la teoría feminista y su influencia en la arqueología. La búsqueda por reivindicar el papel de las mujeres en el pasado, la crítica al androcentrismo y la lucha por la igualdad dentro de la disciplina arqueológica son algunos de los puntos importantes que derivaron de las críticas feministas. En este capítulo también se presenta la llamada arqueología de género, sus planteamientos teóricos y metodológicos, así como las contribuciones de la categoría de género al análisis de la sociedad y la cultura del pasado. En particular, se presenta un breve panorama de su aplicación en la cultura maya prehispánica y en el estudio de las mujeres mayas de la antigüedad.

En el Capítulo 2 presento una breve reseña acerca del estudio del género y las mujeres en el área maya. Aquí muestro cómo la arqueología de género ha hecho importantes contribuciones para comprender la manera en la cual el género de los mayas prehispánicos se entrelazaba con otras categorías, como la edad, la clase social y la sexualidad. En este apartado ejemplifico como hemos podido acercarnos y visibilizar la importancia de los sujetos femeninos en la época prehispánica, sobre todo a partir de la información sobre las mujeres mayas presente en la iconografía, la epigrafía, los contextos funerarios y las fuentes etnohistóricas. Además, propongo que este tipo de arqueología ha

sido fundamental para cuestionar cómo las distintas experiencias humanas del pasado contribuyeron a crear social y culturalmente una idea con respecto a su condición de género.

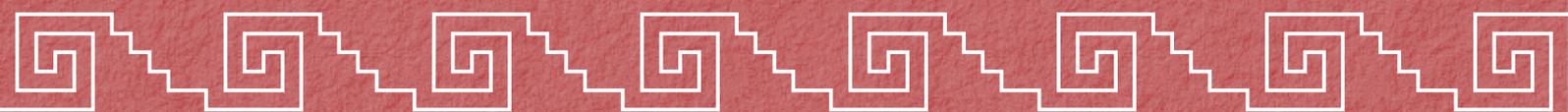
El tercer apartado se denomina “actividades domésticas y vida cotidiana de las mujeres de la época prehispánica”. En él se discute la aportación de las mujeres a las labores cotidianas en los contextos domésticos y en la reproducción social. A partir de múltiples evidencias arqueológicas, producto de excavaciones en unidades habitacionales de la época clásica, se muestra la labor fundamental de las mujeres en la organización familiar, el trabajo doméstico, la reproducción e incluso la producción artesanal de baja escala. Aquí se presentan evidencias sobre diversos contextos domésticos del Clásico maya donde queda de manifiesto la importancia de las relaciones de género en la negociación del estatus y las acciones de la vida cotidiana.

Una de las labores fundamentales de las mujeres fue la procreación y el cuidado de los recién nacidos y de los infantes. En el cuarto capítulo de esta obra examino un conjunto de figurillas para identificar algunos aspectos de la relación madre-hijo entre las principales culturas mesoamericanas y el área maya. El nexo entre madre e hijo es crucial durante los primeros años de existencia del niño. Por lo tanto, las representaciones figurativas en arcilla son un medio ideal para entender cómo, en el pasado mesoamericano, dicha relación aseguró la supervivencia de los neonatos y su protección espiritual. En este apartado muestro que las madres, parteras y comadronas fueron las encargadas de practicar rituales y la modificación del cráneo infantil para proteger la cabeza de los bebés, darles una identidad distintiva permanente y adherirse a los cánones estéticos de la época.

El Capítulo 5 aborda el tema de la sexualidad y sus diversas expresiones en el área maya. A partir de un enfoque denominado arqueología de la sexualidad se discute la ideología y las prácticas sexuales de hombres, mujeres y otros géneros en el contexto de la Mesoamérica prehispánica. En el caso de los mayas, las evidencias arqueológicas nos muestran una realidad compleja, donde aspectos como el manejo de la fertilidad femenina, la masculinidad, el erotismo y el ejercicio del poder fueron temas recurrentes en las representaciones iconográficas del pasado. Además, partiendo del enfoque *queer*, se discuten una serie de prácticas eróticas y sexuales que ponen en entredicho la denominada heteronormalidad.

Finalmente, el último capítulo está dedicado a presentar y discutir una serie de representaciones femeninas presentes en los códices de la época previa a la invasión española. En dichas imágenes los mayas reafirmaron ciertos estereotipos e ideas sobre la identidad femenina, relacionándolos con las principales deidades del período Posclásico. En estos antiguos documentos encontramos expresiones artísticas y escritas que remiten al simbolismo y la importancia ritual vinculada a una serie de deidades femeninas mayas. Además, en diversas páginas de estos manuscritos se pueden observar imágenes que aluden a determinadas prácticas culturales que eran definitorias de la femineidad, que sancionaban los comportamientos esperados para los individuos de género femenino y que señalan la importancia de las mujeres en el ámbito de la religión y el ritual en la época prehispánica.

En fin, este trabajo busca hacer visibles los distintos ámbitos de acción e interacción de las mujeres mayas de la antigüedad. Su intención es abrir caminos para discutir de manera más amplia e informada las contribuciones del género femenino durante la época prehispánica.



CAPÍTULO 1

LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO Y LOS ESTUDIOS SOBRE LAS MUJERES EN EL ÁREA MAYA

En las últimas tres décadas, el estudio del género se ha posicionado como un enfoque de análisis importante para la arqueología. Conocida como la disciplina que se encarga del estudio científico de los restos materiales dejados por grupos humanos de distintas épocas, la arqueología ha tomado el estudio del género como una bandera que le ha permitido salir de las sombras y proponer novedosas vías para la interpretación de la diversidad social en el pasado. La influencia del estudio del género en la arqueología ha tenido un impacto

a nivel mundial. Tan es así que actualmente prácticamente no hay culturas antiguas, o presentes, que no hayan sido investigadas con respecto a sus identidades genéricas. A partir de lo anterior, las y los estudiosos de la arqueología han elaborado críticas con respecto a la forma en cómo se han interpretado o cómo se negociaron las relaciones de género en el pasado, sobre todo a partir de los vestigios de la cultura material.

Los mayas prehispánicos, al ser una de las culturas arqueológicas más reconocidas y estudiadas del mundo antiguo, siempre han sido objeto de fascinación y cuestionamiento acerca de su cosmovisión, su organización política, sus imponentes construcciones y sus misteriosas formas de vida. Por lo tanto, el estudio del género entre los mayas prehispánicos ha estado presente en la academia casi desde su aparición como tema de investigación. Dicho abordaje no ha estado exento de vicisitudes y escollos, los cuales poco a poco se han ido solventando y superando gracias al empeño de diversas investigadoras que han hecho grandes aportaciones al tema. Efectivamente, han sido las propias mujeres quienes han luchado por incluir la agenda de género en el estudio de los antiguos mayas, como veremos más adelante.

En este sentido, el presente capítulo sirve como marco de referencia al tema de investigación que aquí se aborda. Por principio de cuentas, se presenta una breve reseña del desarrollo de la teoría feminista, las cuestiones relativas al estudio de la historia de las mujeres y cómo el género se posicionó como un tema de estudio en la arqueología a nivel mundial. Después, se comentan una serie de planteamientos teóricos referentes al género como categoría de análisis, definiciones clave para su estudio y la postura crítica de la arqueología con respecto a la construcción de esta categoría a partir de la cultura material. Para terminar, se señala la aportación teórica y metodológica



del enfoque de género en la arqueología y los temas emergentes derivados de esta perspectiva de investigación.

El pensamiento y la teoría feminista en la antropología

A partir de los años sesenta, el pensamiento feminista ha revolucionado sobremanera el estudio de los sujetos socioculturales en un creciente número de disciplinas científicas y humanísticas que se han visto influidas por estas ideas. Aquí, se considera a la teoría feminista como una amalgama de preceptos, conceptos e ideas que buscan destacar la importancia de la mujer y cuestionar la desigualdad con respecto a cuestiones como la política, las relaciones de poder y la sexualidad. El campo teórico y las investigaciones de corte feminista son muy variadas tanto en la temática como en el enfoque. Académicamente, el feminismo se ha abordado de manera multidisciplinaria por disciplinas como la sociología, la psicología, la economía, la filosofía y, por supuesto, la antropología.

Como ejemplos de lo anterior, la teoría feminista ha incidido en el estudio primario de aspectos biológicos y socioculturales tan importantes como la diferenciación sexual, las relaciones sociales entre géneros, el origen de la división sexual del trabajo, la construcción de las categorías genéricas, entre otras. Entre sus principales características tenemos que las propuestas teóricas de carácter feminista han promovido, como bandera de reivindicación política, la eliminación del androcentrismo y la segregación de las mujeres (Gilchrist 1999; Harris y Young 1979; Martin y Voorhies 1978; Moore 1999; Mukhopadhyay y Higgins 1988; Sanahuja 2002). De hecho, estos temas, junto con la participación política y la liberación sexual, estuvieron entre las

principales consignas enarboladas, a comienzos de los años sesenta, por los movimientos intelectuales y de activismo feminista, principalmente en países de Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica (Hernández 2002:13).

Al paso del tiempo, tanto en el ámbito académico como en el campo científico se fue evidenciando cada vez más que las mujeres habían sido objetos y sujetos de estudio históricamente ignorados. Además, las intelectuales del feminismo se percataron de que la mayoría de las investigaciones científicas sociales habían sido usadas para reafirmar presunciones sexistas acerca de una inevitable subordinación femenina (Gero 1991a). Por lo tanto, como explican Conkey y Gero (1991:5), uno de los temas fundamentales de la teoría feminista ha sido el análisis de los que comúnmente han sido considerados como temas femeninos: la situación de la mujer y el análisis de la desigualdad de género.

A raíz de estos cuestionamientos, las investigadoras influenciadas por la teoría feminista han intentado acercarse de manera crítica a conocer las actividades desempeñadas por el grupo femenino en todos los ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, la denominada Historia de la Mujeres ha constituido un primer intento por reivindicar la importancia de las labores femeninas en distintas culturas y en diferentes momentos históricos. De ahí se derivan dos posturas encontradas, aunque complementarias, según comenta Encarna Sanahuja (2002:20), a partir de un feminismo de la igualdad, donde las mujeres hacen política para las mujeres, y un feminismo de la diferencia en el cual las mujeres generan su propia política.

En este sentido, un intento pionero por poner en la palestra la importancia del trabajo femenino en épocas remotas fue el estudio realizado por Sally



Linton (1979). La década de los setenta fue un momento crucial donde comienza a gestarse un interesante debate sobre la diferenciación del trabajo con respecto al sexo. Tomando como base algunos de los conocimientos previos sobre los antepasados del hombre moderno, Linton criticó la arraigada teoría del hombre cazador. Dicha idea proponía que la actividad de la caza, en época prehistórica, fue realizada exclusivamente por los hombres. Este hecho determinó, según algunos estudiosos del pasado remoto, varias de las principales características humanas como son el lenguaje, la cooperación, el arte y la creación de instrumentos. La respuesta de Linton fue un modelo donde la mujer, en su papel de recolectora, de frutos, semillas y raíces, tuvo una importancia seminal como base de la reproducción social. Su aportación radica en poner de manifiesto los problemas de un modelo sexista, tratando de romper con el esquema existente, suponiendo la polarización hombre-mujer de las investigaciones con respecto a los sexos e inaugurando una nueva línea crítica con respecto a la investigación del pasado humano.

Siguiendo este orden de ideas, autoras como Harris y Young (1979) afirmaban que las mujeres primero deberían intentar recuperar su propia historia y cultura. Para lograrlo, primero era necesario que se cuestionaran ¿qué tipo de papel han desempeñado en épocas pasadas? De la misma manera, se consideró necesario que las mujeres cuestionaran y debatieran si las etiquetas atribuidas estereotípicamente a las mujeres correspondían a una realidad histórica. Además, forzosamente se deberían cuestionar si en realidad las mujeres han estado siempre subordinadas a los hombres.

Recapitulando, la teoría feminista constituye un sistema general de ideas sobre la vida social y la experiencia humana comprendidas desde una perspectiva centrada en las mujeres. Esta teoría ha derivado en un cúmulo de

movimientos sociales y liberales que han tenido como finalidad la búsqueda por la añorada igualdad entre hombres y mujeres (Mukhopadhyay y Higgins 1988). Entre sus principales reivindicaciones políticas, sobre todo en la academia, se encuentran el cuestionamiento de las tradiciones existentes de conocimiento y su inserción en términos de igualdad en los distintos ámbitos de conocimiento tanto científico como humanístico. Además, las propuestas de corte feminista han luchado por erradicar la visión androcéntrica del pasado humano y han buscado reivindicar las aportaciones de las mujeres desde la prehistoria misma.

La antropología ha sido una de las ciencias sociales que más se ha beneficiado de las aportaciones de la teoría feminista. La crítica emanada de dicha perspectiva y la inquietud suscitada por la poca atención que la disciplina prestaba a la mujer hicieron de la antropología un campo fértil para el estudio del feminismo (Moore 1999). Entre las principales aportaciones que la teoría feminista ha realizado dentro de la investigación antropológica están la búsqueda de explicaciones, sustentadas en evidencia, sobre las relaciones de parentesco en sociedades preestatales, el papel que desempeñaron las mujeres en el surgimiento del Estado y el establecimiento del control patriarcal (Harris y Young 1979; Martin y Voorhies 1978; Moore 1999; Mukhopadhyay y Higgins 1988).

Para Henrietta Moore (1999:18), esta nueva forma de enfocar la antropología devolvió a la mujer un lugar central dentro de la disciplina, tratando de remediar su falta de representación. Además, una antropología moderna, con perspectiva feminista, busca franquear la frontera del estudio exclusivo de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el



hombre, y del papel que desempeña el género en la estructuración de las sociedades humanas.

Aunque la teoría feminista en la antropología es de gran utilidad en el estudio de sociedades contemporáneas, surge una interrogante con respecto a las investigaciones de las culturas del pasado. ¿Es posible reconocer la aportación de las mujeres en culturas y sociedades del pasado de las cuales sólo contamos con algunos restos de su existencia? ¿Cómo podríamos acercarnos a entender las relaciones entre hombres, mujeres y otras identidades genéricas en la antigüedad? En este sentido, hay que considerar que la teoría feminista constituye un conjunto de ideas generales sobre la mujer y un movimiento de reivindicación política. Como ya se mencionó, lo más importante para los defensores de esta teoría es investigar la situación de la mujer dentro de una sociedad y establecer una posición crítica y activista que defienda los derechos de las mujeres. Por lo tanto, uno de sus principales enfoques será conocer la posición de la mujer desde tiempos pretéritos, tratando de no asumir estereotipos o categorías universales que equiparen la situación de las mujeres en el presente con respecto a su pasado. De esta manera, esta teoría, aplicada de forma cuidadosa a las culturas pretéritas, puede recuperar y reflejar la forma de vida femenina y sus condiciones históricas y culturalmente determinadas.

Hacia una arqueología feminista

Como se ha mostrado hasta aquí, la teoría feminista ha influido positivamente en el conocimiento de la condición femenina en distintas disciplinas sociales como la antropología. Con respecto a la arqueología, considerada como una disciplina científica enfocada a la comprensión de las conductas sociales en grupos humanos pretéritos, la crítica feminista ha promovido

entre los investigadores del pasado una revalorización de la posición y la importancia de las mujeres en el desarrollo de antiguas formaciones sociales, pero, sobre todo, han discutido el importante papel que han desempeñado las mujeres arqueólogas dentro de la disciplina (Claasen 1994; Díaz y Sørensen 1998; Hernández y Cobos 2020).

Por su naturaleza, la arqueología es una de las ciencias sociales que se han visto beneficiadas por las ideas feministas. Sobre todo, a partir del surgimiento de una arqueología de corte postprocesual¹, la cual ha criticado el esencialismo y la base positivista que caracterizaba a la arqueología tradicional. De acuerdo con Hodder (1994), hay dos aspectos fundamentales que han promovido el desarrollo de una arqueología feminista: por un lado, el hecho de que los arqueólogos tradicionalmente han considerado que la división sexual del trabajo en el pasado es semejante a la que se da en el presente. Esta generalización sobre las actividades pretéritas hace que las actuales relaciones de género parezcan inevitables y, por lo tanto, legítimas. Por otra parte, es innegable que las investigaciones arqueológicas suelen enfocarse más en las actividades masculinas del pasado.

En relación con los dos puntos mencionados arriba, creo que la mayoría de las arqueólogas feministas consideran que no es posible, ni deseable, presuponer una división del trabajo y unas actividades universalmente asignadas

¹ La arqueología postprocesual fue una reacción ante la hegemonía de un enfoque positivista en la disciplina. El postprocesualismo se caracteriza por un interés en la mente humana y especialmente en la intención de las acciones humanas (producto del pensamiento en lugar de simples reacciones individuales) en la creación del pasado. Los arqueólogos postprocesuales están más enfocados en la interpretación e incluyen factores ideológicos y mantienen objetivos políticos en la reconstrucción que hacen del pasado (Whitley 1998:7).



según el sexo o el género. Por lo tanto, dichas estudiosas han propuesto la necesidad imperante de analizar de qué forma pueden variar las estructuras de género, tanto en el presente como en el pasado, para evitar presunciones acríticas. Además, han entendido la necesidad de documentar la importancia de las labores femeninas y las experiencias de las mujeres en el pasado como una estrategia para resarcir su falta de representatividad.

Entonces, la arqueología feminista puede ser considerada como aquella arqueología influida por los postulados teóricos de la corriente feminista, basados en la búsqueda de significación del grupo femenino en cualquiera de sus facetas y con el firme propósito político de confrontar y eliminar el androcentrismo que permea en la disciplina. Al tratarse de una ciencia que estudia a las sociedades desaparecidas, la arqueología feminista toma este pasado humano como un medio de expresión de la realidad social, donde las críticas al androcentrismo y la supuesta subordinación femenina en épocas pasadas son temas muy importantes para comprender las relaciones sociales de los grupos humanos en cualquier espacio, tiempo y cultura.

Finalmente, como ya señalé, la arqueología feminista comprende una marcada agenda política de reivindicación femenina, derivada de su naturaleza y sus objetivos. Como veremos más adelante, la arqueología de género utiliza estas ideas para conseguir científica y políticamente la reivindicación de la mujer, con respecto a su pasado y la forma en que ha sido vista desde una perspectiva de neutralidad. Este interés en la equidad no es algo trivial, por el contrario, resulta fundamental para conocer la verdadera naturaleza de las relaciones sociales, en el pasado y ahora. Ya que este tipo de investigaciones buscan la reivindicación política de las mujeres y sus derechos como agentes

de género, las estudiosas del género y el feminismo defienden una posición insumisa con respecto a la discriminación, la dominación o la exclusión.

Con respecto a la investigación arqueológica, Erica Hill (1998:111) menciona que los estudios del género no requieren necesariamente orientarse hacia un enfoque político feminista para lograr sus objetivos. Ella propone que más bien debieran observar el registro arqueológico de una manera más holística. De acuerdo con esto, los temas de género se incluyen lógicamente en el interés de los temas humanos, abarcando hombres, mujeres y otras identidades genéricas. Por lo que el género no debe ser aislado como una variable o una categoría de análisis por separado, debe ser incluido dentro de otros ámbitos más generales y no exclusivamente en aquel del género femenino.

Como ya vimos, la discusión teórica relacionada con una arqueología feminista ha resultado fructífera. Aunque igualmente han generado una serie de dudas y problemas que han estimulado un análisis más amplio del tema. Las investigaciones inspiradas por el feminismo han fomentado entre las arqueólogas, y uno que otro arqueólogo, una perspectiva crítica derivada de la lucha contra el androcentrismo que priva en la academia y en la investigación. Dichos esfuerzos le han provisto a la arqueología de una poderosa herramienta teórica-metodológica para realizar un análisis crítico del pasado: el género. A continuación, se presenta un resumen de aquellos aspectos relevantes que dieron origen a la llamada arqueología de género y que la han llevado a convertirse actualmente en un importante campo de investigación arqueológica.

El estudio del género en arqueología

En su influyente artículo de 1991, Allyson Wylie se planteaba porqué, hasta entonces, parecía haber una falta de interés en la investigación arqueológica del género. Una de las justificaciones más empleadas fue la creencia de que había una inaccesibilidad a las mujeres y al género en los contextos arqueológicos. Para dicha autora, a principios de la década de los noventa, una arqueología de género parecía prometedora, teórica y metodológicamente, debido a que los debates internos de la disciplina con respecto al género serían capaces de mover los mismos cimientos de la práctica y la interpretación arqueológica (Wylie 1991).

En este sentido, los esfuerzos feministas por significar a las mujeres sentaron las bases sobre las que descansan las diversas líneas de investigación de la llamada arqueología de género. Los antecedentes del género se encuentran en Simone de Beauvoir (1962) quien, en su famoso libro *El segundo sexo*, estableció los preceptos filosóficos de la teoría feminista y del género. A partir de variables de estudio como la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico, de Beauvoir considera que las características consideradas como femeninas son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso de aprendizaje individual y social, en vez de derivarse naturalmente de su sexo. Así, al afirmar “una no nace, sino que se hace mujer”, de Beauvoir (1962) estableció la base epistemológica sobre la cual descansa el principio de género. A partir de esto, las mujeres no necesitaban más ser definidas como producto de su sexo biológico, sino como manifestación de complejos procesos individuales, sociales y culturales.

El principio de la categoría género es básico si consideramos que se basa en el hecho de que los determinantes genéticos del comportamiento específico

de cada sexo son los mismos para toda la especie, mientras que los determinantes adquiridos por educación varían y son moldeados o expresados de diversas maneras según la sociedad y la cultura (Martin y Voorhies 1975).

Al parecer, los caracteres físicos que utilizamos para designar un sexo u otro pueden no haber correspondido con la identidad sexual en diferentes culturas, por lo tanto, se ha empleado el concepto de género ya que se menciona que no existe una correspondencia entre el sexo biológico y la identidad sexual personal. La identidad de género de una persona no es algo que se determine ni sencilla ni instantáneamente, sino un prolongado proceso causado por la interacción de varios factores biológicos y sociales. Este proceso se inicia en el momento de la concepción y debería ser contemplado como algo que continúa a lo largo de toda la vida de una persona (Martin y Voorhies 1978:29). Por lo tanto, los conceptos de sexo y género son términos muy complejos, con un cierto grado de ambigüedad, que necesariamente deben ser referidos puntualmente.

Comúnmente, el género ha sido descrito como un constructo social, como un tipo de agencia social, como categorías masculinas y femeninas construidas socialmente y como una construcción cultural de la diferencia sexual. No obstante la diversidad de opiniones, se entiende que el género es parte de un comportamiento aprendido resultado de procesos de socialización históricamente específicos (Gilchrist 1999). En este trabajo se considera al género como una ontología acumulativa que los individuos adquieren a través de un proceso de socialización y a partir de sus propias prácticas cotidianas, las cuales naturalizan su condición culturalmente. Esta categoría está conformada por comportamientos aprendidos y símbolos culturalmente comunicados que “materializan” un conjunto de creencias acerca de la masculinidad y la femineidad.



En este tenor, el género se establece como un elemento constitutivo de las relaciones sociales humanas basado en diferencias culturalmente percibidas e inscritas entre hombres y mujeres (Conkey y Gero 1991:8). En la actualidad, el género, como categoría, se reconoce como una parte natural y necesaria de cualquier teoría de relaciones sociales. De ahí que cualquier estudio de la sociedad y en particular los estudios en los que se analiza el cambio social deben incorporar el género en su agenda (Sørensen 2000).

La denominada arqueología de género surgió a finales de la década de los ochenta como un tipo de arqueología derivada de las ideas y de la agenda feminista. La categoría *género* toma como base a la mujer para diferenciar las construcciones culturales y sociales de aquellos aspectos de diferenciación determinados por la biología. La arqueología de género se refiere a la inclusión explícita del género en el estudio de sociedades del pasado. Este enfoque arqueológico está influido directamente por la crítica feminista y tiene por objetivo demostrar la presentación injusta e imprecisa de la mujer y mejorar la posición de esta en la sociedad. Además, este tipo de arqueología muestra interés por la relación entre hombres y mujeres como dinámica fundamental de las sociedades y se interesa particularmente en cómo se expresan dichas relaciones en los objetos materiales. Entonces, la arqueología de género trata de entender cómo afecta la relación hombre-mujer a la sociedad, cómo se puede expresar y cómo se puede negociar a través de la materialidad (Sørensen 2000).

Las arqueólogas Margaret Conkey y Joan Gero (1991) contribuyeron significativamente al desarrollo de la arqueología de género. En 1991 editaron el primer volumen sobre investigación arqueológica de género, *Engendering Archaeology*, donde señalaban cómo, mediante la utilización de la categoría

género, se pueden ilustrar los medios en los cuales situaciones particulares y relaciones son socialmente construidas. Por ejemplo, la producción y manipulación de los objetos materiales puede ser asociada con hombres o mujeres específicamente. Podemos observar las características de dicha producción, observar cómo los objetos materiales participan en la construcción social de las identidades y los significados sociales. Lo anterior resulta valioso para los arqueólogos ya que nos permitiría explorar cómo las categorías sociales de cualquiera de los géneros pueden haber sido representadas o expresadas materialmente en sistemas sociales del pasado (Conkey y Gero 1991).

En un trabajo previo, Margaret Conkey y Janet Spector (1984) habían señalado que, para establecer una arqueología de género, resultaba necesario el estudio de tres de sus aspectos fundamentales: los papeles, la identidad y la ideología de género. A continuación, siguiendo a Conkey y Spector (1984:15), defino brevemente cada una de estas categorías por considerarlas fundamentales para el desarrollo del presente trabajo:

Papeles de género, se refiere a la participación diferencial de hombres y mujeres en instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas dentro de un contexto cultural específico. Lo que la gente hace y cuales actividades son apropiadas para una categoría de género.

Identidad de género, se refiere al propio sentimiento individual con respecto a considerarse mujer u hombre. El género y la identidad se expresan a través de una combinación de acciones y actitudes para establecer parámetros culturales que corresponden a distintas formas de manifestar y sentir lo que es “ser hombre” o “ser mujer” en una cultura determinada.



Ideología de género, se refiere al significado, en un contexto social y cultural dado, de masculino, femenino, sexo y reproducción. El sistema de significado incluye las prescripciones y proscripciones para los individuos masculinos, femeninos o personas de cualquier otra categoría de género culturalmente definida.

Se debe dejar bien establecido que, aquí, la ideología de género se refiere a todas aquellas creencias, pensamientos y significados sobre el género que, de una u otra manera, son impuestos a los individuos de manera dogmática, buscando establecer una normativa con respecto a la identidad de género y a la sexualidad. Se quiera o no, es una categoría de análisis social que permite entender la imposición de ciertos preceptos culturales del género y la sexualidad a través del tiempo y entre diversas sociedades. No se considera la ideología de género como se percibe en la sociedad actual. Es decir, como una visión negativa y despectiva que desestima la diversidad sexual y de género. Por el contrario, se trata de una categoría de análisis que nos permite adentrarnos al establecimiento de pensamientos hegemónicos y a la imposición de dogmas sobre el género en sociedades pretéritas.

En este sentido, el género debe ser tratado como un proceso construido que propicia un conjunto de relaciones necesariamente comprendidas dentro de otras categorías culturales y sociales como son el estatus, las clases sociales, la sexualidad, la edad, la religión o la etnia (Gilchrist 2009; Meskell 1999). Para muchas investigadoras, el género no es sólo un proceso social de relaciones o de dinámica de la vida sociocultural, sino que es aceptado como un principio estructural en el sentido de que establece reglas para la acción de la vida diaria.

El género está profundamente arraigado en las formas particulares que toman las sociedades y proporciona una estructura esencial de significado cultural. La apreciación del género como una categoría simbólica debe confirmarse y construirse de manera continua con respecto a la sociedad, y en el caso de los individuos debe obtenerse y mantenerse (Conkey y Spector 1984:1).

Por lo tanto, el género es multidimensional y estructura una gran cantidad de relaciones sociales, por lo que se debe ser muy cuidadoso con la variabilidad observada. Para los arqueólogos, las diversas manifestaciones del género en el registro arqueológico son producto de construcciones culturales que son altamente variables tanto temporal como espacialmente. Por ejemplo, la producción y la manipulación de las materias pueden ser asociadas simplemente con hombres o mujeres. No obstante, nuestro trabajo debería ser observar las actividades productivas y las contribuciones, tanto de la mujer como del hombre, para hacer inferencias sobre la división de las labores, observar cómo los objetos materiales participan en la construcción y negociación de identidades sociales y explorar cómo es que dichas categorías sociales pudieron haber sido construidas y desempeñadas en sistemas sociales pasados.

Para autoras como Marie Louise Sørensen (2000) la arqueología de género debe abordar de manera crítica la relación que se establece entre la categoría de género y la cultura material del pasado. Sørensen nos demuestra que la cultura material no se trata solamente de “cosas” sino que se trata de un medio flexible que es usado para crear las nociones de tradiciones, el mantenimiento de las convenciones y el comportamiento normativo. Esta autora considera que la materialidad, objeto de estudio propio de la arqueología, se encuentra implicada en la construcción misma del género en varios niveles. Por ejemplo, las discusiones sobre la naturaleza cambiante que los



investigadores del género atribuyen a la cultura material, el papel de la cultura material con relación a la apariencia en la construcción de la idea de persona social y la materialidad del espacio sirven a Sørensen para demostrar que la arqueología de género ha cambiado la forma de entender la cultura material como un medio para identificar a las mujeres en el pasado.

Hay que entender que la arqueología de género constituye una manera crítica de entender la disciplina. Estas investigaciones han propiciado una diversidad de enfoques teórico-metodológicos que, como se señaló, pretenden entender cómo pudieron negociarse las relaciones entre hombres y mujeres en el pasado, además de contribuir a desvanecer el sesgo androcéntrico que ha marcado por generaciones a la disciplina arqueológica.

Para lograr su objetivo, Elizabeth Brumfiel (2007), estudiosa de la arqueología de género y de las culturas mesoamericanas, señaló que son cuatro los principales desarrollos metodológicos propiciados por la arqueología de género: 1) se ha incentivado una mayor atención sobre la variabilidad con respecto a los datos relevantes y significativos sobre el género; 2) un mayor consenso sobre la inclusión de las mujeres, los hombres y otros géneros en un solo marco de referencia; 3) una advertencia sobre el uso de analogías etnohistóricas o etnográficas en el estudio del género, y 4) nuevos métodos para demostrar cómo se experimentó el género en el pasado. A partir de ejemplos basados en evidencia e información etnohistórica, etnográfica, artística y bioarqueológica, Brumfiel (2007) ha destacado los aciertos, como el uso cuidadoso y más preciso de la analogía para crear modelos de género para el pasado o la posibilidad de analizar variaciones o alteraciones que pudieran revelar la existencia de géneros no binarios. Así también, ha señalado los fracasos, entre los que se cuentan la problemática de la atribución de género y la poca disposición a

observar la variabilidad, que pudieran ser evidentes en los diversos estudios que aplican el concepto de género para estudiar las culturas de la antigüedad.

El uso exclusivo de una sola línea de evidencia en la investigación sobre diferenciación de género, como en el caso del uso de analogía etnográfica o etnohistórica, puede no reflejar la complejidad y la adaptabilidad de la organización social humana dentro de la cual el género es uno de sus componentes principales. El enfoque multivariable, que ha sido promovido para resolver muchas otras cuestiones dentro de la misma arqueología, tiene como característica principal el uso de diversas líneas de evidencia para contrastar algún hecho propuesto como principio de investigación. Esta diversidad en las perspectivas de investigación provee a los investigadores de ideas variadas que pueden ser formuladas en forma de hipótesis y ser contrastadas posteriormente por los medios tradicionales del método científico.

La estructura formal del enfoque multivariable es utilizar dos o más líneas de evidencia para formular hipótesis. Empleando más de una línea de evidencia, para señalar un solo aspecto (como el género o el sexo), los investigadores pueden obtener una perspectiva más completa del pasado que utilizando una sola forma de contrastación (Hill 1998:118). Teniendo varias líneas de evidencia y sugiriendo ciertos cambios en la organización de las relaciones de género o de diferenciación entre sexos en el pasado, dichos cambios hipotéticos pueden ser probados utilizando la evidencia arqueológica.

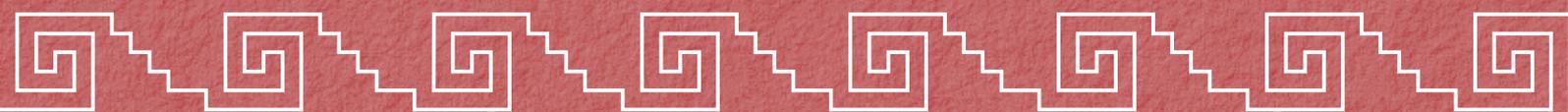
Cuando los investigadores ven el género como un principio organizativo o como una categoría social fluida, es posible tratar la evidencia arqueológica de manera innovadora y comprobable. Por ejemplo, actualmente, derivado del desarrollo intelectual dentro de la disciplina arqueológica, los estudios



de género consideran la fluidez del género, la existencia de múltiples géneros y han comenzado a explorar temas como la teoría *queer*, la sexualidad y la masculinidad (Alberti 2006; Hernández 2011b, 2013; Schmidt y Voss 2000; Voss 2000, 2005, 2006, 2008). Estos temas serán comentados más adelante en este trabajo.

Por lo tanto, al emplear un enfoque multivariable, combinado con una concepción fluida sobre las cuestiones de género, puede proveer los medios para resolver problemas particulares, además ofrece la ventaja de que puede ser aplicado dentro de cualquier corriente teórica (Hill 1998:118-119). Uno de los objetivos de este estudio será implementar el enfoque multivariable como herramienta para el análisis de materiales arqueológicos provenientes del grupo cultural maya del período Clásico, para señalar la importancia de las mujeres en dicha sociedad, y demostrar su idoneidad metodológica.

Como ya se ha señalado anteriormente, investigar el género en el pasado va más allá de simplemente documentar a los hombres y las mujeres interactuando en sociedad. Es tratar de entender cómo el género funciona en todas sus dimensiones: como ideología, papeles, relaciones, así como una fuente de significados culturales relativos a la construcción de la vida social (Hernández 2002). A continuación, se presenta una breve introducción al estudio del género y el tipo de investigación que realiza la arqueología para identificar y nombrar a las mujeres de la cultura maya prehispánica.

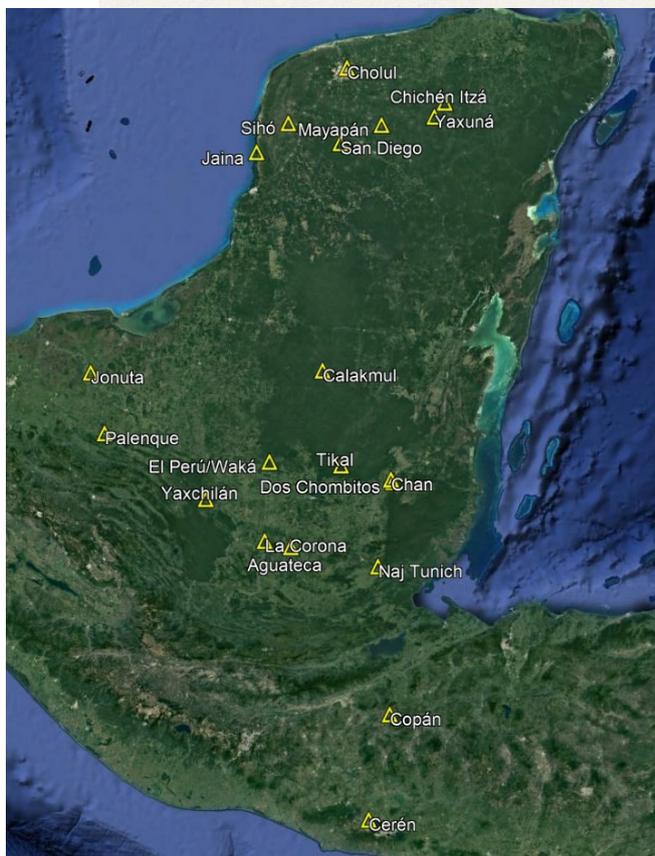


CAPÍTULO 2

DIVERSAS INVESTIGACIONES SOBRE LAS MUJERES MAYAS DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

La cultura maya prehispánica nos ha legado una variedad considerable de vestigios arqueológicos que han permitido a la arqueología, y a otros estudiosos del pasado, adentrarnos a diversos tipos de investigaciones sobre distintos aspectos de su organización social, sus creencias, la mitología, sus conocimientos y la historia de este grupo humano que habitó los actuales territorios de la península de Yucatán, los estados mexicanos de Tabasco y Chiapas, además de países como Guatemala, Belice, partes occidentales de El Salvador y Honduras (Figura 1).

Figura 1. Sitios mencionados en este trabajo, (modificado de Google Earth®).



En esta región, además de los sitios arqueológicos, la cultura maya nos ha legado diversas fuentes documentales y vestigios materiales para adentrarnos en el conocimiento de su gente. Estos vestigios materiales se remontan a dos mil años antes de nuestra era, desde el llamado período Preclásico (2000 a.C.-250 d.C.) y hasta la invasión española en el siglo XVI.



Este amplio período de tiempo fue testigo del desarrollo de una de las más fascinantes culturas del mundo antiguo en América, la cual dejó huella de su existencia y la naturaleza de su gente a través de múltiples elementos que son hartamente conocidos, como las edificaciones, las representaciones escultóricas, las figurillas, el arte pictórico, las fuentes etnohistóricas, los códices, los textos jeroglíficos, entre otras.

Como vemos, la arqueología utiliza dichas evidencias del pasado para tratar de interpretar su sociedad y su cultura. No obstante, a pesar de contar con innumerables vestigios y evidencias, cuando uno trata de acercarse a la vida común de sociedades desaparecidas, el panorama se complica y la investigación se torna una búsqueda minuciosa de información. Mediante la investigación de los llamados “desechos culturales”, los arqueólogos se dan a la tarea de reconstruir los modos de vida en estas sociedades desaparecidas. Afortunadamente, la cultura maya prehispánica nos legó una variedad considerable de vestigios arqueológicos. Los cuales se han preservado hasta el presente. La abundancia y la diversidad de estas evidencias materiales nos han permitido desarrollar diferentes estrategias de investigaciones a través de las cuales plantear nuevas ideas sobre distintos aspectos de la organización de dicho grupo humano.

La investigación y el estudio de esta importante cultura mesoamericana se remontan a la segunda mitad del siglo XIX, cuando algunos exploradores y viajeros, buscando erradicar ideas racistas previas o que consideraban a dicha cultura como no nativa de este continente, se adentraron a la zona maya para develar sus misterios. Las antiguas ciudades mayas y los diversos objetos arqueológicos recuperados durante las exploraciones y las excavaciones nos muestran que esta sociedad se organizó de manera compleja desde épocas

tempranas, pero sobre todo durante el llamado periodo Clásico (250-1000 d.C.) cuando vivió su época de máximo esplendor.

Antecedentes

En un inicio, la mayoría de los estudiosos consideraba a la cultura maya como una sociedad dominada por poderosos sacerdotes que representaban una religión politeísta, de tendencias esotéricas, con un amplio conocimiento natural y sobrenatural, apoyado en la observación de los astros. Según algunos, esto les permitió desarrollar un complejo cómputo del tiempo y dominar grandes poblaciones, las cuales fueron capaces de construir magníficos edificios y complejos cívico-ceremoniales enclavados en la densa selva de la región. Obviamente, imaginaron una sociedad dominada por hombres poderosos, guerreros, gobernantes y sacerdotes.

Con el advenimiento de los estudios sobre antiguos patrones de asentamiento, en la década de los sesenta del siglo pasado, los arqueólogos mayistas se interesaron por documentar la esfera doméstica y privada, así como la vida cotidiana, de la gente común. Esto dio pie al surgimiento de nuevos enfoques de interpretación sobre la sociedad y la cultura maya prehispánica. Por primera vez en la historia del estudio mayista, los investigadores se preocuparon por entender las complejas formas de organización social, subsistencia, producción y formas de vida de la gente común del pasado más que el descubrimiento de tumbas de la élite gobernante.

La recuperación de artefactos usados y producidos por gente ordinaria, así como la excavación de casas y contextos domésticos, mostró que las actividades cotidianas eran diversas y que en ellas participaban diversos actores sociales que era necesario conocer. Allí, gente de diferente origen –élite, y

gente común, hombre y mujeres, jóvenes y viejos- utilizaron diferentes estrategias para subsistir y desarrollar su cultura. Entonces, la exploración científica y sistemática de contextos domésticos, así como la búsqueda por documentar la presencia de otros actores sociales no representados previamente, dio paso al interés de diversas investigadoras por documentar las experiencias y las prácticas de distintas identidades sociales entre los antiguos mayas.

Aunque sabemos que hay esfuerzos previos que abordan a las mujeres mayas de la antigüedad, los primeros trabajos que explícitamente emplean la arqueología de género para el estudio de la cultura maya se encuentran en una serie de libros que abordan temáticas sobre las contribuciones de las mujeres de diversas culturas prehispánicas de América y Mesoamérica (Claassen y Joyce 1997; Klein 2001). Por ejemplo, el capítulo de Joyce (2001), sobre la representación y el *performance* de género¹ en los monumentos mayas, sentó un precedente para varios trabajos por venir. Esta autora consideró la existencia de una complementariedad de género representada en los monumentos de piedra del período Clásico, mostrando que dichas obras de arte son de gran valía para la interpretación y comprensión de una ideología de género que se manifestaba entre las altas esferas sociales de la cultura maya precolombina.

No obstante los intentos anteriores, los volúmenes editados por Ardren (2002), *Ancient Maya Women*, y por Gustafson y Trevelyan (2002), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, detonan el interés por una diversidad

¹ La performatividad o el *performance* de género se refiere a la repetición de actos culturales asociados con el género, donde se enfatiza la diferencia (Gilchrist 1999:xvii).

de temáticas y enfoques para estudiar a las mujeres mayas en diferentes contextos. Los trabajos que allí se presentan exploran nuevas temáticas como los discursos de género en el arte, la escritura y la arquitectura, con respecto a las deidades femeninas, al papel de las mujeres en los mitos de creación, la práctica ritual y la sexualidad.

En México, los primeros volúmenes editados en español fueron producto de reuniones académicas donde se discutió la importancia de las mujeres mayas y de otras culturas mesoamericanas de la época prehispánica. Allí también se presentaron las tendencias y las aportaciones teórico-metodológicas de las arqueólogas, antropólogas e historiadoras que investigan el género femenino en el pasado mexicano (López y Rodríguez 2011; Rodríguez 2007; Rodríguez y López 2011). En estos trabajos, los estudiosos de las mujeres mayas hicieron énfasis en exaltar las cualidades del género femenino con relación a su forma de representación en el arte, al poder político, la identidad y diversas prácticas culturales propias de la cultura maya. Ahora veamos a detalle cómo dichos estudios han contribuido a nuestro conocimiento sobre las mujeres del período prehispánico.

Enfoques metodológicos en el estudio de las mujeres mayas de la antigüedad

A grandes rasgos, los estudios pioneros que buscaron dar visibilidad a las mujeres mayas prehispánicas se basaron en cuatro tipos de evidencia para lograr su objetivo. Primero, tenemos una serie de estudios sobre las representaciones de las mujeres en el arte monumental como son estelas, dinteles, paneles y esculturas. Segundo, estudios epigráficos donde se reconoce el papel y las relaciones sociopolíticas que establecieron las mujeres a partir de la lectura de la antigua escritura jeroglífica. Además, una serie de

investigaciones sobre tumbas, enterramientos y restos humanos donde es evidente la presencia de individuos de sexo femenino. Finalmente, aquellas investigaciones que han empleado las fuentes etnohistóricas, principalmente de la época colonial temprana, para entender los roles de las mujeres mayas a partir de los escritos de misioneros, frailes y administradores españoles.

Con respecto a los estudios realizados en base a los registros históricos en monumentos e inscripciones jeroglíficas, se señala que las mujeres mayas detentaron un importante papel como esposas, como acompañantes rituales de los gobernantes y como madres de los futuros herederos (Benavides y Pallán 2011; Cash 1998; Puga 2009; Schele 1997; Schele y Friedel 1990; Tate 1985). Por esta razón, se considera que las mujeres ostentaron importantes papeles políticos en las vidas de sus hijos y de sus maridos o consortes (Cash 1998; Martin y Grube 2002; Teufel 2001). Además, también se maneja la idea de que las mujeres tuvieron un papel social fundamental, sobre todo a partir de los mitos mayas donde aparece en su papel de madre divina, creadora de la humanidad, o como complemento de las deidades creadoras que ostentan un género dual² (Barba 2007; Bassie-Sweet 2002; Gustafson 2002). Este mito refuerza una ideología donde la mujer tenía un papel central en la conformación de la sociedad y la familia. Entre las principales responsabilidades de las mujeres mayas prehispánicas estaban ser madre, esposa y cuidadora de su hogar. En los estratos sociales humildes, la mujer preparaba alimentos y criaba a los hijos. Mientras que entre las elites las mujeres podían ostentar

2 Cuando se habla de género dual se refiere a la representación de ciertas deidades mayas con atributos tanto masculinos como femeninos. Entre los más comunes en las representaciones artísticas o en los códices destacan el dios del maíz, *Itzamna* o el dios de la muerte.

importantes puestos políticos por derecho propio o en su papel de encargadas y educadoras de los herederos (Benavides 2007; Schele 1997:19).

Como se supone, en esta cultura, sobre todo entre los estratos privilegiados, el papel de la mujer parece haber estado subordinado a las acciones de los hombres. Aunque se ha manejado una idea de complementariedad entre los géneros basada en un principio creador a partir de la dualidad masculino/femenino (Joyce 1996;Looper 2002; Reilly 2002), las representaciones públicas de las mujeres se corresponden con la idea de una sociedad dominada por los hombres. Como ya se señaló, en las representaciones plásticas, las mujeres aparecen subordinadas y actúan desempeñando su labor como madres del sucesor al trono o como apoyo de los gobernantes en complejos rituales religiosos. Por su parte, a los hombres se les representa, por lo general, como las figuras dominantes en el arte monumental. Sus imágenes ejemplifican claramente a personajes que son los gobernantes de los sitios principales. Generalmente se les representa practicando diversos rituales con el objeto de divinizar su poder o enfatizar su capacidad como grandes guerreros o influyentes gobernantes (Hernández 2011b).

Tatiana Proskouriakoff (1961) fue una de las primeras investigadoras interesadas en analizar las representaciones femeninas y los jeroglíficos asociados en el arte monumental maya. Se interesó por estudiar los atuendos, la relación de las mujeres con otros personajes y los textos glíficos grabados en dichos monumentos. Ella fue capaz de nombrar a ciertas mujeres pertenecientes a la nobleza de sitios como Piedras Negras y Yaxchilán, dándole así presencia al género femenino en el arte y la escritura maya. Además, llegó a considerar que la relación entre figuras de ambos géneros en las estelas mayas podía ser de matrimonio. Estos estudios han demostrado que las mujeres



de la elite o de las familias gobernantes desempeñaron un importante papel en la política de las alianzas por matrimonios. No solo mantenían los pactos familiares allende las fronteras, sino que también conferían prestigio, especialmente cuando la mujer provenía de una localidad más poderosa.

Por ejemplo, Schele y Mathews (1991) han señalado que en varias ciudades mayas hay referencia a mujeres cuyos nombres incluyen un glifo emblema foráneo. Esto puede indicar matrimonios de la nobleza, efectuados entre las dinastías de dos asentamientos, con el propósito de incrementar su dominio como entidades políticas. Por otra parte, el hallazgo y el estudio de una serie de textos jeroglíficos provenientes del sitio La Corona, en el Petén guatemalteco, sugieren el importante papel político que desempeñaron las mujeres nobles del señorío de *Kaan* (Calakmul) quienes, mediante alianzas matrimoniales con un sitio secundario, establecieron una relación directa y mantuvieron el poder entre las familias gobernantes de ambos asentamientos (Canuto y Barrientos 2011).

Las relaciones de matrimonio entre las clases gobernantes se conocen a partir de frases de parentesco en las que se indica que una mujer foránea fue la madre de un gobernante local y la esposa del padre respectivo. Las alianzas logradas mediante los matrimonios entre importantes familias rectoras pudo ser producto del acercamiento entre aliados o viejos amigos para extender su área de dominio, otras pudieron haber servido para adquirir prestigio local y otras más pudieron haber sido impuestas sobre comunidades de menor escala con el fin de mantener la fuerza política (Canuto y Barrientos 2011).

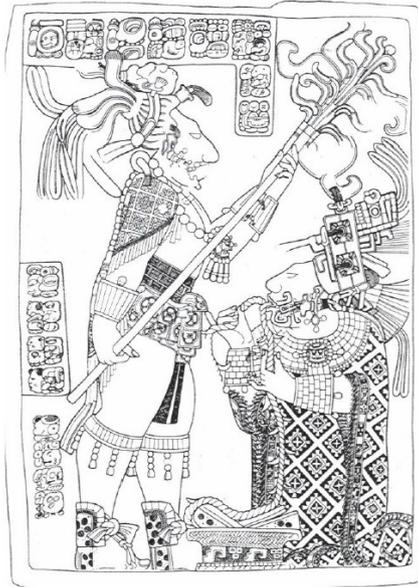
Por lo tanto, las relaciones de parentesco observadas en monumentos públicos tenían una carga ideológica y de poder muy importante para la sociedad. Como menciona Cash (1998), la definición maya de poder incluye

las líneas de parentesco, el matrimonio y la conexión supernatural entre los humanos y el “otro mundo”, por lo que la historia y el arte maya registran a las mujeres y a los hombres como participantes activos en estas tres áreas, obviamente diferenciados simbólicamente. El análisis tanto de textos como de imágenes revela que los mayas establecieron una clara relación entre género y estatus, al menos en las altas esferas sociales.

Otro ejemplo son las representaciones de mujeres realizando ritos de “apertura” de los periodos cósmicos o “iniciación” en el gobierno por parte del heredero en turno, ejemplificados por el ritual de autosacrificio, el don de las ofrendas y el recurrente tema de la “serpiente visión” como metáfora de un cordón umbilical del que nacen los “señores divinos”. En estos rituales se conjura a los ancestros y se transfieren los objetos del poder político. En estos casos, la mayoría de las representaciones femeninas se refiere a una metáfora sobre “alguien que da vida” o tiene el poder de hacerlo, por eso aparecen “dando vida” al gobierno de sus hijos o encargándose de realizar rituales en su beneficio (Hernández 2002).

Uno de los ejemplos más conocidos son las distintas representaciones de la señora *Xoc* e *Itzamnah Balam*, importantes personajes de la ciudad maya de Yaxchilán. La señora *Xoc* fue la mujer maya cuyos rituales fueron grabados en dinteles que adornaban un edificio de Yaxchilán. Hasta ahora, esta mujer es el personaje femenino mejor documentado en la cultura maya y, por lo tanto, punto de referencia obligado. Carolyn Tate (1985) señala que la señora *Xoc* estuvo presente durante el reinado de *Itzamnah Balam* y participó en los rituales de sacrificio y en cada ocasión que tenía significancia conmemorativa o astronómica (Figura 2).

Figura 2 El gobernante Itzamnah Balam realizando un ritual con “lanza de fuego” ante la señora Xoc, quien se auto sacrifica, (Dintel 24, Yaxchilán; Graham 1977:53)



Otra excelente fuente de información sobre las mujeres mayas de la antigüedad ha sido la escritura jeroglífica. La epigrafía es la disciplina que se encarga del desciframiento y la lectura de miles de textos con caracteres glíficos que los mayas grabaron en piedra, madera, concha, hueso o pintaron en murales, vasijas de barro y libros hechos con papel vegetal. La escritura maya estaba reservada a las élites y gente letrada de alto estatus. Al tener el control sobre su uso, el estado contaba con un sistema de escritura que se usaba en los monumentos públicos con fines propagandísticos. Se empleaba para aprobar y legitimar la autoridad divina mediante el recuento de

hechos importantes en su historia, vinculando a los gobiernos terrenales a la sanción y protección de las deidades (Cash 1998).

Una vez más, Tatiana Proskouriakoff (1961) destaca como la primera mujer mayista que dedicó su investigación al papel desempeñado por las mujeres en las inscripciones. Sus investigaciones en monumentos de Piedras Negras y Yaxchilán, analizando la relación texto-imagen, le permitieron proponer que ciertos glifos estaban relacionados frecuentemente a imágenes femeninas. Son un tipo de glifos que presentan el prefijo de una cabeza femenina, la cual tiene un pequeño adorno en la frente y el signo IL en la mejilla, haciendo referencia a los nombres propios y títulos de estas mujeres mayas de la antigüedad³. Estas frases apelativas femeninas están formadas por los nombres personales o de familia de las mujeres, indican linaje o ascendencia, y los respectivos títulos o cargos y el estatus social de cada mujer (Hewitt 1999:252). En el caso de los hombres también se usan las frases nominales para señalar la familia o la casa a la que se pertenece y los títulos concedidos a dicha persona. Estos descubrimientos han permitido el avance en la lectura e interpretación de antiguos textos mayas donde las mujeres aparecen nombradas y reconocidas por la historia de esta civilización.

Otro de los enfoques metodológicos preferidos por la arqueología de género en el área maya es el estudio de tumbas, enterramientos y restos humanos de sexo femenino. Sabemos que los esqueletos o los huesos que la arqueología normalmente descubre en tumbas y enterramientos son los

³ Este prefijo de cabeza femenina (T1000) es leído como *na* que significa femenino o madre (Hewitt 1999: 252). Pero también le es atribuido el valor *ix* o *ixik* como agentivo femenino (A. Lacadena, comunicación personal, 2001).



únicos restos que pueden determinar el sexo biológico de los individuos de manera directa (Sanahuja 1997). Por este motivo, los restos humanos pueden ayudar a resolver el problema epistemológico de las atribuciones de género, siendo posible determinar empíricamente las relaciones entre bienes materiales e individuos particulares (Hill 1998:114). El estudio de los contextos mortuorios, incluyendo los atributos formales del tratamiento mortuorio, los artefactos que acompañan al individuo y las relaciones espaciales dentro del contexto mortuorio, sirven para reforzar nuestras interpretaciones sobre el papel del hombre, la mujer y sus relaciones de género en el pasado.

Un ejemplo de lo anterior es el estudio realizado por Haviland (1997), quién se propuso conocer las diferencias entre el tratamiento funerario de hombres y mujeres a partir del surgimiento de la autoridad dinástica en la ciudad de Tikal durante el período Clásico Tardío. En su trabajo analizó 208 entierros, provenientes de diversas estructuras, que representan los distintos estratos sociales de la ciudad. Según este estudio, los hombres comenzaron a tener preferencia en el tratamiento mortuorio, la localización y construcción de sus tumbas, la calidad y cantidad de las ofrendas depositadas, a partir del período Clásico (250-900 d.C.) cuando Tikal destacó como un estado centralizado (Haviland 1997). La hipótesis de este autor considera que el androcentrismo se acentúa mayormente entre la élite de estados centralizados, como en el caso de Tikal, pues la clase baja no presenta variaciones muy marcadas en los contextos mortuorios.

El estudio de los *muknalob* o tumbas reales es de suma importancia pues nos muestra las costumbres funerarias practicadas a mujeres extraordinarias del período Clásico. En conjunto, estos memoriales constituyen importantes evidencias arqueológicas que son un reflejo de la ideología, la identidad y los papeles de género de las mujeres mayas de la elite (Puga 2009). Los

análisis bioarqueológicos practicados a los restos óseos de estas tumbas reales sugieren que las mujeres gozaban de una buena salud y alimentación (Pérez 2013; Tiesler *et al.* 2004). Por su parte, las ofrendas depositadas y la gran cantidad de bienes suntuarios que se encuentran en dichas tumbas destacan por su riqueza y diversidad. Algunas de estas ofrendas incluso hacen alusión a ciertas actividades desempeñadas por estas mujeres como el hilado y el tejido. También, la edificación de un mausoleo para contener el *muknal* es prueba de la prominencia social y política de las mujeres allí enterradas. Los mejores ejemplos de lo anterior son la Reina Roja de Palenque (Malvido 2006; Tiesler *et al.* 2004), la tumba real de la mujer acompañante del gobernante *Yuknom Yich'ak K'ak'* de Calakmul (García y Granados 2000), las tumbas de mujeres de elite de Yaxuná, Yucatán (Ardren 2015) o el enterramiento de *K'abel*, señora principal del sitio Waká/El Perú (Pérez Calderón *et al.* 2016; Piehl *et al.* 2014).

Finalmente, las fuentes etnohistóricas han sido un apoyo fundamental para el avance de los estudios de género en la arqueología maya. Las arqueólogas que han buscado hacer visibles a las mujeres del pasado han empleado las crónicas y relatos de los primeros europeos que tuvieron contacto con la civilización maya en el siglo XVI. Además, también han empleado otro tipo de fuentes documentales, como diccionarios, textos y literatura indígena e incluso códices, que, al ser contrastadas con los hallazgos arqueológicos, nos acercan a la experiencia femenina en el pasado (Barba 2007; Clark y Houston 1998; Vail y Stone 2002).

La principal fuente de información etnohistórica sobre los mayas de Yucatán proviene del escrito *La relación de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa (1986). En esta obra se describen algunas de las costumbres y tradiciones del pueblo maya a la llegada de los españoles. Aunque se trata de

las descripciones sesgadas de un hombre religioso del siglo XVI, hay algunas consideraciones con respecto a las mujeres de la época que son relevantes para su conocimiento. Este religioso comenta que las mujeres de Yucatán son grandes trabajadoras pues son quienes sustentan sus casas, se encargan de la educación de sus hijos, pagan los tributos, realizan actividades agrícolas diversas y comercian con los productos de su labor. También señala “crían aves de las suyas y las de Castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas, con las que hacen ropas galanas (además) tienen costumbre de ayudarse unas a otras a hilar las telas” (Landa 1986).

En su estudio sobre la especialización del trabajo por género entre los mayas del período colonial, Clark y Houston (1998) extrajeron términos nativos sobre los oficios o especialidades artesanales, que realizaban tanto hombres como mujeres, a partir de fuentes como el *Diccionario de Viena*, el *Diccionario de Motul* y la *Relación* de Landa (1986). El resultado de dicho estudio muestra que, durante la época colonial, los hombres ocupaban los cargos políticos, el comercio, las actividades de subsistencia fuera del hogar y los oficios religiosos. Por su parte, a las mujeres se les atribuyen las responsabilidades de criar a sus hijos, preparar los alimentos y elaborar textiles y vestimentas.

Como hemos visto hasta aquí, las investigaciones realizadas en el área maya, utilizando la perspectiva feminista o de género, nos ha permitido un acercamiento crítico a las prácticas sociales de dicho grupo cultural. A través de los distintos materiales arqueológicos, de las fuentes documentales y de las imágenes ha sido posible comenzar a visibilizar a las mujeres mayas de la época prehispánica y a destacar su papel fundamental en el desarrollo de su sociedad. A continuación, presentaré otras destacadas investigaciones arqueológicas donde ha sido posible abordar las distintas dimensiones del género entre los mayas de la época precolombina.



CAPÍTULO 3

ACTIVIDADES DOMÉSTICAS Y VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Uno de los principales aspectos que dio origen a las críticas feministas, y a la implementación de una arqueología de género, fue una amplia discusión con respecto a la división sexual del trabajo en el pasado. Esta idea atribuye actividades específicas a hombres y mujeres considerando estereotipos universales basados en el sexo biológico de los individuos (Hernández 2011a). La crítica se sustenta en la idea de que dicha división del trabajo, basada en la biología de los individuos, pudo haber sido semejante a las condiciones en las que se encuentran las mujeres en el presente. Por ejemplo, la

cacería y el comercio se han considerado habitualmente como ocupaciones masculinas, mientras que la recolección y la preparación de alimentos son vistas como actividades femeninas. Esta imagen estereotipada de los roles de género ocurre comúnmente en la arqueología, sobre todo con respecto a la atribución de género de los objetos materiales. Normalmente se dice que objetos como las puntas de proyectil o las armas son instrumentos empleados por los hombres, mientras que las vasijas de cerámica o los artefactos de molienda son atribuidos como femeninos (Costin 1996; Gero 1991b).

El principal aporte de la crítica feminista a los estereotipos sobre las labores de las mujeres fue contrastar la hipótesis que señala que la división sexual del trabajo es determinada por ciertas limitaciones del trabajo femenino, las cuales surgen a partir de su rol principal en la reproducción social, la crianza y el cuidado de los infantes (Gilchrist 1999:34). Sin embargo, la arqueología se ha propuesto revalorar y criticar esquemas añejos basados en estereotipos como los señalados anteriormente. Basado en estas ideas, el presente capítulo ofrece una visión complementaria con respecto a la importancia social de las labores de las mujeres en el ámbito familiar, sus contribuciones a la organización de los grupos domésticos y su invaluable labor como productora de diversos tipos de cultura material.

Los grupos domésticos mayas de la época prehispánica

En la antropología, el grupo doméstico ha sido considerado como el escenario de una organización económica, trabajando colectivamente para obtener los alimentos, vestido y la protección de sus miembros, quienes busca proveer de estas necesidades al grupo implementando medidas de seguridad

contra las irrupciones incontrolables del medio ambiente, la economía a gran escala y el estado (Netting 1993:60). Por lo tanto, la continuidad corporativa del grupo doméstico es aparente no solo en la reproducción de los miembros de la familia y la interdependencia entre generaciones sino también en la reproducción de los espacios residenciales y la consecuente conformación de una identidad social compartida entre los grupos, entre los individuos y con respecto a la comunidad (Ardren 2015; Hernández 2010; Hutson 2010).

La mayoría de los investigadores coincide con el hecho de que el grupo doméstico constituye la unidad básica de la sociedad maya prehispánica. En esta cultura desaparecida, dicha forma de organización social se caracterizaba por estar constituida generalmente por una familia extensa, cuyos miembros residían en unidades habitacionales y compartían la mayoría de las actividades diarias (Ashmore y Wilk 1988; Hernández 2011a; Hutson 2010; Manzanilla y Barba 1990; Robin 2003). El grupo doméstico podía estar relacionado entre sí ya fuera por relaciones de parentesco o de actividad. Algunos grupos podían pertenecer a un mismo linaje y venerar a un ancestro común, mientras que algunos otros también pudieron estar relacionados con la finalidad de realizar aquellas actividades productivas que les eran propias, como grupos corporativos (Hernández y Pool 2004; Manzanilla 1996).

Para acercarnos a los grupos domésticos del pasado, la arqueología emplea distintos tipos de evidencia material como los restos de las antiguas viviendas, las áreas de actividad, los artefactos manufacturados allí o empleados para la producción artesanal, los enterramientos en contextos domésticos, entre muchos otros. A partir de esta evidencia es posible reconocer conductas, patrones y procesos producto de las distintas actividades de género que se realizaron a nivel doméstico.

En los contextos domésticos mayas las tareas cotidianas parecen haber estado divididas por edad y por género. Por ejemplo, las mujeres se dedicaban a elaborar hilo y confeccionar la vestimenta de la familia, preparar y cocinar diariamente los alimentos, así como elaborar la cerámica de uso cotidiano. También, las mujeres y los niños se encargaban de criar animales que utilizaban como alimento y, en algunos casos, se criaban abejas para la producción de miel y cera, además de que se atendían hortalizas y huertos familiares (Graham 1991; Joyce 1993; Pohl 1991).

A la par de las actividades destinadas a la producción de bienes materiales, las mujeres eran las encargadas de la organización familiar. Para llevar a cabo esta misión requerían poner en práctica actividades como la gestación, el amamantamiento, la realización de las tareas relacionadas con el mantenimiento de la fuerza de trabajo de una comunidad y la crianza de los infantes como futuros hombres y mujeres. La mayoría de estas prácticas implican mayormente energía y órganos corporales, lo que ha favorecido a que sean consideradas como “naturales” y, por lo tanto, ajenas a la vida social. Sin embargo, son cruciales en la reproducción del grupo ya que las prácticas parentales permiten la reproducción básica de la comunidad (Hernández 2011a).

Julia Hendon es una destacada estudiosa del papel de las mujeres mayas en los contextos domésticos. Desde la década de los ochenta del siglo pasado, esta autora ha demostrado que el estudio del grupo doméstico y del género se han vuelto partes integrales de la investigación arqueológica, siguiendo una trayectoria paralela que en ocasiones se intersecta. Para Hendon (2007) resulta indispensable tratar de identificar e interpretar las acciones relacionadas con la producción y el consumo por parte de los miembros de un grupo doméstico del pasado, ya que esto se vuelve crucial



para entender cómo interactuaron entre ellos, negociando sus identidades y formando parte de grupos mayores tanto espacial como social y políticamente. Para dicha autora, hay cuatro temas centrales que se han debatido en la literatura especializada sobre el tema de género en la arqueología: 1) la identificación, el significado y la importancia, tanto económica como social, de las actividades femeninas; 2) un debate entre la división social entre lo público y lo privado y si esta división tiene una dimensión en la realidad social; 3) el estudio de las implicaciones económicas y sociales de las mujeres en la producción y consumo de bienes y recursos, y 4) los factores que afectan o contribuyen al prestigio, estatus o poder de las mujeres en las sociedades antiguas.

Es indudable que la mayor cantidad de la investigación de género en la arqueología maya se ha concentrado en las contribuciones de la mujer a la economía del grupo doméstico, enfatizando la importancia de su labor. Este énfasis en el papel de la producción cotidiana de riqueza, en la economía política de sociedades complejas, principalmente por parte de las mujeres, ha predominado en los estudios recientes sobre la división del trabajo por género (Costin 1996; Hendon 2007). Además, identificar e interpretar las acciones relacionadas con la producción y el consumo por parte de los miembros de un grupo doméstico se vuelve crucial para entender cómo interactuaron entre ellos y cómo negociaron sus identidades (Hendon 2007:153).

Siguiendo estas ideas, a continuación, se presenta una serie de investigaciones arqueológicas donde ha quedado de manifiesto la importancia de las mujeres mayas en el ámbito doméstico y las implicaciones de dichas labores con respecto a su sociedad y su cultura. Primero, se presentan tres casos de estudio relativos a grupos domésticos rurales, en los cuales se determinó

la importancia de las labores femeninas en su cotidianeidad. Segundo, se comentan otros estudios sobre unidades domésticas de elite en emplazamientos urbanos donde la vida cotidiana de las mujeres mayas de la época prehispánica transcurrió entre la elaboración de alimentos, la producción de textiles y las actividades rituales. Para finalizar, se resume la información y los datos obtenidos de exploraciones arqueológicas en grupos domésticos del norte de Yucatán donde ha sido posible acercarse a las actividades de las mujeres maya de la antigüedad a partir de los espacios, la arquitectura, los artefactos y las prácticas funerarias en contextos habitacionales.

Aportes de las mujeres mayas en las labores domésticas

Generalmente, las estudiosas del género han considerado que el incremento de la complejidad social es un factor principal que estructura las relaciones de género de las labores dentro y más allá de la unidad doméstica. También es recurrente el comentario con respecto a que, en las sociedades complejas, el trabajo especializado de tiempo completo es supuestamente dominado por los hombres. Se cree que las sociedades estatales, por lo general, reproducen una división sexual del trabajo en la familia a través de la imposición de tributos y el control sobre el trabajo remunerado, los cuales supeditan efectivamente las labores femeninas a la esfera doméstica (Gilchrist 1999; Costin 1996; Pyburn 2004).

En este sentido, se considera que, si analizamos las semejanzas y las diferencias entre los grupos domésticos emplazados en contextos puramente rurales *versus* aquellos que pertenecieron a grupos de elite, presentes principalmente en contextos urbanos, es posible obtener nuevos datos para entender los papeles de género en las unidades domésticas y comprender



las relaciones entre estos grupos y la organización social a escala mayor (Hernández 2009). En este sentido, se entiende como elite a todos aquellos individuos con jerarquía de estatus que ocuparon posiciones de autoridad permanente dentro de sus comunidades o unidades sociales correspondientes (Hirth 1992). Por su parte, la gente común se refiere a aquellos individuos o grupos con un despliegue discreto de cultura material, que son vistos como los responsables de la adaptación a su medio social y que responden a presiones económicas, políticas e ideológicas ejercidas por otros grupos con mayor jerarquía o de una clase social superior. Estos grupos domésticos son considerados los responsables primarios de la relación con el medioambiente para la producción de alimentos y muchos otros bienes (Lohse y Valdez 2004).

Gracias a lo anterior, la investigación acerca de los grupos domésticos ha expandido nuestra habilidad de entender la organización en todos los niveles de la sociedad maya. Así, los arqueólogos han sido capaces de mostrar cómo los grupos domésticos de diferente estatus pudieron ser similares o diferentes entre ellos (Robin 2003:323). Además, el incremento en la atención a los temas de género en la arqueología de los grupos domésticos ha puesto de manifiesto la diversidad de las experiencias pasadas, al igual que ha mostrado cómo la categoría de género se vincula con otras realidades, como el estatus, la edad y la ocupación, para establecer identidades sociales e individuales. En este sentido, también hay una extensa evidencia sobre las distintas labores cotidianas en residencias de personas nobles o de elite, que fueron realizadas tanto por hombres como por mujeres, que demuestra que el trabajo doméstico, particularmente la producción de artefactos de alto estatus y simbólicamente importantes como la escritura y los textiles, fueron

un medio de distinción por el cual los hombres y las mujeres se diferenciaban económica y simbólicamente de otros (Hendon 1997; Hernández 2011a; Inomata *et al.* 2002). Ahora, se comentarán brevemente distintos tipos de evidencias arqueológicas, descubiertas en distintos sitios mayas ocupados durante el período Clásico, los cuales nos muestran importantes aspectos sobre las relaciones de género, el estatus y las labores cotidianas en comunidades mayas rurales.

La presencia de las mujeres en grupos domésticos rurales

Al examinar las diferencias de género dentro de una sociedad compleja se debe tomar en cuenta también las diferencias de clase y estatus. Ya se ha mencionado cómo los estudios sobre los grupos domésticos pueden ayudar a los arqueólogos a entender a la gente, su vida cotidiana, las relaciones socioeconómicas y políticas que establecen con unidades sociales mayores. Además, el análisis de los grupos domésticos nos muestra el impacto, integración e independencia que pueden lograr estos grupos dentro de las sociedades antiguas. Sin embargo, dentro de la literatura sobre los mayas del Clásico, generalmente se ha dado mayor importancia a los modelos de la sociedad basados en una clase social poderosa donde casi siempre se menosprecian o se estereotipan los papeles de la gente común (Marcus 2004). Buscando revertir esta situación, aunque sea parcialmente, este apartado trata de discutir las investigaciones sobre grupos domésticos de agricultores mayas, enfatizando aquellos aspectos relativos a su organización en términos de género y sus actividades cotidianas.

En el área maya, el solar constituye el lugar o el contexto donde el grupo residente realiza sus actividades cotidianas desde tiempos prehispánicos. En la península de Yucatán los solares son predios delimitados por albarradas, o

por plataformas artificiales, que contienen un espacio con viviendas y/o estructuras auxiliares, rodeadas por un patio y un huerto/jardín. Generalmente cuentan con un área periférica de monte, con árboles frutales y maderables, donde generalmente se depositaban los desechos (Hernández y Alexander 2022; Figura 3). Los solares habitacionales prehispánicos han sido identificados y estudiados en distintos asentamientos de Yucatán de la época Clásica y Posclásica (Hutson 2010; Hutson, *et al.* 2006; Manzanilla 1984). Los solares continuaron siendo las unidades habitacionales de los grupos domésticos mayas en comunidades y pueblos del periodo colonial (Alexander 1999), la época histórica (Hernández y Zimmermann 2016) y hasta la actualidad (Hernández 2014; Quintal *et al.* 2003).

Figura 3. Mujeres mayas atendiendo el huerto de un solar, Yaxunah, Yucatán (foto del autor).



Estos sitios de habitación han ofrecido ventajas adaptativas a los grupos domésticos peninsulares debido a que el sistema agrícola de tumba, roza y quema ha sido la estrategia de subsistencia predominante en la región. Esta agricultura tradicional se combina con las hortalizas, el cultivo intensivo dentro y fuera de los solares, el manejo de jardines forestales y diversas prácticas agropecuarias que han sido documentadas desde la época prehispánica y hasta la actualidad (Alexander y Hernández 2018). Esta idea nos indica que la organización del trabajo y la intensidad de trabajo invertido por el grupo doméstico en diferentes actividades, principalmente agrícolas, afectan invariablemente la estructura del espacio residencial (Killion 1990).

Por lo tanto, en los sitios rurales mayas encontramos diversos tipos de evidencias arqueológicas, como el arreglo del espacio, la diversidad en los rasgos y las áreas de actividad dentro del solar, que nos muestran cómo estaba organizado el trabajo del grupo doméstico y las actividades productivas dentro de las unidades residenciales y en los campos de cultivo al exterior. En este contexto, por lo general, ocurre una intensificación en el uso del espacio doméstico para otras labores como la producción artesanal o se promueve la producción de diversos recursos alimenticios mediante el trabajo femenino (Hernández 2014; Hernández y Alexander 2022). Por lo tanto, la presencia de las mujeres en esta forma de organización productiva pudo tener importantes repercusiones en las formas comunitarias rurales y la organización de las labores agrícolas por género de las comunidades prehispánicas (Hernández y Medina 2011).

Con respecto a la agricultura maya, la arqueología ha revelado evidencia que indica que durante el período Clásico existió un vasto mosaico agrícola que estuvo organizado a nivel del grupo doméstico (Fedick, 1996). Siguiendo estas ideas, algunos autores han propuesto que la mayoría de

los agricultores mayas fueron lo que se denomina pequeños propietarios o *smallholders* (Hernández y Alexander 2022; Netting 1993; Pyburn 1998). Pero, como ocurre entre la mayoría de pequeños propietarios, las familias de los agricultores intensivos mayas coexistieron junto con otros tipos de sistemas agrícolas y probablemente estuvieron adaptados a más de un tipo de economía política. Empero, como ya se mencionó, las tecnologías desarrolladas por los agricultores mayas fueron muy variadas. Estas tecnologías agrícolas provenían de un entendimiento complejo del medioambiente local y adaptaciones a los cambios sociopolíticos y económicos.

Por ejemplo, en el sitio rural de Dos Chombitos, Belice, se identificaron y registraron bastantes terrazas agrícolas, tanto relacionadas con la arquitectura doméstica como aquellas en espacios exclusivamente agrícolas. Se dice que esta producción agrícola intensiva sirvió para sustentar a la población de un sitio mayor como lo fue Xunantunich durante el período Clásico (Neff 2002:32). El estudio de Neff (2002) sobre este sitio rural considera la existencia de una la división del trabajo agrícola basado en el concepto de género, buscando evidencias arqueológicas acerca de quién realizaba aquellas tareas asociadas con la agricultura en terrazas agrícolas y qué herramientas se utilizaban.

En Dos Chombitos, la naturaleza intensiva del sistema agrícola sugiere un incremento en el trabajo doméstico, seguramente de las mujeres, que posiblemente tuvo como resultado un incremento de la producción artesanal, de alimentos, vestimenta y ciertos bienes para el intercambio o posiblemente también para tributar (Neff 2002:41). El modelo sugerido por Neff (2002) considera dos contextos principales posiblemente asociados con la división de trabajo agrícola basada en el género: 1) aquel donde los huertos están directamente asociados con el grupo doméstico, y 2) donde los campos de

cultivo se encontraban alejados del grupo doméstico. Esta investigadora excavó grupos de terrazas cerca de la arquitectura rural doméstica, entre las unidades habitacionales y el espacio puramente agrícola, y examinó diversas herramientas de piedra, provenientes de los diferentes contextos y espacios agrícolas, para revelar información relacionada con los papeles y las actividades de género en el pasado.

A partir de esta investigación encontró que los conjuntos de herramientas de piedra, recuperadas en la superficie de los antiguos campos agrícolas, corresponden a herramientas casuales (no formales), núcleos y piedras para pulir que ocurren cerca del contexto doméstico. Estos serían los conjuntos artefactuales usados por las mujeres para el cultivo en terrazas. Por su parte, los contextos puramente agrícolas presentaron algunas herramientas casuales, bifaciales utilitarios y grandes herramientas de piedra parecidas a las hoces. Al parecer, estos fueron los campos de cultivo donde predominaba el trabajo masculino (Neff, 2002:43).

Otro sitio con abundante evidencia arqueológica sobre grupos domésticos de agricultores es Chan, también en Belice (Robin 2002a; 2002b; 2013). En la parcela conocida como Chan Nòohol, Cynthia Robin identificó al menos siete grupos domésticos que consistían en dos o más viviendas, con algunas estructuras auxiliares, asociados a terrazas agrícolas en laderas de una colina. A partir de las intervenciones arqueológicas se sabe que las actividades productivas primarias de estas unidades domésticas rurales fueron la preparación de alimentos, el hilado y la manufactura de herramientas de piedra.

De acuerdo con la evidencia arqueológica, en este asentamiento, al menos de manera ideal, los hombres, las mujeres y los niños pudieron participar en muchos aspectos de la agricultura (Robin 2002a; 2002b). Esta investigadora argumenta que en este sitio el trabajo agrícola no muestra



una clara diferenciación masculina y femenina para el período Clásico. La ausencia de evidencia sólida sobre una supuesta división del trabajo por género indica que dicha división pudo no haber existido. Se sugiere que en el sitio de Chan los contextos domésticos y agrícolas no estaban segregados social ni espacialmente y una gran cantidad del trabajo diario se llevaba a cabo en los espacios abiertos. Al parecer, el trabajo de la gente ya fuera por separado o colaborativo estaba organizado espacialmente de tal manera que pudiera facilitar la interacción y la comunicación más que la división o la segregación (Robin, 2002b:326).

Un ejemplo más de la investigación arqueológica con enfoque de género corresponde al estudio de grupos domésticos humildes de Copán, Honduras. Allí, entre 1985 y 1986 se excavaron ocho unidades habitacionales rurales que consistían en plataformas bajas, con muros de cantos rodados, sobre las cuales había restos de viviendas, cocinas y altares (Gonlin 2012). A partir de la evidencia recuperada, Gonlin (2000) intentó caracterizar la división de las labores por género en dichos contextos domésticos rurales. Esta autora considera tres líneas principales de evidencia: primero, los artefactos que a menudo son vistos como específicos de un género, tales como piedras de moler, malacates, hachas de piedra y puntas de proyectil. Además, emplea el estilo, la función y la disposición de la arquitectura para determinar si existió un principio estructural de género para determinar la planificación del sitio. Finalmente, Gonlin (2000:27) propone que los análisis de isótopos y la paleopatología aplicada a restos humanos son útiles para determinar patrones de consumo dentro del hogar y para establecer diferencias en la dieta y las enfermedades de la población que allí habitó.

Una vez examinada la evidencia arqueológica recuperada en las residencias rurales de bajo estrato social de Copán, queda claro que las piedras

de moler (manos y metates), los husos y los malacates, además de utensilios para la construcción y las puntas de proyectil se encontraron en todas las casas. Por ello se propone que estos artefactos representan el equipo doméstico esencial (Gonlin 2000). Con respecto a la distribución espacial, no se distinguió ningún arreglo particular o distribución espacial relativa al género en estos sitios rurales. Con referencia a la arquitectura, Gonlin (2000:26) menciona que en algunos sitios rurales de Copan es evidente que se mantuvo el mismo estilo de construcción de casas, generalmente las subestructuras se construyeron con piedra de cantos rodados y las casas eran de bajareque. Por tal motivo, Gonlin (2000) manifiesta que posiblemente los hombres fueron los principales constructores de las viviendas.

Por último, el análisis de los restos óseos, incluyendo la caries dental y los análisis de isótopos de carbón y nitrógeno, indicaron que las mujeres comieron mayor cantidad de productos de maíz durante el día a diferencia de los hombres. Al parecer, las mujeres tuvieron acceso a una gran variedad de alimentos al tener que prepararlos y cocinarlos. Otra diferencia en la dieta fue que las mujeres consumieron relativamente menos proteínas. Estas conclusiones indican que es probable que la desigualdad en la distribución de los principales alimentos de la dieta fuera la norma entre individuos de diferente género en Copán (Gonlin 2000:27-28).

Finalmente, aquí se presenta la información arqueológica de un caso extraordinario. Se trata del asentamiento de agricultores mayas de Cerén, en El Salvador. Se trata de un asentamiento rural cuyas estructuras habitacionales se encuentran extraordinariamente conservadas debido a que fueron sepultadas por las cenizas del volcán Laguna Caldera, alrededor de 595 d.C. En estas viviendas los antiguos habitantes dejaron todos los objetos, utensilios y herramientas que usaban en su vida cotidiana, donde eran almacenadas



o donde fueron utilizadas por última vez. Por lo tanto, este caso excepcional de conservación presenta información única para analizar la organización de los grupos domésticos, sus actividades, las relaciones espaciales y las jerarquías sociales y de género que se daban en el uso del espacio por parte de la comunidad que ahí habitó (Beaudry-Corbett y McCafferty 2002; Sheets 2002; Sweely 1998, 1999).

Las porciones excavadas en Cerén son segmentos de una pequeña zona de asentamiento que al parecer consistía en estructuras domésticas que incluyen domicilios, cocinas, baños de vapor y almacenes, al igual que milpas adyacentes y algunos jardines. Solo se ha excavado una parte de la villa, por lo que el patrón de grupos domésticos apenas se comienza a conocer. Producto de las exploraciones arqueológicas en 11 estructuras, probablemente se tengan los restos materiales de al menos cuatro grupos domésticos (Beaudry-Corbett y McCafferty 2002; Sheets 2002). No se trata de grupos domésticos agrarios aislados, sino que formaban parte de una villa de tamaño indeterminado hasta ahora.

Los grupos domésticos de Cerén presentan un amplio rango de áreas de actividad dentro y fuera de las estructuras, incluyen desde aquellos lugares para dormir y compartir los alimentos, hasta áreas específicas para hacer cerámica, procesar huesos de venado, manufacturar cordeles de agave, hilar algodón, cocer y moler maíz y varios tipos de almacenamiento. Las áreas de actividades extramuros incluyen las milpas de maíz, plantales de agave, viveros de cacao y el cultivo de árboles de ornato, maderables y frutales (Sheets y Woodward 2002). Al tipo de milpas presentes en Cerén se les denomina de “alto rendimiento”, ya que generan una alta producción por área, aunque requieren una inversión considerable de trabajo y pocos o nulos periodos de barbecho (Sheets y Woodward 2002:185). Los cultivos dentro

de las unidades habitacionales incluyeron el agave, mandioca, frijol, chiles y maíz. Además, se cultivaron árboles económicamente importantes y para el consumo, como el nance y la guayaba, los cuales se plantaron en los patios de las casas. Por lo tanto, entre los grupos domésticos rurales de Cerén se desarrolló una agricultura de tipo permanente, en la que muy probablemente estuvieran involucrados mujeres, hombres y niños.

El Grupo Doméstico 1 es un buen ejemplo de la evidencia arqueológica recuperada en los sitios residenciales de Cerén. La unidad habitacional estaba conformada por una vivienda de dos cuartos, una plataforma sin paredes donde se recuperaron pocos artefactos, una bodega que contenía numerosos artefactos y una estructura circular interpretada como la cocina. Además, el área adyacente a este conjunto residencial estaba ocupada por un campo de maíz y un jardín para el cultivo doméstico (Beaudry-Corbett *et al.* 2002). Entre los objetos que se encontraron al interior de las viviendas y las estructuras auxiliares se encontraron piedras talladas, piedras para moler y vasijas de cerámica, muchas de ellas con sus contenidos orgánicos preservados. Otros artefactos importantes incluyeron varias manos, metates y malacates, los cuales evidencian las labores productivas de la unidad doméstica (Beaudry y McCafferty 2002).

En este contexto, la Estructura 11, considerada como la cocina, sirvió para la elaboración de comida tanto para el grupo doméstico como para la preparación de festines ceremoniales. Su particularidad estriba en que aquí se hallaron cuatro metates funcionales *in situ*. Uno de ellos, que presentaba bastante desgaste, fue el metate usado a diario, mientras que los otros tres, que se encontraron en áreas adyacentes, fueron los que se utilizaban para las ceremonias. Esta evidencia llevó a Tracy Sweely (1998, 1999) a considerar que, en el ámbito doméstico de Cerén, las relaciones sociales entre los

mayas parecen haber estado igualmente jerarquizadas. La organización de las labores en los contextos habitacionales de Cerén sugiere la existencia de un rígido control del comportamiento de los individuos y una marcada restricción de las interacciones personales diseñada para mantener relaciones de poder asimétricas (Sweely 1998:404). El control sobre la preparación de alimentos rituales, inferido a partir de la observación del arreglo espacial de la serie de metates registrados en el Grupo Doméstico 1, sugiere que las propias mujeres pudieron establecer posiciones de jerarquía y subordinación dentro de los conjuntos residenciales (Sweely 1998, 1999).

Un caso excepcional como el de Cerén nos muestra que existen muchos tipos de evidencia que manifiestan a las mujeres y a los hombres interactuando en sociedad. Este ejemplo sugiere que, al interior de las unidades domésticas, la mayoría de las actividades requerían la utilización de ciertos instrumentos y un espacio específico para realizarlas. Por lo visto, la relación entre espacio, artefactos y las categorías de género son inmejorables indicadores de las relaciones de género. Además, a través de esta información arqueológica excepcional se ha intentado demostrar, a nivel doméstico, la existencia de evidencias sobre una disimetría social, la cual pudo estar presente en los diferentes ámbitos de interacción entre el género masculino y el femenino.

La participación de las mujeres en grupos domésticos mayas de alto estatus

La ciudad prehispánica de Copán, en Honduras, es ampliamente conocida pues ha sido explorada desde hace varias décadas y sus vestigios arqueológicos nos han mostrado la magnificencia que pudo haber alcanzado este asentamiento del período Clásico en la frontera sur del área maya. El conjunto de estructuras, patios y edificios que resultan más interesantes para

aplicar la arqueología de género se denomina Grupo Sepulturas. Se trata de un complejo habitacional de la elite de Copán ubicado al noreste del centro cívico/ceremonial (Hendon 1997). En este contexto, Hendon (1991, 1997) realizó una investigación sobre los hallazgos provenientes de tres grupos residenciales excavados entre 1981 y 1984. En dichos conjuntos se identificaron tres tipos de estructuras: 1) estructuras auxiliares; 2) estructuras residenciales y, 3) estructuras rituales. Con respecto a los artefactos recuperados, la autora estima que los patrones de distribución de estos indican que las actividades domésticas básicas y las actividades rituales se realizaban de manera cotidiana en cada sitio residencial individual (Hendon 1991).

A partir de la evidencia arqueológica proveniente de estos grupos domésticos urbanos, Hendon (1997) interpreta los patrones de distribución de las actividades desde una perspectiva de género, concentrándose en tres aspectos: 1) la identificación de actividades atribuibles a la mujer; 2) la distribución espacial de estas actividades dentro de los patios residenciales del Grupo Sepulturas y, 3) nueva información que se deriva de dichas actividades, y su locación, para comprender la importancia y los papeles de las mujeres de elite en la economía política y la sociedad de Copán.

Entre las actividades identificadas se encuentran el cocinar, la preparación de alimentos, el servicio de comida, el almacenamiento, la producción artesanal de baja escala y algunas actividades rituales. Además, la presencia de ciertas herramientas y artefactos indican la existencia de una producción de ornamentos de concha, objetos de hueso, herramientas de obsidiana y actividades relacionadas con la producción de textiles (Hendon 1997). En este sentido, el análisis propuesto por Hendon (1997:38) para estudiar los roles de género en estos grupos domésticos de elite se enfoca en la mujer y en explorar la evidencia

arqueológica de dos tipos de actividades desarrolladas por las mujeres mayas de la antigüedad: la preparación de alimentos y la producción textil.

La preparación de alimentos se relaciona con una serie de tareas consideradas como funciones esenciales del grupo doméstico o como razón primaria para su existencia. Sin embargo, como se ha reconocido, la preparación de alimentos presenta una dimensión política debido a que la habilidad de las mujeres para producir alimentos y bebidas resulta crítica para el grupo doméstico y para su comunidad (Hendon 1996:50, ver también Brumfiel 1996).

Por su parte, el tejido, que ha sido ligado con la producción doméstica femenina en muchas sociedades, entre los mayas permitió una importante contribución femenina en la producción doméstica, que se extendió para construir una identidad femenina y transmitir papeles sociales y religiosos a nivel grupal (Beaudry-Corbett y McCaffrey 2002; Brumfiel 1991; Costin 1996; Hendon 1996; Hernández y Peniche 2012).

La evidencia sobre la producción textil en el Grupo Sepulturas de Copán consiste en malacates, discos de barro con una perforación al centro y herramientas de hueso, específicamente agujas de varios tamaños, broches (iguales a las agujas, pero sin ojal) y piquetas para brocado hechas de hueso de venado. Por su parte, los artefactos indicativos de la preparación de alimentos incluyen manos, metates y varias formas de vasijas cerámicas, como comales, calderos, vasijas hemisféricas y braseros trípodes (Hendon 1997:38-39). Dichas actividades femeninas no estuvieron confinadas en áreas específicas del espacio en que residían. La presencia de los artefactos que evidencian las labores domésticas femeninas en estos patios se encuentra diseminada en todos los espacios que los conforman. A nivel del grupo doméstico, tanto

la producción textil como la preparación de alimentos fueron importantes en la economía grupal y esenciales en las ceremonias religiosas comunales. A través de los textiles y la comida se mantenían relaciones con el mundo supernatural mientras se cimentaban las relaciones socioeconómicas.

De acuerdo con la interpretación de Hendon (1991, 1997:45) la sociedad maya fomentó la posibilidad de obtener recursos paralelos de poder político y social para los hombres y las mujeres, a partir de principios de complementariedad de género, en los ámbitos económico, social y ritual. La elite no gobernante en el Valle de Copán, como aquella que vivió en los patios del Grupo Sepulturas, representa una fuerza descentralizada, dentro de un sistema altamente centralizado, a través de su habilidad para controlar los recursos de sus conjuntos domésticos y para manipular los símbolos del poder político y la producción a nivel doméstico.

Un caso atípico de unidades domésticas con una preservación extraordinaria es Aguateca, Guatemala. Ahí, la exploración de los vestigios arqueológicos ha dejado al descubierto ciertos patrones de abandono súbito del sitio, debido a un posible conflicto bélico, por lo que los conjuntos de artefactos, las estructuras residenciales de elite y los espacios conservan mucho de la idea de su uso original. Aguateca se localiza en el suroeste del Petén en las tierras bajas de Guatemala, constituye uno de varios asentamientos importantes de la región del lago Petexbatún. Su epicentro consiste en el Grupo del Palacio, la Plaza Principal y una calzada que a sus costados presenta una densa área con los restos de algunas residencias de elite (Inomata *et al.* 1999). Los arqueólogos han investigado varias residencias en el centro del sitio y han dado con la evidencia de un amplio número de actividades que allí se realizaban, tanto por hombres como mujeres, incluyendo



la producción artística, reuniones políticas y el almacenamiento, elaboración de textiles, preparación y consumo de alimentos, actividades rituales, entre otras (Inomata *et al.* 2002:325).

La exploración arqueológica en los edificios domésticos de la elite de Aguateca indica que se trata de edificios con uno o múltiples cuartos, techados con material perecedero o a veces abovedados, que presentan patrones de abandono rápido y rasgos de haber sido quemados. Al interior se localizaron numerosos objetos domésticos que incluyen grandes ollas para almacenamiento, innumerables vasijas para cocinar y servir alimentos, piedras para moler y una gran variedad de otros tipos de herramientas de piedra. Los cuartos centrales de estos edificios parecen haber servido para la recepción de visitantes, el trabajo de escribas y el almacenaje de diversos objetos rituales (Inomata y Stiver 1998).

Por ejemplo, en la Estructura M8-10 se encontraron siete agujas de hueso y siete malacates asociados al cuarto sur. Este patrón sugiere que posiblemente una mujer (o mujeres) realizaba actividades propias de la producción textil adentro o al frente de este cuarto (Inomata *et al.* 2002:308). Por su parte, el cuarto norte de la misma estructura contenía seis pequeños morteros y dos manos para la preparación de pigmentos, elementos utilizados en el trabajo de un escriba. Una pequeña adición de espacio en la estructura parece haber servido como área de preparación de alimentos. Inomata y Stiver (1998) sospechan que la Estructura M8-10 fue residencia de un escriba que utilizó los cuartos central y norte, principalmente. Además, el cuarto sur pudo ser usado por una mujer, quien pudo ser la esposa del escriba, junto con sus hijos.

La Estructura M8-4 es otro ejemplo que muestra características muy interesantes con respecto al arreglo espacial, a su conjunto de artefactos y a la posibilidad de un análisis de género de las actividades domésticas. Esta estructura está localizada cerca del Grupo del Palacio. El cuarto norte contenía numerosas herramientas de piedra y varias vasijas de uso común, incluyendo grandes ollas para almacenar. En el frente se encontró un metate de grandes dimensiones, nueve manos para moler, tres piedras en forma de dona y un comal. Por lo que este cuarto estuvo asociado a la preparación y el almacenamiento de comida. Además, se hallaron ornamentos de concha, cuentas de piedra verde y una flauta de cerámica. La presencia de varios malacates sugiere que allí también se estaban llevando a cabo actividades relacionadas con el hilado y los textiles. Así, el cuarto norte presentó una cantidad considerable de artefactos que pueden ser atribuidos a las labores femeninas, tales como los malacates, los metates y las manos de moler, las vasijas cerámicas para preparar y almacenar la comida, entre otros (Triadan 2000:58).

La información recuperada en Aguateca ha brindado más claves para el entendimiento del comportamiento económico, social y de género de los grupos domésticos mayas. En este contexto, la evidencia conjunta proveniente de estos sitios de habitación indica que es probable que individuos de la elite realizaran la producción artesanal en sus conjuntos domésticos, a la par de sus actividades cotidianas como la preparación y consumo de alimentos. Es aquí donde las actividades de las mujeres son más visibles y adquieren la importancia que se merecen. Estas mujeres fueron el sustento de su hogar, desempeñaban actividades propias de la cotidianidad como la preparación y servicio de alimentos, a la par que colaboraban en otras actividades productivas socialmente relevantes, como el hilado y el tejido. La evidencia arqueológica extraordinaria de



Aguateca permite adentrarnos a un pasado, congelado en el tiempo, donde el papel de la mujer ha quedado en evidencia.

La Estructura 1-A del sitio Periférico-Cholul, en la parte noreste de la actual ciudad de Mérida, Yucatán, es otro ejemplo de investigación donde se han realizado atribuciones de género, sobre las actividades de hombres y mujeres, a partir de los restos materiales, objetos y entierros que allí se encontraron. Los restos arqueológicos de este grupo doméstico permitieron documentar ciertas dinámicas cotidianas relacionadas con las actividades de subsistencia y la producción, comunes a otros grupos domésticos mayas del período Clásico (Hernández y Pool 2004; Pool 1997). Se trató de un grupo doméstico de alto estatus que estuvo relacionado con actividades de administración económica y de servicios, además de actividades rituales relacionadas con la gran cantidad de enterramientos hallados debajo de la Estructura 1-A.

Los restos de esta unidad doméstica comprendían un edificio de planta rectangular, dividido en cuatro cuartos, construidos con mampostería de piedra. Se estima que su período de ocupación ocurrió hacia finales del Clásico Temprano y durante la primera mitad del Clásico Tardío. En todo este tiempo la estructura sufrió varias modificaciones, ejemplificadas en seis etapas constructivas que reflejan el ciclo de la vida y la historia del grupo doméstico que lo habitó (Pool 1997:160-173). La evidencia más importante de este grupo doméstico proviene del hallazgo de veintinueve individuos enterrados debajo de los pisos de esta vivienda. Los restos óseos recuperados permitieron la identificación por sexo y edad de nueve mujeres y trece individuos masculinos. Estos individuos estaban acompañados de diversas ofrendas como vasijas y recipientes cerámicos, adornos de piedra verde, punzones de hueso, implementos de concha, entre otros (Hernández y Pool 2004; Pool 1997).

Al comparar la información recuperada en la Estructura 1-A, la diferencia en los enterramientos entre varones y mujeres, así como entre jóvenes y adultos, no resulta ser significativa. Lo que resulta relevante es la diferencia cuantitativa y cualitativa de algunas ofrendas. Con la información proveniente de los enterramientos, además de las etapas constructivas de la vivienda y los objetos que acompañaban a los cuerpos, se hizo un intento por entender las relaciones de género, de parentesco y de estatus en este contexto doméstico. Por ejemplo, a partir de que se formaliza el espacio habitacional, los cuatro enterramientos que presentaron la mayor cantidad y calidad de ofrendas se vinculan con las cuatro etapas subsiguientes de crecimiento de la Estructura 1-A. Estos datos permiten inferir que tales individuos pudieran haber sido los líderes de este grupo doméstico, mismos que incentivaron las distintas modificaciones arquitectónicas de la Estructura 1-A.

Entonces, en este grupo doméstico se recuperó información que sugiere una línea de sucesión que no distingue el género de los individuos responsables de este grupo doméstico. Por ejemplo, en la Etapa V de crecimiento de la Estructura 1-A una mujer ocupó el estatus más importante del grupo. Si en este contexto existió una relación entre la edad y el sexo de los individuos enterrados con respecto a las ofrendas depositadas en su enterramiento, esto nos podría indicar la importancia que los individuos gozaron dentro del grupo doméstico. A partir de dicha evidencia es posible que también estemos viendo las variaciones en la conformación del grupo doméstico a través del tiempo. La posibilidad de establecer el sexo de los individuos enterrados, y con ello poder atribuir las ofrendas depositadas a un género en particular, resultó de gran ayuda para entender la dinámica constructiva de la Estructura 1-A, especular sobre las relaciones de parentesco de los

individuos enterrados y los cambios en los grupos domésticos mayas a lo largo de sucesivas generaciones (Hernández y Pool 2004).

Para concluir con los ejemplos referentes a la vida cotidiana y las labores domésticas de las mujeres mayas en contextos urbanos, aquí se presenta un resumen de la evidencia arqueológica recuperada en dos unidades habitacionales de Sihó, Yucatán. Este asentamiento se ubica en la parte occidental de la península de Yucatán y ha sido estudiado de manera sistemática por arqueólogos de la Universidad Autónoma de Yucatán desde 2001 (Cobos *et al.* 2002; Cobos *et al.* 2004; Fernández *et al.* 2003; Hernández 2011a; Jiménez 2007). La principal ocupación de Sihó se inició a fines del Clásico Temprano (550 d.C.) y continuó hasta el Clásico Tardío e inicios del Clásico Terminal (800 a 850 d.C.) como muestran los restos materiales de los grupos domésticos y los materiales cerámicos recuperados en el sitio (Jiménez 2007).

En Sihó se intervinieron arqueológicamente los vestigios de dos grupos domésticos de alto estatus. Por un lado, se estudiaron los vestigios de la unidad doméstica caracterizada por la Estructura 5D16, la cual se asienta sobre una plataforma de planta irregular, que presenta un patio y un par de estructuras auxiliares. Este conjunto se encuentra a 200 m al noroeste del centro del asentamiento (Fernández *et al.* 2003). Por otra parte, el conjunto denominado 5D2 se encuentra sobre una nivelación artificial en el núcleo del sitio. La Estructura 5D2 es un edificio tipo palacio, con dos habitaciones, la cual se encontraba en el costado oeste de un patio formado en conjunto con la Estructura 5D17 y con la Estructura 5D7, intervenida en 2003 (Tun 2004). Además, para entender la importancia social, política y religiosa de este conjunto, es necesario mencionar que la Estructura 5D1, la principal construcción del asentamiento delimita este grupo residencial en su costado este.

El grupo doméstico 5D16 es considerado un grupo de alto estatus debido a que sus habitantes residieron en una estructura de mampostería de piedra tipo palacio, con techos abovedados, que contaba con cinco cuartos. Dicho edificio miraba al sur a un patio donde se dispusieron dos estructuras auxiliares, una cocina al este y un almacén al oeste, así como otras facilidades para la vida cotidiana como una cisterna o *chultún* para almacenar agua y una cantera (sascabera) para extraer piedras y *sascab* para la construcción. Mientras tanto, el grupo doméstico 2D6 es igualmente un complejo habitacional de alto estatus cuya principal característica fue estar emplazado en el epicentro de la comunidad de Sihó, además de que la arquitectura, los espacios y la recurrencia de diversos tipos de artefactos nos permitieron conocer las actividades cotidianas de quienes allí habitaron (Hernández 2011a).

Las unidades residenciales de Sihó fueron el lugar donde estos grupos de elite realizaron diversas actividades domésticas, como parte de su vida cotidiana, y donde las mujeres tuvieron un papel fundamental tanto en las labores propias del día a día como en la producción artesanal y en las actividades rituales. Por principio de cuentas, en estos lugares se registró una gran cantidad de objetos como metates y fragmentos de cerámica que nos indican que la principal función de las estructuras fue doméstica. Las piedras de moler encontradas al frente de las estructuras principales, así como las distintas formas cerámicas identificadas, sugieren que parte importante de las labores femeninas eran la preparación y el servicio de alimentos (Hernández 2011a).

Aparte, en la Estructura 5D16 se hallaron más de dos mil piezas de sílex, las cuales sugieren que allí se realizaron otras actividades como la manufactura de herramientas y de navajas prismáticas, así como el mantenimiento y el reciclaje de artefactos bifaciales (Peniche 2004). Por su parte,



las estructuras auxiliares que complementan esta unidad residencial son la Estructura 5D19, que destaca por una alta concentración de artefactos de sílex. Mientras que la Estructura 5D20 se caracterizó por la presencia de cerámica utilitaria, predominantemente ollas, con huellas de exposición al fuego. La primera estructura parece que funcionó como bodega o almacén, mientras que la segunda parece haber sido la cocina del grupo doméstico (Fernández *et al.* 2003; Hernández 2011a).

Por su parte, el grupo doméstico 5D2 se conoce por la intervención arqueológica de dos estructuras, 5D2 y 5D7. Ambas se asentaron sobre una plataforma artificial, de cerca de dos metros de altura, en el epicentro del sitio. Al oeste de este conjunto se encuentra la estructura 5D2. Se trata de un edificio tipo palacio, dispuesto sobre un basamento, que presenta bóveda de una sola crujía dividida en dos cuartos (Cobos *et al.* 2004). En este edificio, la arquitectura, los espacios y las concentraciones de artefactos de diversos materiales como cerámica, artefactos de piedra y huesos de animales también sirvieron para inferir la realización de actividades cotidianas de habitación, elaboración y consumo de alimentos en dicho contexto (Hernández 2011a).

En esta unidad habitacional también se hallaron otro tipo de objetos hechos con materiales como la obsidiana, el basalto y el sílex. Además, en la estructura habitacional 5D2 destaca el hallazgo de nueve malacates de cerámica, entre completos y fragmentos, que dan cuenta de la actividad femenina de la producción textil realizada en este grupo doméstico (Figura 4). Los malacates recuperados en el contexto de los grupos domésticos 5D2 y 5D16 son las únicas evidencias con que se cuenta para identificar la producción artesanal especializada por parte de las mujeres. Como ya se dijo, los malacates son pequeños artefactos, redondos o esféricos, generalmente de cerámica, que se usaban como contrapeso para mantener la inercia del huso

que gira enrollando y convirtiendo la fibra en hilo (Hernández y Peniche 2012). Entre los grupos domésticos de Sihó, la elaboración de productos textiles está también relacionada con las mujeres que ocuparon las estructuras habitacionales de ambos grupos de elite, destacando la presencia de varios malacates decorados con motivos geométricos en la Estructura 5D2 (Hernández 2011a).

Figura 4. Puntas de lanza de sílex y malacates de los grupos domésticos de Sihó, Yucatán.



Como hemos visto, los estudios sobre la diferenciación por género en las labores cotidianas de los grupos domésticos mayas han demostrado que, a pesar de que los elementos arquitectónicos pudieran ser similares y las funciones parecidas, entre dichos grupos existen algunas diferencias importantes. Por ejemplo, en el caso de Sihó, la mayor presencia de artefactos de sílex en el grupo 5D16 en contraste con la predominancia de malacates y metates en el grupo 5D2 fueron datos significativos. Esta diferencia muestra ciertos aspectos relacionados con la organización al interior de los grupos, con una diferenciación por género de las principales actividades cotidianas. Además, se reconoce una diferenciación de estatus en las mismas actividades y su importancia a nivel de la comunidad. No es lo mismo,



en términos de género y estatus, que estos grupos domésticos mayas se dediquen, parcial o totalmente, a realizar actividades relacionadas con la manufactura, mantenimiento y reciclaje de artefactos líticos *versus* la producción de bienes textiles y a las actividades domésticas básicas como el cocinar, el preparar o el servir alimentos (Hernández 2011a).

Como ya observamos, tanto en los grupos domésticos rurales como en los de elite se han identificado diversas actividades relacionadas con la subsistencia básica de sus miembros y la producción de ciertos objetos o bienes materiales. La evidencia arqueológica sobre dichas actividades parece mostrar relaciones de género singulares entre los mayas del período Clásico. En estos lugares, las labores domésticas realizadas por las mujeres y los hombres mayas constituyen tareas propias del mantenimiento de las personas que viven en el grupo –alimentación, vestido y vivienda. Pero, además, realizan cierta producción de objetos, utensilios o productos, incluyendo su mantenimiento, –comida, artefactos líticos, textiles– para su uso, intercambio o tributo. Como ya hemos visto, la preparación, el almacenamiento y el servicio de alimentos y bebidas están entre las actividades de importancia fundamental en cualquier grupo doméstico y en las cuales las mujeres jugaron un papel activo. La evidencia arqueológica, etnográfica y etnohistórica mesoamericana atribuye una fuerte carga de responsabilidad sobre estas tareas a las mujeres (Brumfiel 1991; Hendon 1996). Al parecer, estas actividades femeninas fueron las que demandaron la mayor cantidad de labor dentro de los grupos domésticos rurales y urbanos del área maya. Esto resalta la importancia de las labores femeninas con respecto a la subsistencia. Ahora veamos, de qué otra manera las mujeres contribuyeron al mantenimiento de su descendencia.



CAPÍTULO 4

LA RELACIÓN MATERNO INFANTIL EN MESOAMÉRICA Y ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS

Las diversas culturas que habitaron Mesoamérica dejaron una rica variedad de objetos materiales a partir de los cuales ha sido posible acercarnos a su experiencia del cuerpo, a las actividades de las personas desaparecidas y a su identidad, tanto personal como grupal, que los volvió únicos a lo largo de su historia. La abundancia de representaciones, tanto pictóricas como textuales, nos proveen de una importante evidencia para entender cuestiones como la percepción del propio cuerpo y la identidad personal de los individuos retratados (Meske

y Joyce 2003). Para abordar este tema, en este capítulo primero se presenta información relativa al estudio de los infantes desde la arqueología, se comentará acerca de la idea y del proceso de enculturación durante la infancia, sobre la importancia del vínculo emocional entre madre e hijo y acerca de la adquisición de identidad social como elemento crítico para el éxito reproductivo individual. Seguido, se describirán distintos tipos de evidencias y representaciones arqueológicas para saber cómo se representaba el nexo madre-hijo en distintos periodos entre las culturas mesoamericanas. En particular, se muestra cómo la relación entre madres e hijos y la construcción de una identidad de los infantes mayas queda de manifiesto a partir de la práctica de la deformación craneana. Por último, se discute cómo la crianza de los hijos se convirtió en una forma de ganar prestigio para las mujeres en las épocas precolombina y colonial y cómo el control sobre la reproducción social fue una arena para la negociación del poder en sociedades estatales de la época de la invasión española.

El vínculo natural entre las madres y los infantes, sobre todo entre las diferentes culturas del área mesoamericana, ha quedado de manifiesto en la cultura material, las prácticas inferidas y las representaciones artísticas de la época prehispánica. Por lo tanto, este capítulo se centra en el proceso de enculturación y construcción de la identidad social a partir de las diferentes representaciones de mujeres e infantes, sobre todo en las figurillas de barro, del pasado mesoamericano.

¿Por qué es necesaria una arqueología de la infancia?

Para adentrarnos al tema, primero es necesario hablar brevemente sobre la llamada arqueología de la infancia. Se trata de un enfoque de investigación que busca dar significado e importancia a otro de los grupos sociales olvidados

por la disciplina: los niños. En la década de los noventa, a partir de las críticas feministas y la inclusión del género como categoría de análisis, conocer la aportación de los individuos infantiles en el pasado ha resultado de interés para la arqueología pues, como ya se comentó, a partir de dicho enfoque se comenzó a incluir otras realidades sociales que históricamente han sido sesgadas del pasado (Baxter 2005; Kamp 2001; Márquez 2010; Meskell 1999).

El estudio arqueológico sobre la edad se ha concentrado principalmente en la infancia o los estudios sobre la niñez, buscando acercarse a las distintas experiencias sociales del pasado y su relación con la cultura material (Ardren 2010; Ardren y Hutson 2006; Baxter 2005; Hernández 2017, 2022; Kamp 2001). De acuerdo con Baxter (2005:2), la falta de interés en el estudio arqueológico sobre la niñez es debido a que comúnmente se considera que las actividades de los niños no resultaban significativas para sus comunidades. Además, muchos arqueólogos consideran que los niños son prácticamente irreconocibles a partir del registro arqueológico, debido a que su comportamiento deja pocas huellas materiales. Lo anterior exceptuando los estudios relacionados con los enterramientos de niños y el análisis bioarqueológico de restos infantiles (Hernández 2022).

A partir de las críticas feministas a la disciplina arqueológica, el estudio de la infancia cobró vital importancia para comprender el proceso de adquisición del género a través de la enculturación. Este proceso se refiere a la forma en que los niños aprenden su condición de género a través del mundo material que les rodea y de los diversos rituales que los preparan para convertirse en personas. Así, la intención de los estudios recientes sobre la infancia ha sido instar a los arqueólogos a considerar a los niños como actores sociales capaces de tomar decisiones significativas por sí mismos

y que realizan contribuciones sustanciales a sus familias y a sus comunidades. En este sentido, los estudios sobre las culturas mesoamericanas prehispánicas se han centrado básicamente en identificar la presencia de niños en el registro arqueológico o a partir de las fuentes etnohistóricas. Su objetivo ha sido documentar las diferentes etapas que conforman la infancia, la importancia ritual de los niños mesoamericanos, las prácticas funerarias y las condiciones de salud marcadas en los huesos de los niños, así como las diferentes expresiones materiales e identitarias de la infancia a través del arte y su cultura material asociada (Hernández 2002).

La investigación sobre la infancia en la época precolombina se refiere a todos aquellos estudios que consideran las diferentes expresiones de la niñez en Mesoamérica previo a la invasión española en el siglo XVI (Hernández 2022). En este contexto, las investigaciones arqueológicas han buscado acercarse a las diferentes experiencias identitarias de los individuos en el pasado, como la edad y el género, así como su expresión a partir de la cultura material (Ardren 2010; Ardren y Hutson 2006; Hernández 2017; Joyce 2000b; Márquez 2010). Las representaciones de la infancia en el México prehispánico contienen una serie de características que nos informan sobre la naturaleza de dicho sector de la población. Nos hablan acerca del tipo de actividades que desempeñaban y la concepción ideológica que determinaba el papel de los niños dentro de su sociedad. Por ejemplo, las representaciones artísticas sobre los infantes pueden ser considerados como ejemplos de un sistema de reproducción social. En esas representaciones podemos ver una continuidad en cuanto a la enseñanza-aprendizaje de ciertos valores culturales. La reproducción de esta estructura de pensamiento se materializa en el cuerpo social del niño, diferente del adulto, cuyos principios reguladores se pueden

expresar a través de la vestimenta, los ornamentos y las prácticas rituales a las que están relacionados (Figura 5).

Figura 5. Representación maya de la relación materno infantil, (Houston et al. 2006).



En este sentido, los ritos de paso en la época prehispánica fueron ceremonias o acontecimientos que eran socialmente relevantes para las personas, pues marcan las distintas etapas de la vida de un individuo. Sobre dichas prácticas y creencias nos han quedado innumerables evidencias. Entre las distintas culturas de Mesoamérica, los rituales de paso eran fundamentales para que los individuos adquirieran identidad como personas y fueran asimilados por el

resto de la comunidad (Joyce 2000b). Con respecto a etapa infantil, se sabe que existían varios ritos de paso a partir de su evidencia en diversas fuentes etnohistóricas, etnográficas y arqueológicas. Por ejemplo, el modelado de los cráneos de los niños fue una costumbre muy extendida en esta región, pues constituyó uno de los ritos de paso más arraigados y significativos durante la primera infancia (Tiesler 2011). Esta práctica fue desarrollada por las mujeres mesoamericanas, quienes la aplicaron a sus hijos e hijas desde el periodo Preclásico hasta la época colonial, cuando fue prohibida. El propósito de esta acción era doble. Por un lado, se buscaba proteger las cabezas de los bebés, por el otro, dotarlos de una identidad distintiva permanente, apegada a los cánones estéticos de la época (Hernández 2018; Tiesler 1998, 2012; Tiesler y Cucina 2010; Tiesler y Romano 2008). A continuación, se retoman las expresiones sobre el vínculo materno infantil en distintas etapas de la historia de Mesoamérica para posteriormente continuar la discusión sobre el importante rol de las mujeres en la práctica del modelado cefálico.

El nexa madre-hijo en la tradición mesoamericana

El vínculo que se establece entre la madre y su hijo es crucial durante los primeros años de existencia del infante. Este importante vínculo fomenta aspectos cruciales relacionados con el desarrollo neurobiológico y afectivo, así como aspectos relacionados con el desarrollo social de los infantes a través del proceso conocido como enculturación (Benedict 1971). Este proceso busca integrar al individuo a la sociedad a través de la transmisión de los comportamientos y creencias tradicionales. Por lo general, la madre es el primer sujeto que enseña las normas culturales a su descendencia. Esto es fundamental, pues con la réplica de los valores transmitidos de generación en generación se logra la supervivencia del grupo.

La infancia humana puede considerarse como una etapa de la historia vital necesaria para adquirir la información y la práctica necesarias para desarrollar las capacidades mentales fundamentales y las habilidades sociales que son clave para el éxito reproductivo individual de los seres humanos. El entorno familiar es la fuente primaria para el desarrollo de las capacidades de procesamiento de la información, incluidas las competencias sociales y la cooperación en grupo.

La relación madre-hijo se sitúa en el centro de la vida humana y, al parecer, parte de la bioquímica que interviene en la regulación de este vínculo íntimo también se relaciona con aquellos mecanismos primarios que regulan los vínculos entre compañeros, el cuidado paterno, el grupo familiar e incluso redes sociales más amplias (Habecker y Flinn 2020:74). En este sentido, las mujeres son las poseedoras del conocimiento sociocultural y son el principal medio de transmisión del conocimiento a sus hijos. Las madres transmiten conocimientos y valores culturales, pero también estimulan el apego y la vinculación con sus hijos a través de relaciones estrechas y de afecto.

En Mesoamérica, el cuerpo humano y su representación fueron importantes elementos de comunicación y poder simbólico (Joyce 2000a; Tate 1999). Las figurillas y otras formas de representación del cuerpo humano, como las cabezas colosales olmecas, las estelas mayas o los códices mixtecos, muestran el papel activo de diferentes tipos de cultura material en la construcción de la identidad y la cultura de los habitantes del México antiguo. A continuación, presentaré una discusión en base a una serie de representaciones humanas, principalmente figurillas, y otros elementos de cultura material, que nos demuestran la importancia del vínculo madre-hijo para las culturas prehispánicas de Mesoamérica en diferentes momentos de su historia.

Representaciones de mujeres y niños en el período Preclásico de Mesoamérica

Las representaciones infantiles son escasas en las etapas más tempranas de Mesoamérica. De esta etapa formativa existen imágenes de figurillas en bulto, generalmente con el cuerpo desnudo, provenientes de asentamiento aldeanos del Centro de México, el Occidente y la región de Mazatán. Estas figurillas de cerámica muestran principalmente las características figurativas del cuerpo femenino (Lesure 1997; Sejourne 1952). Por ejemplo, en Paso de la Amada y Cantón Corralito, Chiapas, las figurillas femeninas se exhiben de pie y desnudas, con atributos sexuales explícitos y enfatizando la edad reproductiva de las mujeres (Lesure 2011). En San José Mogote, Oaxaca, la interpretación de Joyce Marcus (1999) señala que estas figurillas representan ancestros y fueron empleadas en rituales tanto públicos (masculinos) como privados (femeninos). Esta interpretación también incluye aspectos como el género, la edad, el estatus marital y el rango social, los cuales pueden ser inferidos a partir de las figurillas.

En las aldeas del Preclásico Temprano (1500-900 a.C.) de la región de Mazatán, Lesure (1997) encontró dos formas en las que se representaba a los individuos en las figurillas: mujeres jóvenes y figurillas antropomorfas obesas, que representaban a ancianos, tanto hombres como mujeres, realizando rituales públicos. Las mujeres son representadas con senos prominentes, sin ropa, sin brazos, y algunas sugieren estar embarazadas. Esas características indican que se trata de la representación de mujeres jóvenes en edad reproductiva (Lesure 1997:232).

En otro ejemplo, Ann Cyphers (1993) analizó figurillas del periodo Preclásico Medio (700-500 a.C.) provenientes de Chalcatzingo, Morelos, las cuales reflejan aquellas etapas del ciclo vital femenino relacionadas con la fertilidad como la pubertad, el embarazo y la crianza de los hijos. Las figurillas del Preclásico han sido consideradas como objetos invocados en ritos asociados con momentos de la historia de la vida, etapas del ciclo vital y la creación y negociación de la identidad social individual y grupal (Cyphers 1993; Guernsey 2020; Joyce 2003; Lesure 1997). Por lo tanto, desde las etapas más tempranas de la historia de esta superárea cultural, sabemos que las figurillas han servido para diversos fines y llevan aparejados múltiples mensajes y significados. Eran objetos utilizados para realizar diversos tipos de rituales a través de los cuales se establecían relaciones entre las figurillas y quienes participaban en su uso (Guernsey 2020:64).

Durante el Preclásico Tardío, sobre todo en la tradición Chupícuaro, del Centro-Norte de México, las figurillas comienzan a mostrar imágenes las relaciones madre e hijo de manera más profusa. Dichos objetos representan las pruebas de que en Mesoamérica prehispánica la supervivencia de los neonatos y su protección espiritual debía asegurarse a través de una serie de ritos realizados con las mismas figurillas por parte de mujeres como madres, parteras y practicantes rituales (Faugère 2014).

Representaciones sobre la relación materno-infantil en la Mesoamérica clásica

En la antigua ciudad de Teotihuacán, durante el Clásico, se fabricaron y consumieron miles de figurillas de barro. Las figurillas de terracota fueron objetos predominantemente de uso doméstico y se fabricaban con moldes en talleres especializados. En su gran mayoría se trata de representaciones

humanas o deidades antropomorfizadas con ciertos rasgos que las hacen particulares. Entre todas estas, destaca la enorme cantidad de figurillas femeninas en diversidad de posturas, pero ricamente ataviadas. Por lo general, las figurillas de Teotihuacán no muestran los órganos sexuales y se les vistió con un taparrabo o con un *quechquemitl* y una falda o *huipil*. Esto indica que las características sexuales y la vestimenta fueron los elementos para diferenciar cada género (Fonseca 2011). Algunas de estos miles de figurillas representan el nexo entre la mujer y el niño. La presencia de la figurilla tipo madre cargando al niño es muy frecuente y es, aparentemente, una anticipación de la representación de las deidades aztecas del periodo Postclásico (Noguera 1968).

En la Pirámide de las Flores, en Xochitecatl, Tlaxcala, la arqueóloga Mari Carmen Serra (2001) encontró una diversidad de ofrendas de figurillas femeninas e infantiles en los rellenos constructivos de las escalinatas de acceso. También registró cerca de quinientos malacates en la parte superior de la pirámide y en el área de las escaleras. Además, junto a su equipo, descubrieron algunos entierros de mujeres adultas y niños vinculados a este contexto. Con respecto a las figurillas femeninas, estas muestran a mujeres embarazadas, ejerciendo la maternidad, propinando los cuidados maternos y representaciones sobre la etapa de vejez de estas mujeres. Este conjunto de figurillas es una clara alusión al ciclo vital de las mujeres y sobre la identidad femenina durante la época Clásica. Entre las figurillas también hay imágenes de neonatos representados en cunas. Por todo lo anterior se sabe que en la Pirámide de las Flores se llevaron a cabo complejas ceremonias relacionadas con la fertilidad y el aspecto reproductivo de la vida femenina (Serra 2001).

En el área maya, durante el período Clásico, los niños son representados como adultos en miniatura o como criaturas de aspecto diferente, con cortes

de cabello característicos que exhiben sólo algunas motas de pelo. En la cerámica maya, los recién nacidos se representan cargados en la espalda de sus madres o en sus brazos. Por otra parte, las escenas más recurrentes pintadas en las vasijas polícromas presentan a niños sacrificados personificados como el “bebé jaguar”, una entidad anímica del inframundo (Hidalgo 2013). Por ejemplo, la imagen del vaso K718 muestra una escena con el sacrificio de dos infantes, el cual es presenciado por una mujer vestida con un enredo completo con la representación de un esqueleto.

Por su parte, la presencia de una gran cantidad de fragmentos y figurillas completas en residencias de élite de sitios como Aguateca sugiere que estos objetos fueron usados y posiblemente hechos por las mujeres de estos hogares. En este contexto, los niños fueron escasamente visibles y raramente representados en las figurillas y sólo unas pocas piezas muestran mujeres con niños (Triadan 2007:287). Sin embargo, una colección de figurillas mayas proveniente de contextos domésticos de varios sitios del Petén central de Guatemala, analizada por Christine Halperin (2014, 2017), muestra que durante el Clásico Temprano y Tardío la representación de madres con niños fue algo común. En estas representaciones se puede observar a las mujeres cargando infantes a horcajadas en su costado.

Durante el Postclásico, hubo un incremento en la representación femenina en las figurillas provenientes de varios sitios del área maya, pero ya no es común que aparezcan interactuando con infantes (Halperin 2017; Masson y Peraza 2011). Por ejemplo, en Mayapán, la alta proporción de figurillas femeninas estuvo distribuida por todo el sitio, tanto en áreas habitacionales como públicas, y se caracterizaron por el tipo de peinado y la presencia de senos. Sin embargo, no muestran a las mujeres ocupadas en labores cotidianas o productivas (Masson y Peraza 2011).

Uno de los tipos de representación más característico en las figurillas de cerámica, provenientes de varias culturas de Mesoamérica, representan a madres o comadronas llevando a los niños en cunas o con dispositivos de modelado cefálico. En la época prehispánica, las madres realizaban intensas prácticas de modificación cefálica en sus hijos para proteger las cabezas de los bebés, darles una identidad distintiva permanente y adherirse a los cánones estéticos de la época (Tiesler 2011). Más adelante en este mismo capítulo se abordará este tema a profundidad.

Madres e hijos aztecas en los albores de la invasión española

Previo a la invasión española, los aztecas fueron una de las culturas de Mesoamérica que más imágenes y representaciones femeninas nos dejó. Ya sea en grandes monumentos de basalto o en códices de la época de contacto con los españoles, las representaciones de las mujeres aztecas son evidencias que nos informan de su importancia social e ideológica en la época postclásica. Uno de los principales soportes en los que se mostró a las mujeres aztecas fueron las figurillas de barro. Las figurillas aztecas son pequeñas representaciones de la forma humana, hechas en molde de manera masiva por artesanos especialistas. Dichos objetos fueron distribuidos a través de un extenso sistema de mercado (Charlton *et al.* 1991, 2008). Entre los aztecas, la mayor presencia de las figurillas de cerámica se da en contextos domésticos ya que se utilizaban en rituales relacionados con la fertilidad, la salud y el bienestar (Brumfiel 1996, Smith 2005).

En el Centro de México se ha encontrado un tipo de figurilla sonajero que representa a mujeres adultas, algunas embarazadas, sosteniendo una o dos figuras más pequeñas interpretadas como niños o como otras figurillas (Overholtzer 2012:70). Estas mujeres llevan un tocado de bucles laterales con dos

protuberancias superiores, llamado tocado de “cornezuelos”. Se trata de un tipo de peinado que llevan las mujeres hasta la edad adulta. Este tocado puede ser un símbolo de maternidad y de las mujeres en edad reproductiva (McCafferty y McCafferty 1999). En las figurillas de Jonuta, provenientes del área maya, las mujeres adultas siempre se representan con el cabello recogido en chongo o trenzado (Gallegos 2010). Las representaciones de mujeres sosteniendo figurillas y niños sugiere que estas figurillas sonajero se usaban en rituales para curar o proteger a los niños (Overholtzer 2012).

En las figurillas de Teotihuacán, las mujeres fueron representadas cargando un niño en uno u otro brazo o con un infante y una figurilla en cada brazo. También los pueden estar sosteniéndolo frente a ellas con ambas manos (Parsons 1972). Lisa Overholtzer (2012) considera que las figurillas aztecas que representan a mujeres cargando niños, o que cargan otras figurillas, se utilizaban en rituales domésticos de curación para asegurar la reproducción biológica y social de los recién nacidos.

Otra considerable colección de figurillas del período Postclásico proviene de Tlatelolco. Entre estas, las figurillas femeninas representan cerca del 90 %. Se trata de mujeres con atavíos que las personalizan, pues portan orejeras y elaborados tocados. Entre estas hay un tipo de figurillas femeninas de pie que cargan una niña. Algunos de estos objetos, a diferencia de las demás colecciones de figurillas aztecas, fueron recuperados en el acceso al Templo dedicado a Ehécatl de Tlatelolco y no en contextos domésticos (Guilliem 1997).

Por su parte, Charlton y sus colegas (2005) encontraron continuidad en la tradición de figurillas aztecas a principios del periodo colonial. Para dichos autores, estos artefactos sufrieron algunos cambios técnicos y estilísticos tanto en el medio rural como en el entorno urbano. Por ejemplo, en la zona rural

de Otumba, en el Valle de México, desaparecieron las formas generales que consistían en mujeres con niños, así como guerreros y deidades masculinas. Las figuras de estilo prehispánico con un niño en brazos -tal vez interpretadas como María con el Niño Jesús- fueron sustituidas en la época posterior a la conquista por figurillas femeninas vestidas a la usanza española.

Como hemos visto hasta aquí, las representaciones femeninas en figurillas de cerámica aparecen en la tradición mesoamericana desde la fase formativa y se mantienen presentes hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI. Durante el período Clásico, la representación del vínculo materno-infantil es evidente en distintas imágenes de barro provenientes de Teotihuacán, Xochitecatl y sitios del área maya. Una de las representaciones más recurrentes en las figurillas mesoamericanas se refiere a mujeres practicando la deformación cefálica a sus hijos. Esta profusión de imágenes es un indicador de la importancia de esta actividad en el pasado. A continuación, se presenta una discusión más amplia al respecto.

La deformación craneal: actividad femenina con alto contenido simbólico

En la antigüedad, el modelado del cráneo infantil fue una costumbre ampliamente difundida entre varias culturas de Mesoamérica y, principalmente, en el área maya. Fue practicado por las mujeres mayas a sus hijos e hijas desde el período Preclásico y hasta la época colonia (Tiesler 2011, 2012; Tiesler y Cucina 2010; Tiesler y Zabala 2011). Durante innumerables generaciones, las madres y comadronas fueron las personas encargadas de modelar los cráneos infantiles con la finalidad de proteger las cabezas de los bebés, imprimirles un distintivo identitario permanente y apegarse a los cánones estéticos de la época (Tiesler y Cucina 2010).

La modificación cefálica se refiere a una técnica que busca modelar la cabeza de los niños recién nacidos mediante tablillas para comprimir, cunas deformadoras o aplicando bandas ajustadas (Romano 1974). Mediante evidencias arqueológicas, representaciones plásticas y los recuentos etnohistóricos, sabemos que fue una práctica común en el seno familiar, donde el modelaje de la cabeza infantil estaba a cargo de las manos expertas de las madres o comadronas, quienes sabían cómo imprimirle la forma deseada (Tiesler 2011:118; Tiesler y Romano 2008:18). Para ello se valieron de una gran diversidad de técnicas e instrumentos que fueron adoptados y replicados a través de varios siglos (Hernández 2018).

El primer paso para modificar de manera permanente el cráneo de un bebé consistía en prensar su cabeza entre dos elementos planos y rígidos o mediante un vendaje. Esto se realizaba durante los primeros días de vida para aprovechar la plasticidad fisiológica propia de esa edad. Este proceso podía durar unas cuantas semanas o prolongarse por años. No obstante, se sabe que los cráneos se comprimían activamente sólo durante las primeras semanas; después bastaba con sujetarlos de un modo más pasivo (Tiesler y Romano 2008:19).

De acuerdo con las fuentes, la compresión del cráneo infantil se produjo a partir de los siguientes medios:

- a) vendas que se enrollan en torno a la bóveda craneana;
- b) la aplicación a presión de superficies rígidas sobre los huesos de la cabeza y,
- c) se utilizaba una combinación tanto de superficies rígidas como de vendas.

Comúnmente se ha considerado que la diversidad en la práctica de la deformación cefálica en Mesoamérica se pudo deber a la búsqueda de los grupos por diferenciarse étnicamente (Tiesler y Cucina 2010). Para contrastar lo anterior, las figurillas antropomorfas han sido utilizadas como base de análisis para determinar la presencia y la distribución de rasgos como la deformación cefálica intencional entre los distintos pueblos que formaron parte de Mesoamérica. Por ejemplo, Josefina Bautista (2005) se dio a la tarea de examinar una colección de figurillas del Museo Nacional de Antropología provenientes de cinco regiones mesoamericanas (Altiplano Central, Golfo, Oaxaca, Área Maya y Occidente). Los resultados de su análisis mostraron que en las figurillas de arcilla se representaron tanto individuos deformados como no deformados. Entre los deformados identificó dos tipos de moldeado, tabulares y anulares, aunque el último parece estar poco representado. También encontró que no hay diferencias de género aparentes entre las figurillas con cabezas deformadas, con respecto al tipo de alteración, ni a la temporalidad que se les asigna o las áreas culturales de procedencia.

En el área maya, la representación iconográfica en figurillas es una de las fuentes principales de información con respecto a la práctica de la deformación cefálica infantil y sobre los aparatos o dispositivos que se utilizaron (Figura 6). En algunas figurillas se muestran los instrumentos compresores que se usaban para tal fin. Por lo general, en estas figurillas se representó a mujeres, la mayoría de edad avanzada, que sostienen a niños que portan dispositivos deformadores o que se encuentran en cunas que servían para el mismo propósito. Las imágenes más conocidas provienen de distintas regiones como la zona de Jonuta en Tabasco, Jaina en el litoral campechano o del altiplano guatemalteco (Tiesler 1998; Tiesler y Romano 2008). Incluso, en algunas figurillas

se representaron las cunas como pequeños lechos sobre los que se ataba a los infantes de la cabeza, el abdomen y las piernas (Tiesler 2012:80).

Figura 6. Figurilla de mujer maya la cual sostiene un infante con tablilla deformatoria, (imagen de V. Tiesler).



Otra de las fuentes de información sobre el modelado cefálico en el área maya proviene de los propios cráneos. Estos constituyen la evidencia directa sobre la diversidad de dispositivos que había en esta zona, y entre los grupos que habitaron Mesoamérica en la antigüedad. La extensa investigación realizada por Tiesler (1998, 2012), sobre una serie de cerca de 2000 individuos,

informa que entre los mayas prehispánicos la modificación cefálica fue una práctica generalizada, aunque con ciertas tendencias regionales y temporales.

Con respecto a la tecnología utilizada para la modificación, a partir del análisis morfológico de los cráneos se sabe que las técnicas empleadas condicionaban la respuesta formal de la masa cefálica. Por lo tanto, se puede decir que una compresión anterior y posterior con tablas produce un abultamiento bilateral, mientras que el vendaje anular tiene como resultado un alargamiento de la bóveda craneana hacia arriba y hacia atrás (Tiesler 2012:71). A partir del estudio de los cráneos modificados se sabe que la cuna compresora fue el instrumento más usado para lograr el tipo tabular erecto, el más popular durante la época Clásica.

Por su parte, la forma plástica tabular oblicua se debe al efecto de prensa, aplicando un par de tabletas libres. Este artefacto fue menos difundido que el anterior y estuvo limitado temporalmente. El instrumento consistía en una tabla frontal y una posterior que se amarraban a la cabeza y producían un efecto de prensa que daba como resultado una forma reclinada de la bóveda craneana. A diferencia de la cuna, este aparato permitía la movilidad del infante (Tiesler 2012:82, ver Figura 6). Además de los anteriores, había al menos otros dos dispositivos correspondientes a la modificación tabular mimética y paralelepípeda (cuboide) que aún no han sido definidos de manera clara, pero que se supone fueron una combinación de vendajes y planos rígidos (Tiesler 2012:83).

En las fuentes coloniales también se menciona la práctica de la modificación craneana y el uso de aperos específicos para llevarla a cabo. La mayoría de estos recuentos coloniales se refiere al uso de cunas para la deformación

cefálica, mencionan un procedimiento que se refiere a la reducción de la parte trasera de la cabeza (colodrillo) y señalan una motivación preventiva para realizar el modelado (Tiesler 2011:120). En este sentido, el fraile Diego de Landa comenta acerca de las técnicas y los riesgos inherentes a la práctica deformatoria e informa sobre las festividades que daban por concluida la labor deformatoria sobre los infantes. En estas ocasiones, señala, el sacerdote indígena predecía el destino del niño, así como el nombre que mejor le iba según la forma que le hubieran dado, tal como afirma en su obra *Relación de las cosas de Yucatán* sobre las costumbres mayas del siglo XVI:

Que las indias criaban a sus hijitos en toda la aspereza y desnudez del mundo, porque a los cuatro o cinco días de nacida la criaturita ponían la tendidita en un lecho pequeño, hecho de varillas, y allí, boca abajo, le ponían entre dos tablillas la cabeza: la una en el colodrillo y la otra en la frente entre las cuales se la apretaban tan reciamente y la tenían allí padeciendo hasta que acabados algunos días les quedaba la cabeza llana y enmoldada, como la usaban todos ellos (Landa 1986:132).

Por lo tanto, las distintas evidencias sobre el modelado craneal sugieren que dicha forma de modificación permanente del cuerpo fue un comportamiento cultural que se adoptó y replicó entre diversas culturas mesoamericanas desde la época Preclásica y hasta entrada la época colonial (Bautista 2005; Tiesler 1998, 2012; Tiesler y Zabala 2011). En este sentido, la modificación del cuerpo implicaba un ideal de belleza particular y se significaba como un emblema de identidad para cada cultura, así como para cada género, ya que los hombres y las mujeres de Mesoamérica y el área maya le dieron mucha importancia a la ornamentación de su cuerpo.

De acuerdo con Tiesler y Romano (2008:18), “las modificaciones artificiales del cuerpo, relacionadas con la apariencia personal o colectiva, constituyen un elemento común en las culturas tanto actuales como antiguas y muchas de ellas están reglamentadas e incluso institucionalizadas”. La forma dada a una cabeza modificada constituye una imposición cultural de por vida sobre el infante que busca ser parte del grupo social. Por lo tanto, la modificación craneana es un símbolo permanente de la identidad adscrita o inspirada por las generaciones mayores, la cual se opone a la identidad adquirida por uno mismo.

A partir de las evidencias disponibles ha sido posible considerar que la invención de la tecnología de modelado del cráneo fue una práctica que se llevaba a cabo desde tiempos muy remotos en Mesoamérica y el área maya, y que se adoptó de manera generalizada para el periodo Preclásico. Una vez adoptada esta tecnología, siguió una trayectoria experimental hasta lograr un diseño satisfactorio ejemplificado en el dispositivo deformador de la cuna, que se extendió durante el Clásico y se encontró en uso de manera generalizada durante el Posclásico y la época colonial. En Mesoamérica hubo varias tecnologías para modificar los cráneos infantiles: cunas, vendajes, tablillas libres o cascos estuvieron entre las opciones. En el caso maya, parece que las cunas tuvieron preferencia sobre otros artefactos por sus características de desempeño, por lo que su tiempo de vida se prolongó hasta entrada la Colonia cuando fueron vedadas (Hernández 2018).

Para entender la importancia y la trascendencia que pudo tener el conocimiento y la aplicación de la modificación cefálica con respecto al género, hay que tomar en cuenta dos aspectos. Primero, es necesario considerar el papel que pudo haber tenido la modificación del cráneo con respecto a la construcción de una identidad de género entre los mayas prehispánicos.

Segundo, hay que evaluar el papel que tuvieron las mujeres al ser ellas las responsables de implementar, adaptar y transmitir los conocimientos propios de la práctica del modelado cefálico.

Con respecto al primer punto, los estudios realizados a una gran cantidad de cráneos, provenientes de diferentes periodos y de distintos sitios del área maya, indican que la diversidad de las formas de la cabeza no está relacionada directamente con el género. Por ejemplo, en un artículo sobre las costumbres funerarias de Tikal, Haviland (1997) ya había notado que la deformación cefálica no tenía un referente de estatus ni de género entre individuos enterrados en la Acrópolis Central y en contextos domésticos periféricos de la capital maya del Petén durante el Clásico Tardío.

Igualmente, Tiesler y Cucina (2010) han puesto a prueba este argumento en las series esqueléticas de Copán y de Xcambó. Encontraron que tanto los bebés femeninos como masculinos fueron modificados de la misma manera, ya que ninguna forma o técnica fue exclusiva o predominante entre aquellos que eventualmente crecerían como hombres o mujeres en ambos sitios.

Por lo tanto, los estudios bioarqueológicos sugieren que el modelado cefálico no se relaciona de manera directa con una cuestión de género. Sin embargo, de acuerdo con lo señalado en el primer capítulo de este libro, es necesario considerar que la categorización basada en el sexo, a la cual se hace alusión cuando se analizan restos óseos, no es igual o equivalente al género. Por lo que el modelado cefálico debería ser considerado como una práctica de modificación corporal integral, no como algo aislado que sólo responde a la diferenciación sexual de los cráneos modificados. La relación entre la modificación cefálica y el género debe ser vista de manera amplia,

pues el género se relaciona más con la experiencia vivida del cuerpo y, a su vez, se le considera como un aspecto socialmente creado y adscrito que pudiera incluir otros elementos, como son los tocados, el peinado, la vestimenta y los adornos (Hernandez 2018).

Por otra parte, la deformación craneal tuvo un alto contenido simbólico e ideológico en el contexto mesoamericano. Cuestiones como la protección espiritual de la niñez, el desarrollo de la noción de persona y la posibilidad de producir atribuciones visibles referentes a la feminidad y la masculinidad son aspectos importantes que sustentan la práctica de la deformación cefálica en el área maya (Tiesler 2011).

El segundo aspecto por comentar, relativo a la participación de las mujeres como la comunidad que adoptó, aplicó y transmitió los conocimientos del modelado cefálico, resulta sumamente importante para el estudio de los papeles y la identidad de género entre los mayas del Clásico, aunque el tema ha sido poco abordado previamente (Hernández 2018).

De acuerdo con Tiesler (2011:118), la modificación craneana debió realizarse durante los primeros días de nacida la criatura. Esto porque en la primera infancia el cráneo infantil conserva su plasticidad. Entonces, la práctica de la deformación cefálica, al ser practicada en bebés recién nacidos, se refiere a un momento del ciclo vital caracterizado por el vínculo materno-infantil, ligado al ámbito doméstico y relacionado simbólicamente con el trabajo de parteras, las madres y las comadronas.

Modelar el cráneo infantil fue un arte preservado en las manos de las mamás, abuelas u otras parientes femeninas experimentadas. Dicha práctica, además, cumplió con dos fines: como práctica preventiva contra la posible



pérdida de la energía espiritual o contra los malos vientos; también como un reforzamiento positivo para la integridad física y espiritual y para asegurar el crecimiento del nuevo miembro de la familia y su integración a la comunidad como una persona (Tiesler 2011:120).

En el área maya hay una considerable cantidad de figurillas de barro que representan a mujeres de edad avanzada que llevan niños recostados sobre sus piernas. Estos niños se encuentran postrados sobre cunas deformatorias. La relación que se establecía, real y simbólicamente, entre las mujeres ancianas y los bebés recién nacidos tiene que ver con su papel de abuelas, parteras o comadronas encargadas de realizar y supervisar la práctica deformatoria del cráneo, durante los primeros días del nacimiento de los niños. Además, este aspecto se refiere al patronazgo que ejercía la vieja diosa lunar con respecto a los embarazos y los partos (García 2011:18). La comadrona también se mantuvo como una autoridad en el manejo de los neonatos, especialmente durante los primeros días o semanas de vida, un tiempo en el que se requería confinamiento, una etapa liminal que se creía de riesgo especial tanto para la madre como para el bebé (Tiesler 2011).

Como ya sabemos, las mujeres mayas fueron las encargadas de practicar la deformación craneana a sus hijos e hijas, con la asistencia de madres y comadronas. Fueron las guardianas y transmisoras de un conocimiento práctico y simbólico que se perpetuó por generaciones. A partir de estas prácticas se manifiesta una ideología de género que se afianzaría con posteriores ritos de paso como la ceremonia de *hetzme*k, la imposición del nombre o el corte de cabello (Joyce 2000b; Tiesler 2011). Cada madre, con la asistencia de otras mujeres más experimentadas, aplicó los procedimientos

específicos y sus propias habilidades para lograr moldear el cráneo de sus hijos recién nacidos.

En este escenario, el papel de las madres fue fundamental para transmitir un sentido de identidad familiar o grupal a través de este modelado visible y permanente aplicado a los infantes (Tiesler 2011:130). Las mujeres fueron las encargadas de la experimentación, adopción y transferencia de los conocimientos propios de la deformación craneal entre innumerables generaciones (Hernández 2018). Los aspectos ideológicos y sociales tuvieron un papel fundamental puesto que la modificación cultural de la cabeza infantil, a partir de dispositivos de constricción y compresión, constituyó una modificación visible y permanente del cuerpo que fue empleada para expresar las diferencias individuales, además de que sirvió como un poderoso símbolo de identidad social entre los antiguos mayas.

Como hemos visto hasta este punto, las críticas feministas relativas a la inclusión de actores sociales olvidados en los discursos sobre el pasado han dado paso a propuestas de estudio como la llamada arqueología de la infancia. Dicha iniciativa ha incentivado la discusión con respecto al papel y la importancia que tuvieron los niños en las culturas pasadas. Uno de los aspectos que he rescatado de esta discusión es la relación madre-hijo, que refiere al vínculo materno infantil, en la Mesoamérica prehispánica.

La gran cantidad de representaciones de figurillas que muestra a las madres cargando a sus hijos o, en su caso, abuelas o comadronas aplicando la deformación craneal, nos sugiere una ideología compartida sobre el vínculo madre-hijo que se remite a los periodos más tempranos en Mesoamérica. El



vínculo materno-infantil se ejemplifica en diferentes representaciones de cerámica que se descubrieron en contextos domésticos y rituales del período Clásico del área maya y otras regiones de Mesoamérica. Por su parte, durante los primeros años de la conquista española las tradiciones cambiaron y se adaptaron a las nuevas circunstancias sociales y religiosas.

El nexa materno-infantil ejemplificado a través de las representaciones artísticas nos muestra la importancia de la enculturación, el vínculo afectivo y la adquisición de identidad social en el pasado mesoamericano. La representación de mujeres y niños nos recuerda que la reproducción es vital para que la sociedad prospere. Mientras que, las evidencias sobre la deformación cefálica nos muestran que el conocimiento femenino sobre dicha práctica fue vital para el mantenimiento y la perpetuación de su sociedad. En conjunto, la información aquí resumida nos dice que la crianza de los hijos era una actividad importante y una forma de ganar prestigio para las mujeres en la época precolombina. Por lo tanto, el control sobre la reproducción y el mantenimiento de la descendencia eran aspectos cruciales para la negociación del poder en las relaciones de género en Mesoamérica (McCafferty y McCafferty 1999).



CAPÍTULO 5

LAS MUJERES Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA SEXUALIDAD EN EL ÁREA MAYA

En el caso de los mayas prehispánicos, como en muchas otras sociedades de la antigüedad, la sexualidad es un ámbito de la cultura que ha sido escasamente abordado por los estudiosos del pasado. Esta carencia de estudios se debe a diversas cuestiones como la visión esencialista que se tiene sobre el sexo, los tabúes morales y las limitaciones éticas de los propios investigadores para abordar el tema. Fue hasta la década de los setenta del siglo pasado que la arqueología de género cuestionó la visión normalizada que se tiene en el mundo occidental

sobre la sexualidad y propuso la búsqueda de un entendimiento más amplio sobre este tema de investigación (Gilchrist 1999; Hernández y Peña 2003; Hernández 2002; Rodríguez y López 2009).

A pesar de haber sido un tema abordado por los fundadores de la disciplina, la sexualidad sigue siendo un campo de estudio emergente para la antropología. La relación entre la sexualidad y la cultura quedó establecida una vez que se superó el esencialismo biológico que permeaba en su estudio. A partir de ideas basadas en el constructivismo social, los antropólogos han sido capaces de entender la sexualidad como una intrincada red de creencias, hábitos, ideologías y prácticas sociales, cuya esencia no puede ser fija o presupuesta y cuyas expresiones se manifiestan referentes al espacio, al tiempo y a una cultura determinada. A partir de la antropología, la sexualidad ha sido considerada como un aspecto central en la creación de significados políticos, económicos, religiosos y de poder dentro de los sistemas sociales y culturales (Hernández y Peña 2003).

Los estudios sobre la sexualidad en la arqueología son propios de las últimas décadas del siglo XX. El propósito de dichos estudios fue el cuestionamiento de los modelos tradicionales y sugerir que es posible investigar contextualmente la sexualidad en sociedades antiguas (Meskell 1999; Joyce 2000b; Schmidt y Voss 2000; Voss 2006). Sin embargo, como señala Voss (2006:390), la arqueología de la sexualidad nos está demostrando que la sexualidad humana es más variada, entre culturas y a través del tiempo, de lo que se pudo haber imaginado.

La arqueología mesoamericana no se ha quedado atrás en su intento por abordar el tema de la sexualidad en el pasado. Estas investigaciones se han

apoyado en la riqueza material dejada por las antiguas culturas de México. Entre estos grupos, la sexualidad se ha visto reflejada a partir de diversos objetos y elementos artísticos como la cerámica, las figurillas, el arte monumental, las pinturas, los códices y las esculturas. El interés por temas como el género y la sexualidad motivó que diversos investigadores e investigadoras comenzaran a cuestionar los antiguos modelos sociales, económicos, políticos y religiosos de culturas tan importantes como los olmecas, los mayas, los huastecos, nahuas y zapotecas (Hernández 2021; Johansson 2006; López 2010; López y Rodríguez 2011; Ochoa 1973; Oliver 2010; Quezada 1996; Tate 2012; Trejo 2007; Winter 2020). Estos temas sobre el género y la sexualidad en la arqueología de Mesoamérica han puesto de manifiesto una gran diversidad de experiencias e identidades cuya presencia en el pasado nos han demostrado cómo la categoría de género comprende otras categorías identitarias como la religión, el estatus, la edad y la ocupación, para establecer identidades sociales e individuales particulares entre los distintos grupos que habitaron esta región cultural.

Partiendo de este contexto, en este capítulo se presentan las aportaciones de las investigaciones arqueológicas a los temas de género y sexualidad de los mayas prehispánicos. En primer lugar, se comenta de qué manera la arqueología de la sexualidad ha servido para cuestionar las asunciones sobre la ideología, las identidades y los papeles de hombres y mujeres en diferentes culturas de Mesoamérica y el área maya. Posteriormente, se presentará un panorama general sobre la manera en la cual se ha abordado la sexualidad de antiguas culturas mesoamericanas como los nahuas y los mayas. Finalmente, se discuten una serie de ejemplos que demuestran las tendencias en el estudio de la antigua cultura maya y aspectos relacionados

con una ideología mesoamericana sobre la sexualidad y el género. Aquí se incluirán aspectos como el control de la fertilidad, la masculinidad y las representaciones eróticas relacionadas con el poder.

Hacia una arqueología de la sexualidad

Como hemos visto a lo largo del presente volumen, el pensamiento feminista ha cambiado de manera significativa el estudio de los sujetos socioculturales en un creciente número de disciplinas científicas, las cuales se han visto influidas por estas ideas. El estudio de la sexualidad por parte de la arqueología no ha sido la excepción. En un principio, autoras como Conkey y Spector (1984:15-16) ya habían advertido que los estudios de arqueología deberían interesarse en abordar la ideología de género para entender el significado cultural, en contextos específicos, de lo masculino, lo femenino, el sexo y la reproducción. Abordar la ideología de género en el pasado nos remite a un sistema de significación que incluye las prescripciones y las proscipciones de los hombres, las mujeres o personas de otra categoría de género definida culturalmente, con un énfasis puesto en el género, la sexualidad y la reproducción como símbolos.

Tradicionalmente, la antropología ha abordado el estudio de la sexualidad desde tres enfoques: 1) desde una perspectiva biologicista que favorece una concepción fisiológica del sexo y que rechaza la diversidad sexual; 2) desde una perspectiva que considera la sexualidad como un impulso universal, biológicamente determinado, que promueve conductas socialmente deseables y, 3) desde el constructivismo social que considera que los seres humanos instauramos marcos de entendimiento consensuados dentro de los cuales los individuos dan sentido a sus interacciones (Rodríguez y López 2009:79-80).



La arqueología no ha estado exenta de mostrar un interés por el estudio de la sexualidad en el pasado. Sobre todo, se ha interesado en el estudio de la sexualidad a partir de la presencia recurrente de objetos eróticos o sexualmente explícitos entre distintas culturas del mundo (Solís 2004). Sin embargo, no es hasta el desarrollo de los estudios feministas y de género que la sexualidad comienza a ser investigada de manera científica por la arqueología (Rodríguez 2009; Schmidt y Voss 2000; Voss 2000, 2006). Estos primeros intentos se apoyaron básicamente en planteamientos teóricos relativos a la sexología, el sistema sexo/género y la teoría del *performance* de género, que cuestiona los modelos esencialistas y da predominio a la experiencia de los cuerpos (Voss 2006).

Una arqueología de la sexualidad debe abordar su problema de investigación como parte integral de las concepciones culturales del pasado, pero tomando en cuenta que dichas concepciones y categorizaciones son distintas a las del presente (Voss 2008). En este sentido, la investigación arqueológica sobre la sexualidad es importante porque, dada la política sexual actual, el pasado está siendo usado como una herramienta retórica de reivindicación por aquellos que buscan controlar las identidades sexuales, las expresiones y las relaciones de género de los demás (Voss 2006). No obstante la diversidad de fuentes documentales, en el estudio de la sexualidad de la Mesoamérica prehispánica apenas existen estudios rigurosos que nos hablen de la importancia de la negociación de la sexualidad y sus distintas expresiones en una región con gran diversidad cultural. A continuación, se comentan cuáles han sido algunas de las temáticas más recurrentes en el estudio de la sexualidad en el México prehispánico.

La sexualidad en la Mesoamérica prehispánica

Una de las ideas más arraigadas con respecto al género y la sexualidad en Mesoamérica prehispánica se refiere a la existencia de un modelo de complementariedad, tanto práctica como simbólica, que emplea el principio masculino-femenino para organizar el cosmos y las relaciones sociales entre las diversas culturas que ocuparon esta área cultural. De manera constante, los estudios que han abordado la ideología de género entre las principales culturas de Mesoamérica han considerado que la única distinción que se hacía entre hombres y mujeres tenía más que ver con las actividades productivas, con los comportamientos socialmente aprendidos, así como a partir de elementos materiales como la vestimenta y el adorno corporal. Estudiosas del tema como Brumfiel (2013) y Rodríguez Shadow (2007) han criticado dicho modelo por considerarlo limitado para explicar la compleja ideología del género mesoamericano. Sobre todo, se refieren al hecho de que hubo demasiada variabilidad y sugieren poner más atención a la evidencia arqueológica y al contexto social, para explicar cómo funcionaba el género en la época prehispánica.

Para Joyce (2000a), la ideología de género mesoamericana fue altamente fluida. Para los distintos pueblos de esta área cultural, en términos generales, la conceptualización del género se producía a partir de la idea de una androginia original, a partir de una acción creativa que tiene lugar en el tiempo mitológico y que es recreada, a través de medios sociales, en el tiempo individual. No obstante, en la antigüedad dicha ideología también sirvió para legitimar una idea sobre la hombría que estaba relacionada estrechamente con el ejercicio del poder, el uso de la fuerza y el control de la sexualidad. Mientras que la feminidad se vinculaba, ideológicamente, con



la reproducción, el cuidado de los niños, la producción textil y el ámbito doméstico (Joyce 2001). En Mesoamérica, la sexualidad era considerada como un aspecto íntimamente relacionado con un principio de dualidad que ordenaba las concepciones del cuerpo, la religión, la fertilidad, la creación y una mitología sobre los opuestos complementarios (López 2010).

Para Rodríguez (2007:59), las relaciones de género en el México prehispánico no fueron complementarias, sobre todo durante el periodo Clásico, ya que las mujeres fueron apartadas de las labores económica y políticamente significativas. Esta investigadora señala que existió una gran diversidad de identidades y distintas relaciones entre los géneros, las cuales incluyeron la interdependencia, la igualdad, el paralelismo, la complementariedad, la oposición y la asimetría, en las distintas culturas y en los distintos períodos históricos del México antiguo (Rodríguez 2007:73).

Por ejemplo, la sexualidad era considerada de vital importancia para los huastecos, pues las distintas manifestaciones de su erotismo estaban estrechamente relacionadas a prácticas de carácter ritual vinculadas con la fertilidad. La sexualidad de los huastecos de la época prehispánica escapa del ámbito biológico para relacionarse con la fecundación de la tierra y la germinación de plantas como el maíz. Las diversas expresiones artísticas que muestran el miembro masculino, el culto fálico y la desnudez fueron elementos característicos de la sexualidad huasteca (Johansson 2006).

Por su parte, para los nahuas de la época previa a la conquista, la sexualidad era una cuestión de gozo o placer, pero que trascendía al ámbito social, político y religioso. La práctica de la sexualidad era considerada como una de las pocas alegrías dadas a los humanos por los dioses, pero que debía

ejercerse con mesura. Sin embargo, la transgresión sexual era vista como un peligro pues ponía en riesgo a la comunidad, pudiendo propiciar enfermedades, cosechas malogradas, desastres naturales, entre otros (López 2017:18-19). Entre los aztecas, la sexualidad femenina, por el peligro que conlleva, estuvo regulada mediante prohibiciones y sanciones emanadas de la ideología de un estado patriarcal hegemónico (Rodríguez y Campos 2011). Veamos ahora cómo se expresaba la ideología sobre la sexualidad entre los antiguos mayas.

Arqueología de la sexualidad entre los mayas prehispanicos

La ideología de género entre los mayas prehispanicos presenta un marcado énfasis en la acción ritual y productiva. Como ya se ha mencionado, este ideal de género propició la creación de identidades sociales distintas pero complementarias entre hombres y mujeres (Joyce 1992, 1996, 2001, 2002). Estos aspectos han sido reconocidos a partir del estudio de las representaciones masculinas y femeninas en las figurillas, vasijas de cerámica, en la escultura monumental, en los códices y a partir de diversas analogías etnográficas (Ardren 2002, 2015; Gallegos 2010; Hernández 2002, 2011b, 2021; Joyce 1992, 1996, 2001; Vail y Stone 2002).

A partir de estas evidencias, se ha señalado que la ideología de género entre los mayas prehispanicos distinguía a los sujetos masculinos y femeninos a partir de sus actividades productivas y rituales, a través de la vestimenta que portaban y cierto tipo de comportamientos socialmente aprendidos. Sin embargo, hay muchos presupuestos con respecto a las cualidades esenciales, tanto masculinas como femeninas. Por ejemplo, se ha considerado que los hombres eran individuos activos, agresivos, violentos



y sexualmente dominantes. Joyce (2000c) señala que las representaciones del cuerpo entre los mayas del período Clásico muestran una tendencia a resaltar ciertas cualidades de los individuos masculinos: se les muestra en actitudes altamente activas como danzando, capturando enemigos y en la práctica del juego de pelota. Para esta autora, la representación del cuerpo masculino en los monumentos de piedra tuvo marcadas connotaciones eróticas y nos remite al hecho de que, entre los mayas, el cuerpo del hombre era el referente primario en cuestiones de sexualidad (Joyce 2000c).

Mientras tanto, a las mujeres mayas de la antigüedad se les relaciona fuertemente con el ámbito doméstico, como parteras y cuidadoras de la descendencia, como las personas encargadas de elaborar los alimentos, de cuidar a los animales y atender los huertos domésticos. También fueron las encargadas de realizar actividades como la producción textil y además fungieron como especialistas rituales en etapas avanzadas de su vida (Ardren 2002; Hendon 1997; Hernández 2011a; Joyce 1993; Pohl y Feldman 1982; Rodríguez y López 2011). Otros estudios también han considerado el rol simbólico de las mujeres como deidades que sirvieron como modelos de comportamiento y ejemplos de conducta social para las mujeres de la época. Su poder estaba vinculado con su capacidad reproductiva, regenerativa, pero también destructiva (Cruz 1995; Hernández 2006; Sotelo 2002). Este asunto se aborda a detalle en el siguiente capítulo.

Entre los mayas de la época prehispánica, las representaciones explícitas sobre la actividad sexual fueron “acentuadas” por ser diferentes a los comportamientos habituales, según comentan Houston y Taube (2010:39). Estos autores sugieren que ni el coito ni la masturbación se mostraban de manera explícita, solo se insinuaban. Hay varias imágenes en el arte maya

que presentan de manera sutil acciones sexuales o eróticas pues, según dichos autores, los mayas preferían “la imaginería de la suposición y los juegos previos a los detalles específicos de la consumación” (Houston y Taube 2010:39). No obstante, las pocas imágenes y la información disponible sirven para identificar a los participantes de los actos sexuales, los lugares donde se pudieron llevar a cabo y las ideas referentes al resultado del acoplamiento y la estimulación sexual.

A partir de lo anterior, resulta necesario preguntarnos si dichas concepciones hegemónicas sobre el género y la sexualidad permanecieron como la norma y si hay alguna evidencia acerca de los cambios acaecidos a través de la época prehispánica. A partir de un cuestionamiento sobre las evidencias materiales y a la luz de nuevos planteamientos teóricos podemos señalar que existieron otras formas e identidades de género y de sexualidades entre los mayas de la época prehispánica y que es necesario que comencemos a discutir sus implicaciones en el plano social. En este sentido, la arqueología de la sexualidad también ha servido para cuestionar las asunciones sobre la heteronormalidad en diferentes culturas de Mesoamérica y el área maya (Cobá 2020; Hernández 2021).

La presencia de otras realidades de género o sexuales quedan comprendidas dentro del concepto *queer*. Lo *queer* se refiere a todo aquello que va en contra de la norma, lo considerado legítimo o dominante, por ejemplo, la heterosexualidad. En la investigación arqueológica del género y de la sexualidad, la teoría *queer* se ha encargado de cuestionar las taxonomías construidas socialmente y de hacer visibles otras formas de expresión sexual alternativas (Alberti 2013; Blackmore 2011; Voss 2000, 2009).



Para Voss y Schmidt (2000), la teoría *queer* en arqueología considera que la sexualidad tiene que ver con la organización social, la formulación cultural y política de la vida sexual y de las relaciones sexuales entre las personas. Se encarga de analizar las actividades sexuales, el erotismo, las identidades sexuales, los sentidos y las políticas sexuales del pasado. Aquí se comentarán diversos ejemplos que nos muestran cómo las diversas identidades de género y sexuales se manifiestan en el registro arqueológico de los mayas prehispánicos.

Un acercamiento arqueológico a la sexualidad de los mayas prehispánicos

Basándome en la idea desarrollada originalmente por Voss (2006:371), considero que los estudios e investigaciones recientes sobre la sexualidad de los mayas prehispánicos se han enfocado principalmente en cuatro temáticas, las cuales se discuten a continuación. Aspectos relativos a la administración de la fertilidad, la homosexualidad/transexualidad y otras parafilias, así como el erotismo y la sexualidad masculina se presentan en la siguiente sección.

Administración de la fertilidad

Este tema abarca todas aquellas manifestaciones culturales relativas a la fertilidad, la procreación y todas aquellas acciones tendientes al control de la concepción humana (Voss 2006:371-372). La administración de la fertilidad implica toda una serie de ideas y prácticas culturales relacionadas con la reproducción y la sexualidad. Este ha sido uno de los temas más discutidos cuando se trata del pasado prehispánico pues, desde la llegada de los españoles, los rituales relacionados con la fertilidad y la procreación fueron ampliamente descritos en las fuentes etnohistóricas (Dávalos 1998; López 1980, 2010; López y Rodríguez 2011; McCafferty y McCafferty 1999; Ochoa 1973; Quezada 1996; Rodríguez y Campos 2011; Trejo 2007; Winter 2020).

El marcado simbolismo de la diosa lunar como progenitora y fuente de sustento fue fundamental para crear un modelo de lo que significaba ser mujer durante la época prehispánica (Cruz 1995). Esta ideología de género femenino determinó la manera en la cual los mayas representaron a la mujer, tanto en las figurillas como en las vasijas, en las esculturas de piedra y en los códices. Además, la ideología referente a la femineidad lunar sirvió como medio para sancionar el comportamiento y administrar la fertilidad de las mujeres jóvenes. Por ejemplo, en los códices precolombinos, la imagen de la diosa lunar aparece relacionada con las actividades femeninas tradicionales como el cuidado de los niños y la producción textil. Ambas actividades formaban parte del ideal femenino para la época.

Además, en dichas representaciones los mayas hicieron énfasis en el cambio de apariencia como una de las características fundamentales de la luna y de la deidad que la representa. En los códices mayas se muestra como una deidad femenina joven, en edad fértil, que en los códices se le conoce como la diosa *Uh-Ixik*, *Sak Ixik*, o *Ixchel*, correspondiente a la luna llena. Pero también se le representó como una anciana, identificada como *Chak-Chel*, o *Ixchebel Yax*, quien representa la fase menguante de la luna (Cruz 1995; Sotelo 2002). En el *Códice Dresde* aparecen representadas varias mujeres jóvenes, cuya sexualidad debió resultar conflictiva para los hombres, por la necesidad que tenían de controlarla. Por su parte, las representaciones de mujeres de edad avanzada, cuya sexualidad ya no resultaría problemática, se encuentran asociadas con el carácter dual, tanto creativo como destructivo, del poder femenino (García 2011; Hernández 2006).

Estas representaciones femeninas, relacionadas con el simbolismo de la diosa lunar y con la administración cultural de la fertilidad femenina, están vinculadas simbólicamente con aquellos fenómenos relacionados con

la fertilidad de la tierra y especialmente el maíz (Bassie-Sweet 2002; Reilly 2002). No obstante, algunas de estas representaciones de género femenino también manifiestan un componente de muerte, sacrificio y regeneración (Hernández 2006). En la cosmovisión mesoamericana, lo masculino y lo femenino formaban parte de una idea que concebía el equilibrio cósmico como resultado de un combate permanente entre principios del orden y del caos, de la creación y la destrucción (Dávalos 1998).

Homosexualidad, transexualidad, etcétera

Como ya se mencionó, uno de los efectos de la arqueología de la sexualidad es el cuestionamiento del sesgo de la visión heteronormativa que ha permeado en las interpretaciones arqueológicas. Por lo general, las investigaciones que buscan documentar las identidades no heterosexuales han empleado dos categorías modernas para su abordaje: la homosexualidad y la transexualidad (Voss 2006:377). La homosexualidad es considerada como una de las prácticas sexuales que han existido desde los tiempos más antiguos de la historia humana, por lo que no se puede considerar como un nuevo tema de investigación. Más bien, derivado de la arqueología de género y de la sexualidad, constituye un aspecto que ha puesto de manifiesto las identidades de género no normativas de una sociedad determinada.

Gracias a diversas investigaciones, ahora sabemos que la actitud de los distintos pueblos mesoamericanos con respecto a la homosexualidad fue diversa. Tanto que, pueblos vecinos tuvieron comportamientos e ideas opuestas al respecto. Por ejemplo, mientras los indios de Nicaragua denigraban a los homosexuales, y entre los aztecas era motivo de vergüenza y desprecio, entre los mayas dicha práctica era tolerada (Balutet 2007:206; Sigal 2005, 2007). En el caso de los mayas prehispánicos, aún no hay consenso con respecto a las

evidencias arqueológicas sobre supuestas prácticas homosexuales y el travestismo en la época Clásica. Hay que considerar que ambas categorías son modernas, por lo que las evidencias materiales no son del todo concluyentes. Mas bien, nos advierten que debemos seguir refinando nuestros conceptos para explicar ciertas realidades concretas. Por ejemplo, en el *Diccionario Introdutorio Español- Maya, Maya-Español* (Gómez 2009) existe una palabra para referirse a un homosexual y/o hermafrodita la cual es *X ch'úupul xiib*. También se puede decir *xiibil xch'uup*¹. Esta palabra se traduce como “hombre que es afeminado” u “hombre que es mujer”.

Para la época colonial, el obispo Diego de Landa (1986) mencionó que existieron casas comunes para los jóvenes mayas, en las cuales se estudiaban diversas artes. Allí, menciona era normal que estos mancebos durmieran unos con otros. Sin embargo, niega la existencia del llamado pecado nefando, como era conocido en la antigüedad (Oliver 2010). Sin embargo, también se dice que los jóvenes metían mujeres públicas a este tipo de casas. Muy contrario a esto, Bartolomé de las Casas dice que el pecado nefando estaba muy presente entre los mayas de Guatemala, como un medio para evitar embarazos no deseados entre las mujeres jóvenes (Gamboa y Quiñones 2007:460). Incluso, señala que en los templos-escuelas, los mozos mayores abusaban de los niños, corrompiéndolos y que, una vez que terminaban sus estudios, ya era muy difícil que se les quitara aquel “vicio” (Oliver 2010).

Una de las evidencias más recurrentes en la literatura, con respecto a prácticas que se pudieran considerar homosexuales, son las pinturas de la cueva de Naj Tunich, Guatemala. Hace tiempo, Stone (1995) consideró que

1 M. Güemes, comunicación personal, 2024.

una de las imágenes representaba a un hombre con una erección junto a una supuesta figura femenina. Se creía que se trataba de un hombre de cierta edad con una mujer joven. Ahora, la interpretación que se hace favorece a entenderlo como un abrazo, en la desnudez, entre dos individuos masculinos. Donde, al parecer, uno de ellos personifica a una mujer (Gamboa y Quiñones 2007) u otro género. Igualmente, se ha dicho que podría tratarse de algún tipo de rito sexual o amoroso donde los hombres se travestían como mujeres. Houston y sus colegas (2006) piensan que la cueva de Naj Tunich fue un lugar propicio para que se dieran encuentros sexuales y se practicaran rituales con cierta carga erótica (Figura 7).

Figura 7. Pintura proveniente de la cueva de Naj Tunich, Guatemala (Stone 1995).



Esta acción de travestirse o de tener apariencia andrógina tiene su referente entre algunas deidades del panteón maya y entre los gobernantes del período Clásico. Uno de los dioses más representados en el arte y que cuenta con características tanto masculinas como femeninas es el dios del maíz. Para Taube (1985), existen dos tipos de representación de esta deidad: como dios del maíz foliado y como dios del maíz rapado, este último con características femeninas. Al parecer, esta deidad, emulando la androginia de la propia planta de maíz, ejemplificó la ambigüedad genérica que pudo haber existido entre los mayas prehispánicos (Bassie-Sweet 2000; Looper 2002). El dios del maíz es frecuentemente representado vistiendo una falda de red de cuentas de jade. Esta misma falda era usada tanto por los hombres como por las mujeres gobernantes durante ciertas ceremonias y se representa de manera recurrente en monumentos de piedra del período Clásico (Joyce 1996, 2000a; Reilly 2002).

En la época prehispánica también hay evidencias de otras parafilias, o comportamientos sexuales alejados de la práctica tradicional, como son la zoofilia, la aplicación de enemas y las prácticas sexuales entre ancianos y jóvenes. La relación entre los animales y la sexualidad es un tema que ha comenzado a ser estudiado por los especialistas (Cobá 2020; López 2015, 2017; Oliver 2015). Por principio de cuentas, la zoofilia es un comportamiento sexual que se ha considerado como una “bestialidad” y que, al parecer, no estaba moralmente permitido. No obstante, en el arte maya, de manera figurativa, hay bastantes escenas que muestra a mujeres desnudas aparentemente practicando sexo con animales. Un animal muy relacionado con la sexualidad es el mono, así como el venado y algunos insectos que aparecen interactuando eróticamente con humanos en las vasijas policromas tipo

códice (Houston *et al.* 2006). En Uaxactún se encontraron fragmentos de cerámica del Clásico Tardío que muestran escenas de cópula entre seres humanos, monos e insectos (Houston y Taube 2010:45). También, en una escena pintada sobre cerámica (K 1339) se muestra a una mujer desnuda frente a un venado, el cual se encuentra en una posición sugerente, con las patas alzadas, mostrando que se encuentra excitado (Cobá 2020).

Otra de las prácticas sexuales identificadas en el arte maya es la clismafilia. Los enemas son instrumentos que se utilizaban para administrar líquidos o bebidas fermentadas por vía anal. Su función pudo ser curativa, ritual, como medio de intoxicación o para el disfrute erótico y sexual. Gamboa y sus colegas (2021) señalan que entre los mayas el uso de enemas no era sólo con fines terapéuticos o rituales, sino que pudo acompañar prácticas sexuales que causaran adicción. La clismafilia está representada en piedra en los llamados relieves de San Diego, en la región Puuc de Yucatán, así como en innumerables vasijas pintadas del período Clásico (Barrera y Taube 1987; Gamboa *et al.* 2021).

Otro grupo de escenas eróticas, presentes en figurillas y en las vasijas pintadas, corresponde a dioses viejos que manosean a jóvenes mujeres. También hay varios mitos y leyendas, propios de la cosmovisión maya, en los que un dios anciano seduce a una joven. Algunas de las representaciones más conocidas se presentan en el *Códice Dresde*, donde el viejo dios Chaac se encuentra retozando sobre una estera junto a una joven diosa lunar. Ambos se encuentran en una posición que sugiere cópula. Otra de las imágenes del mismo códice corresponde a la diosa *Ixchel* que aparece identificada como *yatan* (esposa, amante o cónyuge) de una deidad vieja. “Ambos parecen estarse acariciando, como preparación para algo más” (Cobá 2020:72).

La masculinidad y sus representaciones eróticas

La masculinidad es otro de los temas que han recibido atención recientemente por parte de los estudiosos del género y la sexualidad de los mayas prehispánico. En estos estudios se considera la masculinidad como todo aquello que se relaciona con la identidad de los hombres, con la hombría, las cualidades masculinas y los papeles que desempeñan los hombres en una cultura determinada. El estudio de la masculinidad en la arqueología maya reconoce la importancia del género, el cuerpo, el poder, las identidades múltiples y la sexualidad como vías fundamentales de investigación (Ardren 2008; Ardren y Hixson 2006; Fernández *et al.* 2023; Hernández 2011b, 2013, 2016; Joyce 2000b).

Como ya se comentó antes, la representación estereotipada de los cuerpos masculinos mayas durante el período Clásico enfatiza actitudes y posturas de individuos activos. En los monumentos y en la cerámica, a los hombres mayas se les muestra ejecutando danzas y rituales, jugando a la pelota o capturando a sus enemigos en batalla. Para algunos estudiosos, esta forma de representar a los individuos masculinos –quienes además muestran ciertas partes del cuerpo como muslos, pantorrillas y brazos desnudos– simboliza una suerte de homoerotismo en el arte maya, el cual se relaciona con la socialización de los varones y la demanda de actividades físicas durante su juventud (Houston 2018; Joyce 2002). Estas representaciones visuales también se pueden relacionar con el deseo femenino por los cuerpos de hombres jóvenes, idealizados en las imágenes del Clásico maya (Joyce 2000b, 2001, 2002).

Otro tipo de estudios sobre la masculinidad, el género y la sexualidad se relacionan con las escenas eróticas y rituales relacionadas con el culto

fálico, la representación en bulto del miembro viril y la perforación del pene como práctica de auto sacrificio (Ardren 2006; Ardren y Hixson 2006; Hernández 2011b; Joyce 2001). El culto fálico es una actividad ritual, vinculada con la fertilidad, que fue practicada por la mayoría de los pueblos mesoamericanos (Johansson 2006; Ochoa 1973). La existencia de diversas y variadas expresiones plásticas, así como diversos mitos de origen dan cuenta de la importancia que este culto tuvo para asegurar la fertilidad de los individuos y del cosmos. Las esculturas fálicas son los objetos arqueológicos que más se relacionan con dicha práctica.

En el área maya hay una gran cantidad de estas representaciones artísticas en diversos sitios del norte de Yucatán, sobre todo en la región Puuc. Se trata de esculturas, objetos portátiles o elementos adosadas a edificios que representan fielmente el miembro masculino. Dichos objetos se relacionan con el culto fálico, con la masculinidad y el poder. Aunque para algunos autores, estas esculturas fálicas también están relacionadas con conceptos como el linaje, el gobierno y las mitologías sobre la creación (Ardren 2006; Ardren y Hixson 2006). Además, en esculturas, figurillas y petrograbados hay varias imágenes de cautivos que son humillados mediante la desnudez y mostrando sus genitales de manera explícita (Houston y Taube 2010).

Según Joyce (2001), los mayas también mostraron de manera enfática el auto sacrificio sangriento mediante la punción del pene. En el arte antiguo de dicha cultura hay una gran cantidad de imágenes, en códices, pintura mural, en cuevas, en monumentos esculpidos, en vasijas cerámicas y en figurillas, que muestran a los hombres realizando la perforación del pene, como un acto ritual vinculado a la masculinidad del período prehispánico (Hernández 2011b; Stone 1995; Strecker 1987).

Finalmente, una evidencia peculiar sobre prácticas sexuales u homosexuales se representó en los relieves del sitio San Diego, en la región Puuc de Yucatán. Allí se esculpieron escenas rituales, al parecer representadas exclusivamente por varones, en las que se observa la aplicación de enemas y una práctica de carácter sexual. En este caso, los hombres son los únicos individuos representados pues, aunque en algunas figuras la representación parece ambigua, se identifican por la presencia de estómagos prominentes. En una escena peculiar de uno de los paneles de San Diego, de claro contenido erótico, se manifiesta una serie de escenas de evidente contenido sexual las cuales incluyen el consumo de enemas, el ahorcamiento, un miembro viril erecto y acciones que remiten a una práctica sexual no convencional (Barrera y Taube 1987:10). Aunque son poco comunes en el arte maya, este tipo de escenas de sexualidad explícita fueron representadas en cuevas como Naj Tunich y otras cuevas del norte de Yucatán (Stone 1995; Strecker 1987).

Representaciones de género, sexualidad y poder

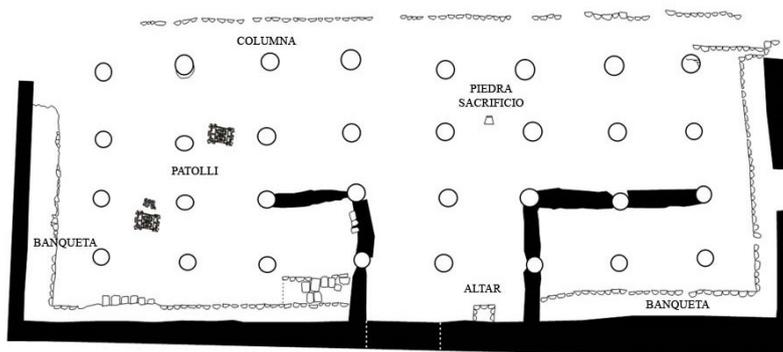
Como aquí se ha mostrado, en la mayoría de las culturas del pasado, las ideologías sobre la masculinidad y la feminidad casi siempre incluyen representaciones y simbolismos basados en el cuerpo, los distintos comportamientos aprendidos y la sexualidad. Estos aspectos son culturalmente mitificados para crear una relación natural entre los sujetos y ciertos ámbitos de poder (Joyce 1996, 2000a). Entre los mayas prehispánicos esto no fue la excepción pues ahora sabemos que aspectos relativos a una determinada ideología de género y las representaciones eróticas en el arte maya sirvieron para normalizar las prácticas sexuales y para relacionar ciertas identidades con el poder real y simbólico (Hernández 2021).

Por ejemplo, entre las estrategias de poder político y militar en sitios como Chichén Itzá existió una narrativa sobre la masculinidad que tuvo un papel fundamental en la construcción de un discurso de poder, tanto de manera real como ficticia. Por un lado, el discurso plasmado en los muros de los edificios de esta capital maya hace alusión al poderío militar de la ciudad mediante la representación constante de grupos de guerreros varones ricamente ataviados. Por otro lado, dichas representaciones muestran a individuos masculinos realizando actividades que naturalizan su condición de género y el ejercicio de la fuerza como recurso (Hernández y Puc 2011).

Por otra parte, la evidencia arqueológica recuperada en un edificio tipo patio-galería nos informa de espacios propios de reunión, representación y prácticas rituales de individuos masculinos. Dichos espacios pudieron fungir como lugares de formación, instrucción y socialización de grupos militares, de gran relevancia para el mantenimiento del orden en la ciudad durante el periodo Clásico Terminal (Fernández *et al.* 2023; Hernández 2013, 2016).

La interpretación funcional, basada en las evidencias arqueológicas recuperadas en la Estructura 2D6, sugiere que dicho edificio fue un lugar de reunión exclusivo para hombres, donde se realizaron diversas actividades marcadamente masculinas (Figura 8). La galería fue un espacio que contaba con una banqueta a todo lo largo y ancho. Se trataba de un espacio completamente abierto al frente, que incluía la presencia de un altar, una piedra de sacrificios, tres *patolli* o *bul* que fueron incisos en el suelo, los cuales presentaron un diseño de mariposa, similar al que solía adornar el pecho de algunos guerreros mayas y toltecas (Fernández *et al.* 2023).

Figura 8. Plano de la Estructura 2D6 de Chichén, Itzá, espacio de interacción varonil, (Modificado de Fernández 2006).



Posterior a la excavación, en esta galería se realizaron muestreos para diversos análisis químicos de los pisos. Estos análisis revelaron concentraciones altas de fosfatos y carbohidratos en las banquetas, que sugieren el consumo de alimentos o bebidas, así como algunos indicadores de los mismos residuos químicos alrededor de los *patolli*, y valores relativamente elevados de proteínas asociados a la probable piedra sacrificial (Fernández *et al.* 2023; Hernández 2016). Por lo tanto, estamos ante la presencia de un espacio, quizás una casa de varones, donde se encontraron huella de las posibles actividades realizadas como el auto sacrificio, el sacrificio humano y/o animal, actividades lúdicas como el juego del *patolli*, así como el consumo de bebidas y alimentos.

Como hemos visto en este capítulo, a partir de la arqueología de género y de la sexualidad ha sido posible acercarnos a ciertos aspectos relevantes de la sociedad maya prehispánica como la ideología, las identidades y las prácticas sexuales de sus miembros. Estas cuestiones fueron normadas por la propia cultura, lo que generó una concepción hegemónica sobre el género y la sexualidad que quedó plasmada en las distintas expresiones del arte maya. No obstante, también existen expresiones artísticas y vestigios arqueológicos que nos manifiestan la existencia otras formas e identidades, tanto de género como sexuales, que transgredieron las normas y que ejemplifican que la ideología dominante no permaneció inmutable en el tiempo. Finalmente, para concluir este trabajo, se presenta una interpretación sobre la construcción de las identidades y las diversas prácticas culturales del género femenino en los albores del arribo de los españoles a estas tierras.



CAPÍTULO 6

LA IDENTIDAD Y LAS PRÁCTICAS CULTURALES FEMENINAS PREVIO A LA INVASIÓN ESPAÑOLA

Durante el período Posclásico (1000-1521 d.C.), previo a la invasión de los españoles, la cultura maya experimentó, durante varios siglos, cambios drásticos en su forma de organización sociopolítica y en sus características culturales distintivas. Por un lado, tenemos evidencias sobre el abandono o despoblamiento de centros urbanos en las tierras bajas del sur, aparejados con el cese de los registros jeroglíficos en monumentos, lo que comúnmente se conoce como el “colapso maya”. Por otra parte, en las tierras bajas del norte, se nota el desarrollo de nuevos estilos en el arte y la arquitectura, con un marcado énfasis en el militarismo, sociedades multiétnicas y renovadas

creencias, las cuales darían origen a nuevas expresiones religiosas que se compartieron con el resto de Mesoamérica.

En este sentido, resulta importante comentar cuáles fueron algunas de las características que definieron la identidad de las mujeres en esta época de grandes cambios y determinar cuáles pudieron haber sido sus principales aportaciones a la sociedad y la cultura previo a la llegada de los españoles. Por este motivo, en este capítulo se analizan algunas representaciones iconográficas presentes en tres de los cuatro códices mayas del Posclásico que han sobrevivido hasta nuestros días, el *Códice Madrid*, el *Códice Dresde* y el *Códice París*¹ (posteriores al año 1350 d.C.), con la intención de identificar las actividades de las mujeres representadas en ellos y su relación con el ideal femenino de la época. Como ya se ha mostrado en el presente volumen, existen diversos trabajos que se han enfocado en documentar la vida cotidiana de los mayas prehispánicos utilizando diversas evidencias materiales, principalmente vestigios arqueológicos provenientes de excavaciones realizadas en unidades domésticas prehispánicas, a través de la inferencia de las labores y actividades diarias plasmadas en las figurillas de barro, o a partir de analogías basadas en la documentación etnohistórica. En este apartado lo que se intenta es un acercamiento a la cotidianidad de las mujeres a partir de sus representaciones pictóricas en estos antiguos manuscritos mayas de la época Posclásica.

En los códices mayas, antiguos libros que contienen escenas figurativas y textos glíficos, se pueden encontrar ciertas referencias a la cotidianidad

1 Un cuarto manuscrito, el llamado *Códice Maya de México* (antes Grolier), no será abordado en esta ocasión ya que no contiene información relevante para el tema en cuestión.



de los mayas del período prehispánico, destacando el vínculo ideológico que se establece entre lo cotidiano, las prácticas culturales y las divinidades femeninas. Por tal razón, el presente apartado tiene como objetivo retomar algunos de los aspectos teóricos relativos a la vida cotidiana y la identidad de género femenino para comentar algunas de las representaciones femeninas más recurrentes en los códices mayas y discutir acerca de los cánones identitarios del género femenino que aparecen simbolizados a través de las llamadas diosas mayas. Finalmente, se intenta un acercamiento a algunas de las prácticas cotidianas que aparecen explícitamente mostradas en la iconografía de los códices y aquellas que se sugieren. Con esto se busca demostrar el importante papel que desempeñaron las mujeres en la vida cotidiana del Posclásico y su importante papel como generadoras de vida, como hábiles artesanas, como cuidadoras de los niños y como devotas practicantes de rituales.

La vida cotidiana, un asunto de praxis cultural

Con referencia al estudio de la vida cotidiana y los actos culturales que se llevan a cabo diariamente, existen diversos estudios y autores que han buscado definir dichos términos, sobre todo desde la perspectiva de las ciencias sociales. En general, lo cotidiano se refiere a aquello que ocurre día a día, de manera habitual, reiterada y previsible (Gonzalbo 2009:13). Lo cotidiano es aquello que mejor define un modo de vida y, aunque sinónimo de íntimo o mundano, es inseparable de los eventos excepcionales ya que recibe el impacto de los grandes cambios sociales, pero también puede propiciarlos. Estas actividades cotidianas que los individuos y los grupos de personas llevan a cabo diariamente pueden realizarse en diversos ámbitos, desde la intimidad del hogar hasta los espacios públicos, por lo que la práctica cotidiana es de

naturaleza multisituada. Además, las temáticas que aborda el estudio de la vida cotidiana pueden incluir a grupos e individuos de cualquier edad, género o estrato socioeconómico y aspectos tan variados como la vivienda, el vestido, la alimentación, el trabajo, la salud y la enfermedad, la ritualidad, las relaciones familiares entre muchos otros (Escalante 2009; Gonzalbo 2009).

Los estudios sociales sobre la vida cotidiana, sobre todo aquellos realizados desde la segunda mitad del siglo XX, han puesto énfasis en la importancia de las relaciones y las acciones del día a día para las sociedades humanas. Autores como de Certeau (1984) han considerado que la vida cotidiana y sus prácticas tienen la función de socializar a las personas dentro de las relaciones sociales existentes y producir nuevas formas sociales. Además, han destacado el importante papel que desempeñan tanto los espacios en donde transcurre lo ordinario como los objetos que interactúan en la vida cotidiana de las sociedades humanas.

De acuerdo con Robin (2013:44), la vida cotidiana es central en la existencia humana, sus prácticas no son simplemente mundanas, sino que involucran una complejidad de acciones e interacciones que permiten a las personas amalgamar su mundo. Los objetos de uso cotidiano y los arreglos espaciales donde ocurre la cotidianidad formalizan la manera en la cual las personas aprenden acerca de sí mismas y su mundo. Además, esta autora considera que el cambio social se gesta a partir de la vida cotidiana. Por tanto, un enfoque de estudio en la vida cotidiana centra su atención en el papel que la gente –sin importar su riqueza, estatus, género o etnicidad– desempeña en el desarrollo de las sociedades. Entonces, como temática de investigación, el estudio de la vida cotidiana es naturalmente inclusivo con los sujetos segados de las investigaciones sociales precedentes como



las mujeres, los niños, los sirvientes, los esclavos y todos aquellos sujetos cuyas identidades han sido oscurecidas por razones políticas y de poder.

En este sentido, como ya hemos señalado en este volumen, el género constituye uno de tantos otros elementos constitutivos y fundamentales de las relaciones sociales humanas que determinan las prácticas de la vida cotidiana. El estudio del género y la vida cotidiana tiene una larga tradición en la investigación antropológica, sobre todo derivada del poderoso vínculo que se establece entre las mujeres y las labores domésticas que desempeñan diariamente (Ardren 2002, 2023; Hernández 2011a; Robin 2013). No obstante, los estudios de género también han demostrado que los papeles y las acciones culturales que día a día ponen en práctica las mujeres se extienden más allá del ámbito puramente doméstico. Por esta razón el estudio del género en el pasado resulta de importancia ya que, además de que nos permite reconocer las diferencias y las interrelaciones de múltiples realidades sociales que pudieron existir en sociedades del pasado, nos reta a entender la importancia que pudieron tener los distintos actores sociales y sus prácticas culturales en la cotidianeidad (Robin 2013:55). Hablamos sobre todo de aquellos individuos “olvidados por la historia”; aquellos quienes contribuyeron decisivamente al cambio social y cultural desde sus comportamientos más mundanos y habituales.

Como ya señalamos en el segundo capítulo, las investigaciones más fructíferas sobre el papel y la importancia de las mujeres en la época prehispánica han empleado un enfoque metodológico que conjunta diversos tipos de evidencia. En el caso de la vida cotidiana esta no es la excepción. Aún y cuando la arqueología es un tipo de investigación adecuado para abordar la cotidianeidad, como igualmente ya se demostró, los datos puramente arqueológicos, como aquellos provenientes primordialmente de contextos domésticos, pueden

ser contrastados con otras fuentes de información iconográfica, documental o contextual para aclarar su significado. Además, la evidencia arqueológica relativa a las actividades cotidianas encontrada en un determinado sitio puede contradecir lo que se encuentra en los documentos escritos, informando al investigador sobre lo que se dice públicamente y aquello que realmente se llevó a cabo en el día a día.

Tanto la materialidad y los espacios donde transcurrió la vida diaria proveen a la arqueología de gran cantidad de información sobre los diversos aspectos de la vida cotidiana de los diversos estratos sociales o también han contribuido a llenar ciertos vacíos en la historia (Cobos y Fernández 2011:14). Por lo tanto, el estudio arqueológico de la vida cotidiana ha resultado más fructífero cuando se relaciona con la denominada arqueología de los grupos domésticos (Ardren 2023, Hernández 2020; Robin 2003, 2013). Es aquí donde la investigación arqueológica de los espacios domésticos y la cultura material asociada han resultado fundamentales para conocer la forma en la cual la gente del pasado se organizaba, las actividades diarias que realizaba y los significados que atribuía a su cotidianidad.

En ese marco, el análisis de la vida cotidiana y el género entre los mayas prehispánicos se ha llevado a cabo principalmente a partir del estudio de los grupos domésticos, las unidades habitacionales y la cultura material relacionada con la preparación y el consumo de alimentos, el trabajo artesanal, el trabajo agrícola y los rituales domésticos (Cobos y Fernández 2011; Hernández 2011a; Robin 2013). Aunque también se ha estudiado la vida cotidiana de los antiguos mayas a partir de otras fuentes de información como los escritos epigráficos (Velásquez 2009), las representaciones artísticas en la pintura mural (Carrasco *et al.* 2009;) así como a partir de las fuentes etnohistóricas, de los códices (Vail



y Stone 2002) y de las analogías etnográficas con relación a grupos mayenses contemporáneos (Clark y Houston 1998; Vogt 2004).

Aspectos sobre la vida cotidiana de los mayas prehispanicos

Mucha de la información sobre la vida cotidiana de los mayas prehispanicos, especialmente aquellos aspectos que no pueden ser observados arqueológicamente, deriva de los estudios que analizan las imágenes y las inscripciones jeroglíficas como medios de información sobre el pasado (Houston *et al.* 2006; Velásquez 2009). La mayoría de estas imágenes e inscripciones, o al menos los que mejor se han conservado son, por lo general, monumentos públicos erigidos por la clase gobernante o por la elite de los sitios mayas. También hay representaciones de la vida cotidiana pintadas en vasijas de cerámica, en murales o en imágenes figurativas modeladas en barro, donde se muestra tanto a hombres como a mujeres realizando un sinfín de actividades propias de su género o de su posición social. La importancia de dichas imágenes radica en el hecho de que son imágenes que ilustran diferentes aspectos relativos al comportamiento y la organización social de los antiguos mayas, cuestiones que en la mayoría de las ocasiones no pueden ser abordadas a partir de otros medios materiales, sobre todo para la arqueología.

Por ejemplo, las diversas ilustraciones, tanto en los murales como en las vasijas pintadas y en las figurillas de arcilla, muestran diversas escenas de la cotidianidad donde se observan escenas relativas a la preparación o consumo de comida, la vivienda, el vestido, el trabajo artesanal, el cuidado de los hijos y las prácticas rituales que se realizaban previo a la llegada de los españoles. En el área maya, la mayor cantidad de representaciones sobre mujeres se encuentra en las figurillas moldeadas en barro fechadas para el período Clásico. Estas figurillas provienen principalmente de la Isla

de Jaina (Schele 1997), Palenque (Flores 2001) y de los sitios de Jonuta y Comalcalco en México (Gallegos 2003, 2010), así como del Petén Central de Guatemala (Halperin 2014). En ellas se representó principalmente a la mujer maya, su vestimenta y sus atributos como pilar de la vida familiar, destacando su función como creadora de la vida humana y su estereotipo como diosa lunar (Gallegos 2010). Por ejemplo, durante el período Clásico Tardío, en el Petén de Guatemala, la mayoría de las figurillas femeninas muestran mujeres de la nobleza, cargando niños y como especialistas rituales (Halperin 2017). Por su parte, en este mismo período y región, los hombres parecen tener una representación similar en las figurillas, aunque estos se muestran mayormente representados como dignatarios o personas de la nobleza, músicos, guerreros, sacerdotes o personificando a diversas deidades (Halperin 2017).

Aparte de las figurillas, los mayas de la época clásica dejaron gran cantidad de representaciones humanas, sobre todo esculpidas en piedra, muchas veces acompañadas de textos escritos, que representan ciertas prácticas de su vida cotidiana. El estudio científico de estas manifestaciones iconográficas ha resultado muy importante para acercarnos a algunas de las actividades del pasado, así como para reconocer las concepciones sobre el género y la forma de representarlo por parte de los antiguos mayas. Sin embargo, dichas imágenes monumentales, presentes en estelas, paneles y dinteles, representan a aquellas personas que ostentaban un elevado rango social. Individuos de elite, gobernantes o practicantes rituales que ejercían el poder político y religioso dentro de su sociedad. Dichas imágenes artísticas obedecían a determinados fines políticos, son un reflejo de intrincadas agendas rituales y plasman expresiones ideológicas propias de la época. Como sentencia Joyce (1993:266), entre los mayas del Clásico, las imágenes o representaciones humanas fueron un medio de negociación del estatus social entre hombres y mujeres. Por ejemplo, los hombres están

comúnmente representados en los monumentos públicos como gobernantes, sacerdotes o como guerreros; son representados sosteniendo armas y haciendo uso de la fuerza. A las mujeres, por su parte, se les ve por lo general realizando rituales mediante la ofrenda de vasijas cerámicas, las cuales contienen objetos propios del autosacrificio -espinas de mantarraya, papeles ensangrentados, lancetas de obsidiana- o cargando bultos de tela que son empleados como parte de los ritos religiosos.

En el arte monumental, la pintura mural es más propensa a contener algunas escenas sobre la vida cotidiana del pasado. Un caso peculiar se presenta en un conjunto de pinturas que fueron plasmadas en las paredes exteriores de una subestructura encontrada al interior del principal edificio del complejo denominado *Chiik Nahb* en Calakmul, Campeche (Carrasco *et al.* 2009). En dichas pinturas se plasmaron imágenes de personas realizando actividades cotidianas, sobre todo preparando y dispensando diversos tipos de alimentos y bebidas como tamales, atole, sal, granos de maíz y tabaco, mientras otras personas los consumen (Carrasco *et al.* 2009; Carrasco y Cordeiro 2012). Sorprende el hecho de que una notable proporción de mujeres (un tercio de las imágenes) fueran representadas en estos murales públicos de la época Clásica (Benavides 2020). Dichas mujeres aparecen representadas en su cotidianeidad en cuanto a la vestimenta, realizando actividades mundanas como el servicio o la venta de comida y bebida, así como cargando pesados bultos o vasijas de barro.

Representaciones de género femenino en los códices mayas

Como hemos visto hasta aquí, la vida cotidiana y el papel de las mujeres mayas de la época prehispánica ha sido abordada principalmente a partir de la arqueología de los grupos domésticos, las representaciones iconográficas en

las figurillas y las imágenes plasmadas en el arte monumental. Sin embargo, hay una fuente iconográfica y epigráfica que contiene valiosa información al respecto y que ha sido poco abordada hasta el momento, me refiero a los códices mayas. Los códices mayas son cuatro manuscritos que han logrado sobrevivir hasta nuestra época y que contienen una visión *emic* de la cultura maya prehispánica en su etapa tardía. Básicamente, dichos manuscritos, plasmados en papel elaborado a partir de la corteza del árbol de *copó* (*Ficus* sp.), contienen escenas figurativas, pinturas de los dioses y textos jeroglíficos a manera de almanaques calendáricos y tablas astronómicas, los cuales eran usados con fines adivinatorios. En este caso solo se comenta la información referente a tres de los códices existentes pues el llamado *Códice Maya de México* no contiene información referente al tema que aquí se presenta.

Para iniciar los comentarios, y una discusión basada en la información de estos manuscritos, debemos tener en cuenta que la información sobre la vida cotidiana que contienen estas fuentes fue contada desde una perspectiva masculina, pues las personas que los elaboraron fueron seguramente sacerdotes y/o escribanos. Aunque hay una famosa figurilla de arcilla proveniente de la Isla de Jaina, la llamada “señora de los libros”, que aparece representada sosteniendo lo que parece ser un códice. Esto pudiera sugerir que las mujeres participaron en alguna de las etapas de elaboración de dichos manuscritos, muy probablemente en la elaboración del papel.

Las representaciones de las mujeres en los códices han servido para realizar ciertas comparaciones y como medios para examinar la importancia social de las mujeres, para conocer más acerca de sus actividades y aspectos sobre la vida cotidiana en la época postclásica. Los códices presentan a las mujeres en una variedad de papeles de la vida cotidiana, aunque hay que considerar que las imágenes que allí se plasmaron corresponden a deidades y no a



sujetos humanos. Vail y Stone (2002:204) argumentan que los papeles y las relaciones representadas en estos medios presentan una visión idealizada de los papeles sociales y las expectativas sobre los géneros. Es decir, para estas autoras, los códices sirvieron como modelos para guiar tanto el comportamiento ritual como los papeles sociales de los individuos.

Otro aspecto por considerar es que la información registrada en los códices mayas se encuentra sesgada por una visión androcéntrica que refleja la creencia de que las mujeres fueron un equivalente estructural a los hombres; ahora sabemos que no fueron equiparables ni en la esfera social ni en la religiosa. A partir de examinar las referencias de género presentes en los códices es posible observar ciertas construcciones ideológicas en las que se basaban las relaciones de género en la época prehispánica, principalmente durante el período Postclásico. Por ejemplo, el análisis de Vail y Stone (2002) sugiere que las mujeres mayas en los códices aparecen divididas en dos categorías de acuerdo con una dicotomía basada en la edad: mujeres jóvenes, cuya sexualidad o capacidad reproductiva fue vista como un reto para los hombres, por lo que era necesario controlarla. Por otra parte, hay figuras de ancianas asociadas con la seguridad del hogar y lo doméstico, cuya sexualidad ya no suscita un riesgo y que, a partir de dicha consideración, ostentaron un estatus diferente, sobre todo en el ámbito ritual.

En los códices *Dresde*, *París* y *Madrid*, los sacerdotes-escribas idealizaron la representación femenina y reforzaron su identidad de género mediante la representación de los pechos expuestos, tocados que incluyen elementos relacionados con la actividad textil y una vestimenta, peinados y adornos propios de las mujeres. Al hacer esto se marcaba enfáticamente el sexo y el género femenino, mientras que la identidad masculina era más bien asumida. Un ejemplo de ello son las diferencias en el peinado que

llevan las mujeres-diosas en los códices. Por un lado, las representaciones de las diosas ancianas llevan un chongo en la parte superior de la cabeza para denotar su posición de mujeres de edad avanzada. Mientras que las mujeres jóvenes fueron pintadas llevando el cabello recogido, formando una cola de pelo largo en la parte posterior de la cabeza. Por su parte, los dioses con atributos masculinos aparecen representados de manera diversa, su vestimenta y peinados son mucho más variados y se les ve realizando una mayor diversidad de actividades, no tan estereotipadas como las femeninas.

Siguiendo esta dicotomía basada en la edad, en los códices se identifican dos deidades femeninas principales: la deidad anciana conocida como Diosa O, cuyo nombre aparece escrito en los manuscritos como *Chak Chel* y una deidad joven denominada genéricamente Diosa I, cuyo nombre y funciones han sido identificadas de manera variada, principalmente identificada como la diosa de la luna (Cruz 1995), pero vinculada mayormente con la tierra y la fertilidad. *Chak Chel* ha sido identificada con diversos roles en los códices mayas. Junto a *Itzamna*, se le representa como la parte femenina de la pareja creadora. Es una deidad benefactora vinculada con el agua, pero también se le representa como una diosa destructora, que muestra ciertos atributos bestiales y símbolos relacionados con la muerte y el sacrificio (Hernández 2006). Por lo general porta un tocado de serpiente que ha sido asociado con atributos relativos a la lluvia, el tejido, la luna creciente, la fertilidad y la fecundidad (Ciaramella 1994). A la anciana diosa *Chak Chel* se le vincula con la fertilidad y la tierra, además de ser considerada la diosa encargada de los partos.

Por su parte, a la Diosa I se le denomina *Ixik Kab*, señora de la Tierra. Aparece en varias escenas de los códices *Dresde* y *Madrid* relacionada con el matrimonio y el acto sexual. En uno de estos almanaques aparece como una mujer embarazada, con un abdomen prominente, y en otra imagen carga



un niño en su espalda. De acuerdo con Velásquez (2017:72), en la página 38 del *Códice Dresde* uno de los almanaques muestra a la joven Diosa I en una “relación corporal cercana y afectuosa” con el dios *Chaak*. El texto que acompaña esta imagen también hace referencia a que esta deidad es la esposa de *Chaak*, por lo que se augura abundancia de comida y de bebida al unirse la lluvia y la tierra (Figura 9).

Figura 9. Escena que muestra un acto sexual entre el dios Chaak y una joven deidad femenina, *Códice Dresde*, página 38 (Vail y Hernández 2018).



Otro atributo relacionado con las diosas mayas representadas en los códices las vincula con la muerte y el sacrificio. Existen diversos dibujos de mujeres que portan atuendos vinculados con la muerte y el sacrificio humano como son las representaciones de fémures cruzados y círculos concéntricos, que representan globos oculares. Las evidencias más claras están relacionadas con las imágenes de un dios de la muerte con pechos femeninos y la diosa lunar que aparecen dibujados en las páginas 9 y 74 del *Códice Dresde* (Hernández 2006:169). En la página 9 de este mismo códice aparece una representación del dios de la muerte con el enredo y el tocado de serpiente característico de la vieja diosa lunar, lo cual indica que él mismo tiene un aspecto femenino que lo vincula con la fertilidad cósmica. Por lo tanto, en la ideología maya existió una estrecha relación entre la muerte y ciertas características de la identidad femenina. Algunos autores han sugerido que la muerte tiene su razón de ser como entidad creadora a partir de una ideología sobre el género femenino que se manifiesta a través de la diosa lunar, ya que en varias de sus imágenes se exalta una dualidad reproductiva y destructiva de las mujeres mayas de la época prehispánica (Hernández 2006:170).

Por otra parte, en la página 74 del *Códice Dresde*, *Itzamna*, principal dios maya de la creación aparece como un dios “feminizado”. En esta página se le dibujó en su aspecto femenino portando indumentaria propia de las mujeres y realizando la acción de arrojar agua desde una vasija, igual que la diosa lunar, con lo cual se destaca su función a la vez genésica y regenerativa (Sotelo 2002). Esta cualidad de género dual o ambivalente de las deidades mayas ha sido ampliamente documentada en el arte maya, sobre todo con la representación andrógina de la deidad del maíz (Bassie-Sweet 2002; Looper 2002).



Igualmente, la representación de *Chak Chel*, con garras de ave y arrojando agua de un cántaro, indica su carácter celeste y destructor. Mientras que en su enredo lleva dibujados unos huesos cruzados, símbolo de lo permanente, de lo primordial del ser. Aparte, para exaltar su carácter creativo, en la página 102 del *Códice Madrid* se le puede ver tejiendo en su telar de cintura (Sotelo 2002:91). En Mesoamérica el tejer es una labor esencialmente femenina que puede asociarse simbólicamente con la propia estructura del universo; tejer es un acto de creación. Por lo que también *Itzamna*, mostrado con senos, falda y tocado de serpiente, personificando a la diosa vieja de la luna en las páginas 9 y 74 del *Códice Dresde*, es una metáfora en la que “crea las formas nuevas de la vida y con ellas rige la existencia del universo” (Sotelo 2002:92).

Algunas actividades cotidianas representadas en los códices mayas

A diferencia de las representaciones en la pintura mural y la escultura en piedra, los códices parecen relacionarse más con prácticas y representaciones relacionadas con la gente común. En ellos se representaron varias actividades vinculadas con la vida cotidiana como la cacería, la siembra y el cultivo de las abejas, al igual que ciertos rituales que acompañaron dichas actividades como las prácticas de autosacrificio sangriento, la presentación de ofrendas y la quema de incienso, entre otras (Vail y Stone 2002:215). Igualmente, derivado de las prácticas mencionadas anteriormente, se presentan imágenes que refieren a otras actividades cotidianas como la preparación de alimentos y bebidas (que aparecen como ofrendas), el comercio, la actividad textil, la guerra y ciertas prácticas eróticas o sexuales. Como ya se mencionó, las acciones allí representadas contienen un sesgo, como cualquier fuente documental, por lo que

hay que tener en consideración las concepciones e ideología que pudo tener el artista/escribano y su interpretación de la identidad social reflejada en las imágenes sobre la vida cotidiana que plasmó.

Para acercarnos un poco más a dichas concepciones, las fuentes etnográficas y etnohistóricas, no exentas de similares sesgos, han sido una fuente de información relevante para determinar las características de la división sexual del trabajo entre los mayas prehispánicos. Los escritos de los primeros españoles que tuvieron contacto con la sociedad maya dejaron testimonio de una división de labores que, en términos generales, veía a los hombres como los encargados de la milpa y demás labores del campo. Mientras que a las mujeres las consideraban como las encargadas de cuidar el hogar y como responsables de la crianza de los hijos. En el área maya contamos con diversas fuentes escritas por europeos que nos informan sobre diferentes aspectos de la sociedad prehispánica y colonial. Desde las primeras descripciones de los misioneros españoles ya encontramos descripciones relativas a los roles de género, como esta descripción de fray Diego de Landa sobre las mujeres mayas de la época Colonial:

Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo eso, si es menester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos. Son a maravilla granjeras, velando de noche el rato que de servir sus casas les queda, yendo a los mercados a comprar y vender sus cosillas. Crían aves de las suyas y las de Castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas, con las que hacen ropas galanas; y crían otros



animales domésticos... Tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas (Landa 1986:57).

La especialización del trabajo por género también aparece referida en los diccionarios mayas coloniales, tal como lo ejemplifica el estudio de distintos documentos etnohistóricos realizado por Clark y Houston (1998). Dicho estudio está basado en fuentes que extraen los términos nativos para nombrar cada una de las especialidades artesanales que se realizaban cotidianamente en los poblados mayas. Estos investigadores están interesados en saber cómo fue la división por género entre los artesanos de las tierras bajas mayas para el período Colonial. Entre las fuentes documentales que dichos investigadores emplearon se encuentran el *Diccionario de Viena*, el *Calepino de Motul* y la *Relación de las Cosas de Yucatán* de Landa. En estos manuscritos, Clark y Houston (1998) encuentran que a los hombres se les considera como los responsables de ocupar casi todos los oficios, se encargaban del comercio a larga distancia, fueron responsables de la mayoría de las actividades de subsistencia fuera del hogar, controlaron la mayoría de las funciones dentro de la institución religiosa y realizaron casi todas las artesanías. En las actividades diarias, los hombres eran responsables de las labores del campo, pescar, cazar, cuidar abejas y de extraer materias primas del monte. La mujer, por su parte, fue la responsable de criar a los niños y a los animales domésticos, se encargaba de la preparación de la comida y elaboraba cordeles, telas y vestidos. De acuerdo con dicha descripción, varias de las actividades registradas en las fuentes documentales de la Colonia aparecen representadas o sugeridas en los códices prehispánicos. Por ejemplo, con relación a las actividades religiosas, en los antiguos libros de los mayas se han podido identificar dos tipos de especialistas rituales con

distinción de género. Por un lado, tenemos a los sacerdotes cuya función estaba relacionada con el registro del tiempo, se les conoce como “guardianes de los días”, mientras que también hay alusión a mujeres que realizaban actividades como comadronas o curanderas.

En conjunto, los códices *Dresde* y *Madrid* contienen más de 120 representaciones de figuras femeninas, la mayoría de las cuales pueden ser consideradas deidades. Mientras que el *Códice París* y el *Códice Maya de México* carecen de representaciones femeninas (Vail y Stone 2002:217). En el *Códice Madrid* se presentan deidades masculinas ocupadas en diversas actividades cotidianas como la siembra, la cacería, tocando música, labrando máscaras, encendiendo fuego, elaborando vasijas cerámicas, atendiendo abejas y haciendo ofrendas. No obstante, las deidades femeninas solo aparecen en 61 escenas, lo que corresponde a aproximadamente el cinco por ciento del número total de imágenes. La representación más común de las mujeres en el *Códice Madrid* es como parejas sexuales o matrimoniales, un papel llevado a cabo por la joven diosa de la tierra, Diosa I o *Ixik Kab*. La unión sexual es representada también en el *Códice Dresde*, de hecho, varias escenas presentan el acto sexual de manera explícita. Vail y Stone (2002:217) consideran que uno de los propósitos de la serie de almanaques que representan el matrimonio y la unión sexual tanto en el *Códice Dresde* como en el *Madrid* pudo haber sido para guiar o controlar la conducta sexual de las mujeres.

Otras actividades comúnmente realizadas por mujeres que se representan en los códices mayas incluyen el hilado y el tejido y servir como portadoras de cargas en la espalda, ya sean deidades o aves que se posan en sus hombros o en su cabeza, las cuales son interpretadas como augurios. La práctica textil está relacionada principalmente con mujeres ancianas mientras que las cargas



y los augurios se asocian con mujeres jóvenes. Por ejemplo, en la página 18 del *Códice Dresde* hay tres almanaques donde el personaje principal siempre es una diosa lunar joven, conocida como *U' Ixik* (Velásquez 2017:48). Según varios autores, estos tres almanaques se refieren al ciclo reproductivo de las mujeres basado en la procreación, la preñez y el nacimiento de los niños (Vail y Stone 2002). Estos importantes temas de la vida cotidiana están representados de manera explícita tanto en el *Códice Madrid* como en el *Dresde*.

El hilado y el tejido son dos de las actividades cotidianas que se representan de manera explícita y recurrente en los códices. Las labores propias de la actividad textil han sido ampliamente vinculadas al género femenino y fueron parte fundamental de la identidad de las mujeres durante la época prehispánica en toda Mesoamérica (Brumfiel 1991, 2006; Hendon 1997; Hernández y Peniche 2012; McCafferty y McCafferty 1998; Serra Puche 2001; Tate 1999). A partir de la iconografía, el estudio de las fuentes documentales, la epigrafía y de la evidencia arqueológica se ha podido determinar la fuerte relación que existía entre las actividades textiles y la identidad de género femenino en la larga tradición cultural mesoamericana. En la cosmovisión maya, las actividades relacionadas con los textiles se encuentran metafóricamente ligadas a los actos de procreación, a la concepción de nueva vida y al alumbramiento. En los códices, cuando se representa una actividad como el tejido o coser, las deidades masculinas no aparecen representadas, son remplazadas por sus contrapartes femeninas o son feminizados de alguna forma. Por ejemplo, en la escena de tejido en la página 79c del *Códice Madrid* se muestra a *Itzamna* en su caracterización femenina, representada por *Chak Chel*, utilizando un telar de cintura (Figura 10). En esta misma escena se puede ver también una versión femenina del dios de la muerte. Ambas deidades visten faldas y llevan tocados de serpiente, además de haber sido representados con pechos femeninos.

Figura 10. La diosa Chak Chel tejiendo en un telar de cintura y porta un tocado de serpiente, (dibujo de Villacorta y Villacorta 1976:382 en Vail y Hernández 2018).



Como hemos podido apreciar, en los códices elaborados por los mayas previo a la invasión española hay una tendencia a representar a las mujeres a partir de las imágenes de diosas jóvenes que están relacionadas con las relaciones maritales, la procreación y la fertilidad. Por su parte, otro conjunto de representaciones de mujeres hace alusión a mujeres de edad avanzada o ancianas que destacan por su carácter sobrenatural, que se encuentran vinculadas con las actividades textiles y como comadronas o curanderas, siempre estableciendo un carácter ambivalente tanto creador como destructor (García 2011).

Para concluir, un aspecto interesante y poco estudiado que pudiera dar ciertas pistas con respecto a la vida cotidiana y la representación del género



en la época prehispánica se vincula con las posturas del cuerpo y los gestos (Escalante 1996). En un interesante trabajo, Escalante (1996:443) hace referencia a actos mundanos y cotidianos como la toma de postura al sentarse y el comportamiento corporal de los antiguos nahuas. Este autor nos señala que las mujeres mesoamericanas pasaban la mayor parte del tiempo dedicadas a las labores de hilado, tejido y la molienda en el metate, por lo que su postura dependía de dichas actividades. La naturaleza del trabajo femenino obligaba a las mujeres a adoptar determinada posición, con las piernas plegadas y sentada sobre los talones, lo cual determinaba una postura rutinaria tanto de trabajo como de reposo. En los códices de tradición nahua las mujeres maduras son representadas con las piernas plegadas y en actitud de conversación (Escalante 1996:444). Por su parte, en los códices de tradición maya también vemos cierta tendencia a la misma postura de trabajo de las mujeres cuando se encuentran frente al telar de cintura, incluso si se trata de deidades masculinas. Por ejemplo, en el almanaque 102a y 102b del *Códice Madrid* (Vail y Hernández 2018) se puede observar la representación de una mujer, la versión anciana de Ix Kab', y el dios de la muerte que tejen adoptando la misma postura, con las piernas recogidas sobre los talones. Entonces, las posturas y los gestos que adoptan los personajes representados en el arte maya puede ser un indicador útil para determinar sus cualidades de género, su edad y su posición social.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, los códices prehispánicos de origen maya contienen importante información, tanto iconográfica como epigráfica, que nos permite aproximarnos al tema del género y al estudio de la vida cotidiana. Entre otros aspectos, nos sugieren una visión idealizada de la forma en la cual la gente de esta época se organizaba, las prácticas

que llevaba a cabo día a día y los significados que le atribuía a su realidad inmediata. Como ya se demostró, otras fuentes de información para acercarnos a la cotidianidad del pasado incluyen los diversos objetos materiales, los espacios domésticos y las diversas fuentes escritas que han servido para informarnos acerca de diversos aspectos de la vida cotidiana de cualquier sociedad pasada o presente. Por lo tanto, el estudio arqueológico de los vestigios materiales dejados por los mayas prehispánicos, sobre todo en contextos domésticos, ha sido útil para abordar la vida cotidiana de esta sociedad a lo largo de su historia. Además, los mayas de la época clásica dejaron monumentos y obras de arte donde plasmaron su visión del mundo y algunos aspectos referentes a su cotidianidad, aunque la mayoría de las veces entremezclados con cuestiones ideológicas que los hacen difíciles de comprender.

Como ya señalamos aquí, los códices son fuentes de información de primera mano para acercarnos a distintos aspectos de la cultura maya prehispánica. Se trata de manuscritos con referencias jeroglíficas e iconográficas que contienen información única para acceder a cuestiones sobre su sociedad que sería difícil explicar por otros medios. A pesar de saber que estos documentos fueron hechos para ser utilizados como almanaques adivinatorios y que contienen gran cantidad de información calendárica, astronómica y sagrada, en los códices hay también información diversa sobre la vida cotidiana, que aparece vinculada con las deidades y los augurios para la gente común. Como ejemplo tenemos algunos vaticinios que aplicarían para la vida cotidiana de los antiguos campesinos como son los ciclos de Venus, de la Luna y de los eclipses, para pronosticar la lluvia, la sequía o para calendarizar las ceremonias agrícolas (Velásquez 2016:11).



Además, los códices contienen información valiosa acerca de la ideología de género y las prácticas cotidianas de las mujeres a partir de las representaciones de diosas jóvenes y ancianas, las cuales sirven como modelos para regular el comportamiento y guiar las actividades de acuerdo con la edad. Mientras que a los dioses masculinos se les representó realizando varias actividades vinculadas con la vida cotidiana como la cacería, la siembra y el cultivo de las abejas, a las mujeres se les dibujó, en menor medida, realizando actividades como el tejido, la presentación de ofrendas, como consortes o acompañantes sexuales o como portadoras de augurios. Por lo tanto, las representaciones de género y de la vida cotidiana en los códices están relacionadas con los ideales de comportamiento y práctica esperados entre las personas que formaban parte de la sociedad maya previo a la invasión española.



CONSIDERACIONES FINALES

A consecuencia de las luchas sociales y la búsqueda por reivindicar los derechos individuales, la teoría feminista ha sido la encargada de contextualizar la situación de la mujer en su condición de marginación, volviéndola visible ante los que por mucho tiempo quisieron ocultarle. Entre sus logros más importantes podemos mencionar la lucha por la eliminación del androcentrismo y la búsqueda por visibilizar el papel de las mujeres en la historia. Su carácter crítico y reflexivo ha resultado fundamental para consolidar el sentido humanista de disciplinas como la antropología y la arqueología.

En este sentido, las ideas vertidas en el primer capítulo de este libro sientan las bases sobre las que se sustenta el tema de investigación abordado aquí. Como se demostró, la teoría feminista es un conjunto de ideas generales sobre el papel de la mujer, así como un movimiento de reivindicación política. Lo fundamental, para los académicos impulsores de dicha teoría,

es indagar la situación de la mujer dentro de una sociedad determinada y poder establecer una posición crítica y activista que sustente la importancia de las aportaciones femeninas a la sociedad y la cultura. Por lo tanto, de acuerdo con el planteamiento problemático abordado en este manuscrito, el principal objetivo de este esfuerzo fue adentrarnos a conocer el papel y la importancia de la mujer en tiempos pretéritos, con la premisa de no asumir estereotipos o categorías presentistas. Particularmente, se buscó recuperar información científica que nos apoyara a discernir sobre las prácticas culturales y las identidades de las mujeres mayas de la antigüedad.

Para lograr dicho objetivo, en el primer capítulo se presentó una breve reseña sobre el surgimiento y el desarrollo de la teoría feminista, su relación con el estudio de la historia de las mujeres y se mostró cómo la categoría analítica del género llegó a posicionarse como un importante tema de estudio en la arqueología a nivel mundial. Como vimos, una arqueología de corte feminista contiene una marcada agenda política de reivindicación de las mujeres, derivada de su naturaleza y sus objetivos. Derivado de lo anterior, la arqueología de género también ha utilizado estas ideas para conseguir científica y políticamente la reivindicación de la mujer con respecto a su pasado y la forma en que ha sido vista desde una perspectiva de neutralidad.

Derivado de lo anterior, y como ya vimos, la arqueología de género se refiere a la inclusión explícita de una categoría que parte de una construcción social sobre la diferencia sexual en el estudio de sociedades del pasado. Este enfoque arqueológico está influido directamente por la crítica feminista y tiene por objetivo demostrar la presentación injusta e imprecisa de la mujer, así como reivindicar la posición de esta en la sociedad. En específico, la arqueología de género es un enfoque de investigación arqueológica que se



interesa por entender las relaciones entre hombres y mujeres, como dinámica fundamental de las sociedades, pero sobre todo cómo dichas relaciones se negocian a través de la cultura material.

A partir de las ideas y conceptos emanados de la crítica feminista y la postura de la arqueología de género, aquí nos propusimos abordar el estudio de las mujeres mayas de la época previa a la invasión española. La cultura maya prehispánica resulta un excelente ejemplo de cómo el enfoque de género ha sido empleado como una categoría de análisis social para visibilizar la aportación de las mujeres en el pasado. Como vimos, dicha cultura nos heredó una gran cantidad de vestigios culturales que han hecho posible instrumentar diversas investigaciones para abordar su sociedad y su cultura con un enfoque de género. Además, como ya demostramos en este trabajo, para la cultura maya la identidad de género y las prácticas derivadas de esta concepción fueron de vital importancia para la estructura y el funcionamiento de su sociedad.

De acuerdo con lo planteado en este trabajo, el estudio sobre las mujeres mayas de la época prehispánica es relativamente reciente. Dicho interés surge a partir de la documentación de sus representaciones artísticas en los monumentos de piedra y en la pintura mural. Siempre vistas desde la perspectiva de los grupos privilegiados o de la elite de dicha sociedad. No obstante, va a ser hasta la implementación de una perspectiva arqueológica de género que las mujeres mayas de la antigüedad van a ser visibilizadas y estudiadas de una manera más sistemática y crítica. Dicha perspectiva motivo el interés por conocer las aportaciones socioculturales de las mujeres, sus identidades y la ideología de género subyacente entre los distintos estratos sociales. Además, hacia la segunda mitad del siglo pasado, el estudio de los antiguos patrones de asentamiento maya promovió el interés por

documentar las formas de vida y la cotidianeidad de la gente común. Este hecho propició que los estudiosos de esta antigua civilización se enfocaran más en analizar las complejas formas de organización social, de subsistencia y la vida cotidiana de los comuneros mayas.

A partir de los estudios pioneros sobre las representaciones artísticas y la escritura jeroglífica sobre las mujeres mayas de la elite ahora sabemos que hubo mujeres que fueron importantes lideresas políticas y espirituales de sus comunidades, que fueron específicamente nombradas a partir de frases apelativas que contienen sus nombres y sus títulos, que establecieron importantes vínculos matrimoniales entre diversas ciudades y que su rol como guías espirituales permitió el sostenimiento de reinos y dinastías. Igualmente, las tumbas de estas importantes mujeres de la realeza maya han permitido a los arqueólogos indagar sobre complejos ritos funerarios que sirvieron para honrar a dichas mujeres, pero también para saber sobre sus condiciones de salud y vida, además de documentar la cultura material con la cual estuvieron relacionadas.

Por otra parte, el estudio de los grupos domésticos, tanto de las élites como de la gente común, nos ha permitido acercarnos a las actividades domésticas y la vida cotidiana de las mujeres mayas de la antigüedad. En este tipo de estudios se ha empleado otro tipo de información, sobre todo el análisis de los espacios y las áreas de actividad doméstica y los objetos cotidianos que se pueden encontrar vinculados con los sitios de habitación. En general, el estudio de la cultura material y los espacios ha sido fundamental para que la arqueología pueda generar información sobre el importante papel que desempeñaron las mujeres mayas como sustento de su sociedad a partir de su importante labor al frente de los grupos domésticos.



La importancia social de las labores de las mujeres en el ámbito familiar y sus contribuciones a la organización de los grupos domésticos han quedado de manifiesto en este documento. A partir de una gran cantidad de información arqueológica, tanto contextual como material, se ha destacado la invaluable labor de las mujeres como sustento de sus unidades domésticas, como encargadas de la reproducción social, como productoras de diversos objetos y bienes de importancia económica, así como su labor como devotas practicantes de rituales que aseguraban el bienestar espiritual de sus antepasados y de su descendencia. Por lo que, en el contexto de los grupos domésticos, escenarios básicos de la reproducción social, la labor de las mujeres mayas fue de vital importancia.

A partir de las evidencias arqueológicas mostradas aquí, podemos señalar que dentro de las unidades residenciales las mujeres tuvieron a su cargo diversas actividades culturales básicas como la molienda, la preparación y almacenamiento de alimentos, en algunos casos la producción agrícola, el mantenimiento de los individuos y los espacios domésticos, además de la elaboración de bienes como textiles, cerámica, papel y ciertas herramientas de piedra. Las actividades rituales y el *performance* de acciones encaminadas al culto religioso a nivel doméstico fueron otras de sus prácticas culturales cotidianas. Entonces, la evidencia arqueológica proveniente de los grupos domésticos mayas de la época prehispánica nos demuestra la posibilidad de identificar las labores femeninas, entender su significado en el ámbito de la vida cotidiana y valorar la importancia social y económica del trabajo de las mujeres en el pasado. Estas interpretaciones también tienen implicaciones con respecto a la participación femenina tanto en la esfera pública como privada. Dicha consideración nos reta a indagar si dicha división

tuvo realmente una dimensión en la realidad social. Finalmente, una arqueología de los grupos domésticos con énfasis en el género nos permite adentrarnos al estudio de los factores que afectaron o contribuyeron a fomentar el prestigio, el estatus o el poder de las mujeres en las sociedades antiguas.

Otro aspecto donde se pudo notar la importancia de las prácticas culturales de las mujeres en la época prehispánica es en la relación que se establecía entre las madres y sus hijos. Este vínculo resulta de vital importancia en las primeras etapas de la vida para la supervivencia de los infantes y para el mantenimiento de la descendencia. En este tenor, como vimos, desde etapas muy tempranas, existen importantes evidencias figurativas del vínculo materno-infantil en la superárea cultural mesoamericana. Hay, sobre todo, una gran cantidad y diversidad de representaciones femeninas en figurillas de cerámica que se muestran en estrecha relación con sus hijos. Esta forma de representación fue tan importante para las diversas culturas de Mesoamérica que las figurillas de barro, que muestran mujeres con niños, siguieron siendo producidas y consumidas hasta la etapa colonial. Se cree que estas figurillas fueron los principales objetos empleados en rituales domésticos que buscaban asegurar el bienestar de los propios infantes.

Una de las representaciones más recurrentes en las figurillas mesoamericanas se refiere a mujeres practicando la deformación cefálica a sus hijos. La gran cantidad de escenas de este tipo representadas en los objetos de arcilla es un claro indicador de la importancia que esta actividad femenina tuvo en el pasado. Como vimos, en estos objetos de barro se puede observar a las mujeres aplicando todo tipo de dispositivos para moldear la cabeza de sus hijos recién nacidos. Esto con el objetivo de asegurar su protección

espiritual y física, como una forma permanente de identidad y, por qué no, como un canon estético propia de la época.

Sin embargo, para nuestro objetivo, la importancia de la práctica cultural de la deformación cefálica entre los antiguos mayas radica en el hecho de que son las propias mujeres las encargadas de adoptar, aplicar y transmitir la tecnología y los conocimientos para asegurar el éxito de dicha práctica cultural. Este hecho es de suma importancia si consideramos las implicaciones en el estudio de las prácticas culturales y la identidad de género femenino en la antigüedad.

Otra de las temáticas que se han abordado en el presente volumen, poco estudiada hasta la fecha, pero que es de suma importancia para el estudio del género femenino en la antigüedad, es la sexualidad. Aunque siempre ha existido curiosidad por conocer sobre las prácticas sexuales de otras culturas, tanto del pasado como del presente, los estudios arqueológicos científicos sobre la sexualidad son propios de las últimas décadas del siglo XX. En sus inicios, el propósito de dichos estudios fue el cuestionamiento de los modelos tradicionales para explicar la sexualidad humana y proponer nuevas alternativas basadas en la contextualización de las actividades sexuales en sociedades antiguas. Empero, esta forma de acercamiento al sexo en el pasado ha provocado que ahora se observe la sexualidad humana como una serie de prácticas, actitudes y valores diversos, entre culturas y a través del tiempo, con implicaciones sociales, económicas, políticas y simbólicas, y que es mucho más compleja de lo que se pudo haber imaginado.

Un claro ejemplo son las distintas culturas que poblaron el territorio mesoamericano. En términos generales, la cosmovisión compartida por las distintas

culturas de esta región manifiesta una conceptualización del género producida a partir de un principio de androginia mitológica que es recreada y compartida a través de medios sociales, en el tiempo y el espacio individual. Sin embargo, como ya vimos, esta idea de dualidad y complementariedad también sirvió para legitimar el ejercicio del poder masculino, el uso de la fuerza y el control de la sexualidad en las sociedades estatales más desarrolladas como los mayas y los aztecas. No obstante, como ya también se demostró, la expresión del género femenino cobró su mayor importancia social e ideológicamente con el papel que desempeñaron las mujeres en la reproducción, el cuidado de los niños, la producción artesanal, las prácticas rituales cotidianas y en el ámbito doméstico en general.

Los estudios e investigaciones recientes sobre la sexualidad de los mayas prehispánicos nos han demostrado que entre los principales aspectos que se han abordado destacan el manejo y la administración de la fertilidad de las mujeres, la homosexualidad/transsexualidad y otras parafilias, así como el erotismo y la sexualidad masculina. Estas cuestiones fueron normadas y contextualizadas por la propia cultura, lo que generó una concepción hegemónica sobre el género y la sexualidad que quedó plasmada sobre todo en las distintas expresiones del arte maya. No obstante, también existen expresiones artísticas y vestigios arqueológicos que nos manifiestan la existencia de otras formas e identidades, tanto de género como sexuales, que transgredieron las normas y que ejemplifican que la ideología dominante no permaneció estática en el tiempo.

Por último, en los códices mayas, antiguos libros que contienen augurios y premoniciones a partir de escenas figurativas y textos jeroglíficos, se pueden apreciar ciertas referencias a la cotidianeidad de los mayas del período



prehispánico, destacando el vínculo ideológico que se establece entre lo cotidiano, las prácticas culturales y las divinidades femeninas. Por esta razón, el último apartado de este libro estuvo dedicado a comentar aspectos teóricos relativos a la vida cotidiana y la identidad de género femenino para entender el contexto de las representaciones femeninas más recurrentes en estos libros antiguos y discutir acerca de los cánones identitarios del género femenino que aparecen simbolizados a través de las llamadas diosas mayas. Este acercamiento a las prácticas cotidianas, las representaciones femeninas y el simbolismo religioso de los antiguos mayas resulta útil en nuestro afán por acercarnos a conocer el importante papel que desempeñaron las mujeres como generadoras de vida, como protectoras de la infancia, como productoras de bienes de alto valor cultural y como modelo simbólico e ideológico de la época previa al contacto español.

Al final de este camino lo que debemos dejar claro es el hecho de que las posibilidades de investigación relativas al género en la sociedad maya son ilimitadas. Al entender el género como un principio organizativo de la sociedad, observable tanto en lo material como en lo simbólico, estaremos mejor capacitados para abordar la organización social de grupos humanos pretéritos. Esto se ha comprobado en una gran diversidad de investigaciones que se han visto influidas por la corriente feminista no solo en el área maya sino en todo el mundo. La lucha constante por la igualdad y la significación del grupo femenino han influido de manera positiva en la investigación social y por lo tanto la arqueología ha comenzado a beneficiarse de este tipo de propuestas.

Debemos ser conscientes de que, en la medida de nuestras posibilidades y mientras sigamos dedicándonos a criticar informadamente este tipo de alternativas, la investigación arqueológica sobre el pasado humano tomará su justa dimensión y estaremos en posibilidad de conocer más a fondo nuestra historia.

REFERENCIAS

- Alberti, B. (2006). Archaeology, Men, and Masculinities. En S. Nelson (ed.) *Handbook of Gender in Archaeology* (pp. 401-434). Altamira Press.
- (2013). Queer Prehistory: Bodies, Performativity, and Matter. En D. Bolger (ed.) *A Companion to Gender Prehistory* (pp. 86-107). Wiley-Blackwell.
- Alexander, R. (1999). Mesoamerican House Lots and Archaeological Site Structure: Problems of Inference in Yaxcabá, Yucatán México, 1750-1847. En P. Allison (ed.) *The Archaeology of Household Activities* (pp. 78-99). Routledge.
- Alexander, R. y Hernández Álvarez, H. (2018). Agropastoralism and Household Ecology in Yucatán after the Spanish Invasion, *Environmental Archaeology* 22(4):69-79.
- Ardren, T. (2008). Studies of Gender in the Prehispanic Americas, *Journal of Archaeological Research* 16:1-35.
- (2010). Ofrendas infantiles e identidad de los niños mayas en el período Clásico de Chichén Itzá. En H. Hernandez y M. Pool (eds.) *Identidades y cultura material en la región maya* (pp. 47-55). Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2015). *Social Identities in the Classic Maya Northern Lowlands. Gender, Age, Memory, and Place*, University of Texas Press.
- 2023). *Everyday Life in the Classic Maya World*, Cambridge University Press.
- Ardren, T. (ed.) (2002). *Ancient Maya Women*, Altamira Press.
- Ardren, T. y Hixson, D. (2006). The Unusual Sculptures of Telantunich, Yucatán. Phalli and the Concept of Masculinity among the Ancient Maya, *Cambridge Archaeological Journal* 16(1):7-25.
- Ardren, T. y Hutson, S. (eds.) (2006). *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, University Press of Colorado.

- Ashmore, W. y Wilk, R. (1988). Household and Community in the Mesoamerican Past. En R. Wilk y W. Ashmore (ed.) *Household and Community in the Mesamerican Past* (pp. 1-27) University of New Mexico Press.
- Balutet, N. (2007). La condena de los “transgresores” de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana. En M. Rodríguez Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp.201-226), Universidad Autónoma del Estado de México.
- Barba de Piña Chan, B. (2007). Las deidades femeninas de la creación quiché. En M. Rodríguez (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp.79-92), Universidad Autónoma del Estado de México.
- Barrera Rubio, A. y Taube K. (1987). Los relieves de San Diego: una nueva perspectiva, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 83:3-18.
- Bassie-Sweet, K. (2002). Corn Deities and the Male/Female Principle. En L. Gustafson y A. Trevelyan (ed.) *Ancient Maya Gender Identity and Relations* (pp. 169-190), Bergin and Garvey.
- Bautista Martínez, J. (2005). La deformación cefálica intencional en el México prehispánico, *Estudios de Antropología Biológica* 12:795-805.
- Baxter, J. (2005). *The Archaeology of Childhood: Children, Gender, and Material Culture*, Altamira Press.
- Beaudry-Corbett, M. y McCafferty, S. (2002). Spindle Whorls: Household Specialization at Ceren. En T. Ardren (ed.) *Ancient Maya Women* (pp. 52-67), Altamira Press.
- Beauvoir, S. (1962). *El segundo sexo*, Siglo Veinte.
- Benavides Castillo, A. (2007). Las mujeres mayas prehispánicas. En M. Rodríguez (ed.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp. 113-136), Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2020). Algunas mujeres de Calakmul, *Glifos* 24:24-35.

- Benavides Castillo, A. y Pallán Gayol, C. (2011). Mujeres del Edzná precolombino. En *Los Investigadores de la Cultura Maya 19* (tomo 1, pp. 163-179), Universidad Autónoma de Campeche.
- Benedict, R. (1971). *El hombre y la cultura*, Edhas.
- Blackmore, C. (2011). How to Queer the Past Without Sex: Queer Theory, Feminisms and the Archaeology of Identity, *Archaeologies* 7(1):75-96.
- Brumfiel, E. (1991). Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico. En M. Conkey y J. Gero (eds.) *Engendering Archaeology. Women and Prehistory* (pp. 224-251), Basil Blackwell.
- (1996). Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination. En R. Wright (ed.) *Gender and Archaeology* (pp. 143-166), University of Pennsylvania Press.
- (2006). Cloth, Gender, Continuity, and Change: Fabricating Unity in Anthropology, *American Anthropologist* 108(4):862-877.
- (2007). Methods in Feminist and Gender Archaeology: A Feeling for Difference-and Likeness en S. Nelson (ed.) *Women in Antiquity. Theoretical Approaches to Gender and Archaeology* (pp. 29-74), Altamira Press.
- (2013). The Archaeology of Gender in Mesoamerica: Moving Beyond Gender Complementarity. En D. Bolger (ed.) *A Companion to Gender Prehistory* (pp. 564-584), Wiley-Blackwell.
- Canuto, M. y Barrientos, T. (2011). La Corona: un acercamiento a las políticas del reino de Kaan desde un centro secundario del noroeste del Petén, *Estudios de Cultura Maya* 37:11-43.
- Carrasco Vargas, R. y Cordeiro Baqueiro, M. (2012). The Murals of Chiik Nahb Structure Sub 1-4, Calakmul, México. En C. Golden, S. Houston y J. Skidmore (eds.) *Maya Archaeology 2* (pp. 8-59), Precolumbia Mesoweb Press.

- Carrasco Vargas, R, Vázquez López, V y Simon, M. (2009). Daily Life of the Ancient Maya Recorded on Murals at Calakmul, Mexico, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106(46):19245-19249.
- Cash, C. (1998). Blood Woman, Blood Queen: An Exploration of Gender, Politics and the Maya [Tesis de Maestría, University of Texas].
- Certeau, M. (1998). *The Practice of Everyday Life*, University of California Press.
- Charlton, T., Charlton, C. y Fournier García, P. (2005). The Basin of Mexico A.D. 1450-1620: Archaeological Dimensions. En S. Kepecs y R. Alexander (eds.) *The Post-classic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica* (pp. 49-63), University of New Mexico Press.
- Charlton, T., Nichols, D. y Charlton, C. (1991). Aztec Craft Production and Specialization: Archaeological Evidence from the City-State of Otumba, Mexico, *World Archaeology* 23:98-114.
- Charlton, T., Charlton, C., Neff, H. y Nichols, D. (2008). Aztec Otumba: AD 1200-1600: Patterns of Production, Distribution, and Consumption of Pottery. En C. Pool y G. Bey III (ed.) *Pottery Economics in Mesoamerica: Integrated Approaches* (pp. 237-266), University of Arizona Press.
- Ciaramella, M. (1994). The Lady with the Snake Headdress. En M. Robertson (ed.) *Seventh Palenque Round Table 1989* (pp. 201-210), Pre-Columbian Art Research Institute.
- Claassen, C. (ed.) (1994). *Women in Archaeology*, University of Pennsylvania Press.
- Claassen, C. y Joyce, R. (eds.) (1996). *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, University of Pennsylvania Press.
- Clark, J. y Houston, S. (1998). Craft Specialization, Gender, and Personhood among the Postconquest Maya of Yucatán, Mexico, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 8:31-46.
- Cobá Victoria, J. (2020). Arqueología de género y sexualidad en el área maya: teoría *queer* y nuevas perspectivas de interpretación, [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].

- Cobos Palma, R. y Fernández Souza, L. (eds.) (2011). *Vida cotidiana de los antiguos mayas del norte de la península de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Cobos Palma, R., Peniche May, N., Tun Ayora, G., Tiesler, V., Lacadena, A., Jiménez Álvarez, S. y Götz, C. (2004). Proyecto arqueológico: el surgimiento de la civilización en el occidente de Yucatán: los orígenes de la complejidad social, Informe de actividades de la temporada de campo 2003, presentado al Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cobos Palma, R., Fernández Souza L., Tiesler, V. Inurreta, A., Peniche May, N., Vázquez de Ágredos, M. y Pozuelo, D. (2002). Proyecto arqueológico: el surgimiento de la civilización en el occidente de Yucatán: los orígenes de la complejidad social, Informe de actividades de la temporada de campo 2001, presentado al Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Conkey, M. y Gero, J. (1991). Tension, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction of Woman and Prehistory. En M. Conkey y J. Gero (ed.) *Engendering Archaeology. Women and Prehistory* (pp. 3-30), Basil Blackwell.
- Conkey, M. y Gero, J. (eds.) (1991). *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Basil Blackwell.
- Conkey, M. y Spector, J. (1984). Archaeology and the Study of Gender, *Advances in Archaeology Method and Theory* 7:1-38.
- Costin, C. (1996). Exploring the Relationship between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution. En R. Wright (ed.) *Gender and Archaeology* (pp. 111-142), University of Pennsylvania Press.
- Cruz, N. (1995). *Las señoras de la luna*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cyphers, A. (1993). Women, Rituals, and Social Dynamics at Ancient Chalcatzingo, *Latin American Antiquity* 4(3):209-224.
- Dávalos López, E. (1998). La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general. En I. Szasz y S. Lerner (ed.) *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp. 71-106), El Colegio de México.

- Díaz Andreu, M. y Sørensen, M. (eds.) (1998). *Excavating Women. A History of Women in European Archaeology*, Routledge.
- Escalante Gonzalbo, P. (1996). Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas. En P. Escalante y C. Rabell (ed.) *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica* (pp. 443-458), El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2009). Presentación, en Pablo Escalante (ed.) *Historia de la vida cotidiana en México* (tomo I, pp. 17-18), El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Faugère, B. (2014). Las figurillas de barro de Chupícuaro, Guanajuato. Imágenes aisladas y escenas, *Arqueología Mexicana* 129:24-29.
- Fedick, S. (ed.) (1996). *The Managed Mosaic. Ancient Maya Agriculture and Resource Use*, University of Utah Press.
- Fernández Souza, L. (2006). Forma y función de una estructura tipo patio en Chichén Itzá, Yucatán. En A. Barrera y R. Gubler (eds.) *Los mayas de ayer y hoy: Memorias del Primer Congreso Internacional de la Cultura Maya* (pp. 357-380), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Fernández Souza, L., Cobos Palma, R. y Vázquez de Ágredos, M. (2003). Arquitectura en Sihó, Yucatán: la Estructura 5D16. En *Los Investigadores de la Cultura Maya* 11 (tomo II, pp. 354-361), Universidad Autónoma de Campeche.
- Fernández Souza, L., Hernández Álvarez, H. y Zimmermann, M. (2023). The Construction of Masculinities at Chichen Itza: A Functional Interpretation of Structure 2D6, *Ancient Mesoamerica* 34:1-18.
- Flores Jiménez, M. (2001). Figurillas de Palenque, Chiapas, [Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia].
- Fonseca Ibarra, E. (2011). ¿Ideales femeninos y masculinos? Un acercamiento a la identidad de género de teotihuacanos y mexicas. En M. López y M. Rodríguez (eds.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp. 75-98), Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

- Gallegos Gómora, M. (2003). Mujeres y hombres de barro. Figurillas de Comalcalco, *Arqueología Mexicana* 61: 48-51.
- (2010). Ataviando su identidad: la mujer prehispánica de Jonuta, Tabasco, México. En H. Hernández y M. Pool *Identidades y cultura material en la región maya* (pp. 69-87), Universidad Autónoma de Yucatán.
- Gamboa Cetina, J., Casares Contreras, O. y Quiñones Cetina, L. (2021). Los enemas entre los mayas prehispánicos: ¿clismafilia o práctica sexual ritualizada? En E. Peña y L. Hernández (ed.) *Cuerpos, géneros y sexualidades: contextos mesoamericanos y contemporáneos* (pp. 87-120), Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gamboa Cetina, J. y Quiñones Cetina, L. (2007). Aspectos de la sexualidad maya en el arte prehispánico, en *Los Investigadores de la Cultura Maya* 15 (tomo II, pp. 458-467), Universidad Autónoma de Campeche.
- García Moreno, R. y Granados, J. (2000). Tumbas reales de Calakmul, *Arqueología Mexicana* 42:28-33.
- García Valgañón, R. (2011). Ancianas mayas prehispánicas ¿quiénes son y cómo se las representa? En M. Rodríguez y M. López (ed.) *Las mujeres mayas en la antigüedad* (pp. 15-40), Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Gero, J. (1991a). Gender Divisions of Labor in the Construction of Archaeological Knowledge. En W. Dale y N. Willows (eds.) *The Archaeology of Gender* (pp. 96-102), Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference, Archaeological Association of the University of Calgary.
- (1991b). Genderlithics: Women's Role in Stone Tool Production. En M. Conkey y J. Gero (eds.) *Engendering Archaeology* (pp. 224-251), Basil Blackwell.
- Gilchrist, R. (1999). *Gender and Archaeology: Contesting the Past*, Routledge.
- Gómez Navarrete, J. (2009). *Diccionario introductorio Español-Maya, Maya-Español*, Universidad de Quintana Roo.

- Gonlin, N. (2000). Lo que las mujeres y los hombres hacen: Investigaciones recientes sobre los hogares antiguos en Copán, Honduras, *Yaxkin*. 19:23-39.
- (2012). Production and Consumption in the Countryside. A Case Study from the Late Classic Maya Rural Commoner Households at Copán, Honduras. En J. Douglas y N. Gonlin (ed.) *Ancient Households of the Americas: Conceptualizing What Households Do* (pp. 79-116), University Press of Colorado.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2009). Introducción general. En P. Gonzalbo Aizpuru (ed.) *Historia de la vida cotidiana en México* (tomo I, pp. 11-16), El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Graham, E. (1991). Women and Gender in Maya Prehistory. En W. Dale y N. Willows (ed.) *The Archaeology of Gender* (pp. 470-478), Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference, Archaeology Association of the University of Calgary.
- Graham, I. (1977). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 3, part 1, Yaxchilan*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Guernsey, J. (2020). *Human Figuration and Fragmentation in Preclassic Mesoamerica. From Figurines to Sculpture*, Cambridge University Press.
- Guilliem Arroyo, S. (1997). Figurillas de Tlatelolco, *Arqueología, Segunda Época* 17:111-138.
- Gustafson, L. (2002). Mother/Father Kings. En L. Gustafson y A. Trevelyan (eds.) *Ancient Maya Gender Identity and Relations* (pp. 141-168), Bergin and Garvey.
- Gustafson, L. Trevelyan, A. (eds.) (2002). *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Bergin and Garvey.
- Habecker, H. y Flinn, M. (2020). Evolution of Hormonal Mechanisms for Human Family Relationships. En T. Henley, M. Rossano y E. Kardas (eds.) *Handbook of Cognitive Archaeology. Psychology in Prehistory* (pp. 58-85), Routledge.
- Halperin, C. (2014). *Maya Figurines: Intersections between State and Household*, University of Texas Press.



- (2017). Temporalities of Late Classic to Postclassic (CA. AD 600-1521) Maya Figurines from Central Peten, Guatemala, *Latin American Antiquity* 28(4):515-540.
- Harris, O. y Young, K. (eds.) (1979). *Antropología y feminismo*, Anagrama.
- Haviland, W. (1997). The Rise and Fall of Sexual Inequality, *Ancient Mesoamerica* 8:1-12.
- Hendon, J. (1991). Status and Power in Classic Maya Society: An Archaeological Study, *American Anthropologist* 93:894-918.
- (1996). Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor: Household Practice and Domestic Relations, *Annual Review of Anthropology* 25:45-61.
- (1997). Women's Work, Women's Space and Women's Status among the Classic Period Maya Elite of the Copán Valley, Honduras. En C. Claassen y R. Joyce (eds.) *Woman in Prehistory: North America and Mesoamerica* (pp. 33-46), University of Pennsylvania Press.
- (2007). The Engendered Household. En S. Nelson (ed.) *Women in Antiquity. Theoretical Approaches to Gender and Archaeology* (pp. 141-168), Altamira Press.
- Hernández Albarrán, L. y Peña Sánchez, E. (2003). Breve panorama sobre la antropología de la sexualidad, *Diario de Campo* 26:67-72.
- Hernández Álvarez, H. (2002). La arqueología feminista y la investigación maya [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- (2006). Ideología de género femenino en la época prehispánica: diosas mayas con atuendos de sacrificio y muerte, *Temas Antropológicos* 28(1/2):155-178.
- (2009). Género y relaciones sociopolíticas en algunos grupos domésticos mayas del período clásico, *Temas Antropológicos* 31(2):5-32.
- (2010). Identidad social y cultura material de los grupos domésticos de Yaxuná, Yucatán. En H. Hernández y M. Pool (eds.) *Identidades y cultura material en la región maya* (pp. 147-167), Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2011a). *Género y labor: una aproximación arqueológica a lo doméstico en Sihó, Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán.

- (2011b). Identidades de género masculino entre los mayas prehispánicos. En M. Gallegos y J. Hendon (eds.) *Localidad y globalidad en el mundo maya e indígena contemporáneo: estudios de espacio y género* (pp. 139-157), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2013). Materializando el cuerpo del deseo: masculinidad, ritualidad y poder entre los mayas de la época clásica. En M. Rodríguez (ed.) *Género y arqueología en Mesoamérica. Homenaje a Rosemary A. Joyce* (pp. 51-68), Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- (2014). *Etnoarqueología de grupos domésticos mayas: identidad social y espacio residencial de Yaxunah*, Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2016). Masculinidad, ritualidad y actividades lúdicas en una estructura columnada del Clásico Terminal. En R. Cobos (ed.) *Arqueología en Chichén Itzá: nuevas explicaciones* (pp. 210-226), Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2017). Childhood and Material Culture at Hacienda San Pedro Cholul During Yucatan's Gilded Age, *Childhood in the Past* 10(2):122-141.
- (2018). Género, práctica y representación del modelado cefálico en el área maya. En V. Tiesler y C. Serrano (ed.) *Modificaciones cefálicas culturales en Mesoamérica. Una perspectiva continental* (Tomo I, pp. 303-325), Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2020). *La vida cotidiana durante la Edad de Oro yucateca. Arqueología de los trabajadores henequeneros de la Hacienda San Pedro Cholul*, Clave, Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2021). La arqueología de género y de la sexualidad: un acercamiento al pasado maya. En E. Peña y L. Hernández (ed.) *Cuerpos, géneros y sexualidades: contextos mesoamericanos y contemporáneos* (pp. 25-46), Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2022). Pre-Columbian Mesoamerica Childhoods. En H. Montgomery (ed.) *Oxford Bibliographies in Childhood Studies*, Oxford University Press. DOI: 10.1093/OBO/9780199791231-0247.

- Hernández Álvarez, H. y Alexander, R. (2022). El solar yucateco: la transformación del espacio doméstico posterior a la invasión española. En J. García y G. Martín (ed.) *La casa arqueológica: estudios de caso en la antigüedad* (pp. 186-196), British Archaeological Reports.
- Hernández Álvarez, H. y Cobos, R. (2020). Ejemplos de pasión y tenacidad: las mujeres viajeras, exploradoras y arqueólogas en Yucatán durante los siglos XIX y XX, *Americae* 5. <https://americae.fr/notes-de-recherche/pasion-tenacidad-mujeres-viajeras-exploradoras-arqueologas-yucatan/>
- Hernández Álvarez, H. y Medina Midence, G. (2011). Género y agricultura de asentamiento entre los mayas del período Clásico. En M. Rodríguez y M. López (ed.) *Las mujeres mayas de la antigüedad* (pp. 91-196), Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Hernández Álvarez, H. y Peniche May, N. (2012). Malacates arqueológicos de la península de Yucatán, *Ancient Mesoamerica* 23(2):441-459.
- Hernández Álvarez, H. y Pool Cab, M. (2004). Género, parentesco y sucesión de estatus en un grupo doméstico del Período Clásico, *Temas Antropológicos* 26(1/2):237-264.
- Hernández Álvarez, H. y Puc Tejero, L. (2011). Identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá En M. López y M. Rodríguez (ed.) *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp. 252-274), Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Hernández Álvarez, H. y Zimmermann, M. (eds.) (2016). *Sendas del henequén: un estudio arqueológico de la hacienda San Pedro Cholul, Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Hewitt, E. (1999). What's in a Name: Gender, Power and Classic Maya Women Rulers, *Ancient Mesoamerica* 10:251-262.
- Hidalgo Gutiérrez, J. (2013). *Hacia una arqueología de la infancia maya prehispánica* [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].

- Hill, E. (1998). Gender-Informed Archaeology: The Priority of Definition, the Use of Analogy, and the Multivariate Approach, *Journal of Archaeological Method and Theory* 5(1):99-128.
- Hirth, K. (1992). Interregional Exchange as Elite Behavior. An Evolutionary Perspective. En D. Chase y A. Chase (eds.) *Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment* (pp. 18-29), University of Oklahoma Press.
- Hodder, I. (1994). *Interpretación en arqueología: corrientes actuales*, Crítica.
- Houston, S. (2018). *The Gifted Passage: Young Men in Classic Maya Art and Text*, Yale University Press.
- Houston, S., Stuart, D. y Taube, K. (2006). *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, University of Texas Press.
- Houston, S. y Taube, K. (2010). La sexualidad entre los antiguos mayas, *Arqueología Mexicana* 104:38-45.
- Hutson, S. (2010). *Dwelling, Identity, and the Maya. Relational Archaeology at Chunchucmil*, Altamira Press.
- Hutson, S., Magnoni, A., Mazeau, D. y Stanton, T. (2006). The Archaeology of Urban Houselots at Chunchucmil, Yucatán. En J. Mathews y B. Morrison (eds.) *Lifeways in the Northern Maya Lowlands* (pp. 77-92), University of Arizona Press.
- Inomata, T., Triadan, D., Ponciano, E., Pinto, E., Terry, R. y Eberl, M. (2002). Domestic and Political Lives of Classic Maya Elites: The Excavation of Rapidly Abandoned Structures at Aguateca, Guatemala, *Latin American Antiquity* 13:305-330.
- Inomata, T., Triadan, D., Ponciano, E., Terry, R., Beaubien, H., Pinto, E. y Coyston, S. (1999). Residencias de la familia real y de la elite en Aguateca, Guatemala, *Mayab* 11:23-39.
- Inomata, T. y Stiver, L. (1998). Floor Assemblages from Burnt Structures at Aguateca, Guatemala: A Study of Classic Maya Households, *Journal of Field Archaeology* 25:431-452.

- Jiménez Álvarez, S. (2007). Sihó: una unidad política del occidente de Yucatán [Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Johansson, P. (2006). Erotismo y sexualidad entre los huastecos, *Arqueología Mexicana* 79:58-64.
- Joyce, R. (1992). Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society. En C. Claassen (ed.) *Exploring Gender through Archaeology* (pp. 63-70), Prehistory Press.
- (1993). Women's Work: Images of Production and Reproduction in Pre-Hispanic Southern Central America, *Current Anthropology* 34(3):255-274.
- (1996). The Construction of Gender in Classic Maya Monuments. En R. Wright (ed.) *Gender and Archaeology* (pp. 167-195), University of Pennsylvania Press.
- (2000a). *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. University of Texas Press.
- (2000b). Girling the Girl and Boying the Boy: The Production of Adulthood in Ancient Mesoamerica, *World Archaeology* 31(3):473-83.
- (2000c). A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya. En R. Schmidt y B. Voss (eds.) *Archaeologies of Sexuality* (pp. 263-286), Routledge.
- (2001). Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society. En C. Klein (ed.) *Gender in Pre-Hispanic America* (pp. 109-141), Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- (2002). Desiring Women: Classic Maya Sexualities. En L. Gustafson y A. Trevelyan (eds.) *Ancient Maya Gender Identity and Relations* (pp. 329-344), Bergin and Garvey.
- (2003). Making Something of Herself: Embodiment in Life and Death at Playa de los Muertos, *Cambridge Archaeological Journal* 13(2):248-261.
- Kamp, K. (2001). Where Have All the Children Gone? The Archaeology of Childhood, *Journal of Archaeological Method and Theory* 8(1):1-34.

- Killion, T. (1990). Cultivation Intensity and Residential Site Structure: An Ethnoarchaeological Examination of Peasant Agriculture in the Sierra de los Tuxtlas, Veracruz, México, *Latin American Antiquity* 1:191-215.
- Klein, Cecelia (ed.) (2001). *Gender in Pre-Hispanic America*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Landa, D. (1986). *Relación de las Cosas de Yucatán*, Porrúa.
- Lesure, R. (1997). Figurines and Social Identities in Early Sedentary Societies of Coastal Chiapas, Mexico, 1550-800 B.C. En C. Claassen y R. Joyce (eds.) *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica* (pp. 33-46), University of Pennsylvania Press.
- (2011) *Interpreting Ancient Figurines. Context, Comparison, and Prehistoric Art*, Cambridge University Press.
- Linton, S. (1979). La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. En O. Harris y K. Young (eds.) *Antropología y feminismo* (pp. 35-46), Anagrama.
- Lohse, J. y Valdez, F. (eds.) (2004). *Ancient Maya Commoners*, University of Texas Press.
- Looper, M. (2002). Women-Men (and Men-Women): Classic Maya Rulers and the Third Gender. En T. Ardren (ed.) *Ancient Maya Women* (pp. 114-151), Altamira Press.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Vol. I. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2010). La sexualidad en la tradición mesoamericana, *Arqueología Mexicana* 104:29-35.
- López Hernández, M. (2015). El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicas, *Itinerarios* 21:79-100.
- (2017). *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de México.
- (2021). Heteronormalidad: aspectos de la sexualidad y el género entre los nahuas prehispánicos. En E. Peña y L. Hernández (eds.) *Cuerpos, géneros y sexualidades: contextos mesoamericanos y contemporáneos* (pp. 47-62), Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- López Hernández, M. y Rodríguez Shadow, M. (eds.) (2011). *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Malvido, A. (2006). *La Reina Roja. El secreto de los mayas en Palenque*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza and James.
- Manzanilla, L. (1996). Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan, *Latin American Antiquity* 7:228-246.
- Manzanilla, L. (ed.) (1984). *Coba, Quintana Roo. Análisis de dos unidades habitacionales mayas del horizonte clásico*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manzanilla, L. y Barba, L. (1990). The Study of Activities in Classic Households: Two Case Studies from Coba and Teotihuacan, *Ancient Mesoamerica* 1:41-49.
- Marcus, J. (1999). Men's and Women's Ritual in Formative Oaxaca. En D. Grove y R. Joyce (eds.) *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica* (pp. 67-96), Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- (2004). Maya Commoners: The Stereotype and the Reality. En J. Lohse y F. Valdez (eds.) *Ancient Maya Commoners* (pp. 255-283), University of Texas Press.
- Márquez Morfín, L. (ed.) (2010). *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martin, K. y Barbara Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama.
- Martin, S. y Grube, N. (2002). *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, Crítica.
- Masson, M., y Peraza Lope, C. (2011). Figurillas y diversidad social en Mayapán. En M. Gallegos y J. Hendon (eds.) *Localidad y globalidad en el mundo maya e indígena contemporáneo: estudios de espacio y género* (pp. 119-137), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Meskell, L. (1999). *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class, etc. in Ancient Egypt*, Blackwell.

- Meskell, L. y Joyce, R. (2003). *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, Routledge.
- McCafferty, S. y McCafferty, G. (1998). Spinning and Weaving as Female Gender Identity in Post-Classic Mexico. En K. Hays-Gilpin y D. Whitley (eds.) *Reader in Gender Archaeology* (pp. 213-230), Routledge.
- (1999). The Metamorphosis of Xochiquetzal. A Window on Womanhood in Pre- and Post-conquest Mexico. En T. Sweely (ed.) *Manifesting Power. Gender and the Interpretation of Power in Archaeology* (pp. 103-125), Routledge.
- Moore, H. (1999). *Antropología y feminismo*, Cátedra.
- Mukhopadhyay, C. y Higgins, P. (1988). Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987, *Annual Review of Anthropology* 17:461-95.
- Neff, L. (2002). Gender Divisions on Labor and Lowland Terrace Agriculture. En T. Ardren *Ancient Maya Women* (pp. 31-52), Altamira Press.
- Netting, R. (1993). *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive Sustainable Agriculture*, Stanford University Press.
- Noguera, E. (1968). La representación infantil en el arte antiguo, *Anales de Antropología* 5(1):199-211.
- Ochoa, L. (1973). El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco, México, *Anales de Antropología* 10:123-139.
- Oliver, G. (2010). Entre el pecado nefando y la integración. La homosexualidad en el México antiguo, *Arqueología Mexicana* 104:58-64.
- (2015). Animales y sexualidad en Mesoamérica: algunos apuntes, *Itinerarios* 21:9-16.
- Overholtzer, L. (2012). So That the Baby Not Be Formed Like a Pottery Rattle: Aztec Rattle Figurines and Household Social Reproductive Practices, *Ancient Mesoamerica* 23(1):69-83.
- Parsons, M. (1972). Aztec Figurines from the Teotihuacán Valley, Mexico, en M. Spence, J. Parsons y M. Parsons (eds.) *Miscellaneous Studies in Mexican Prehistory* (pp. 81-117), Museum of Anthropology, University of Michigan.

- Piehl, J, Lee, D. y Rich, M. (2014). The Noblewomen of Waka'. Mortuary and Osteological Insights into the Construction of Gender, Identity, and Power, en O. Navarro-Farr y M. Rich (eds.) *Archaeology at El Perú-Waka'. Ancient Maya Performances of Ritual, Memory, and Power* (pp. 184-202), University of Arizona Press.
- Peniche May, N. (2004). Aspectos de la organización económica de grupos domésticos de elite: las industrias de talla de sílex de Sihó, Yucatán [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Pérez Calderón, C., Pérez Robles, G., Freidel, D., Navarro-Farr, O. y Eppich, K. (2016). El cambio se avisa en Waka': K'abel, la historia de una reina maya en el entorno sociopolítico y religioso del Clásico Tardío en el occidente de Petén. En B. Arroyo, L. Méndez y G. Ajú (eds.) *XXIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2015* (pp. 713-726), Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Pérez López, K. (2013). Los roles de las mujeres de la elite maya prehispánica: una visión desde la arqueología mortuoria y la iconografía [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Pohl, M. (1991). Woman, Animal Rearing, and Social Status: The Case of the Formative Period of Central America. En D. Wale y N. Willows (eds.) *The Archaeology of Gender* (pp. 392-399), Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference, Archaeology Association of the University of Calgary.
- Pohl, M. y Feldman, L. (1982). The Traditional Role of Women and Animals in Lowland Maya Economy. En K. Flannery *Maya Subsistence* (pp. 295-311), Academic Press.
- Pool Cab, M. (1997). Crecimiento de una unidad doméstica [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Proskouriakoff, T. (1961). Portraits of Woman in Maya Art. En S. Lothrop (ed.) *Essays in Precolumbian Art and Archaeology* (pp. 81-99), Harvard University Press.
- Puga Salazar, E. (2009). X'almejenob: las mujeres mayas de la nobleza [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Pyburn, A. (1998). Smallholders in the Maya Lowlands: Homage to a Garden Variety Ethnographer, *Human Ecology* 26(2):267-286.

- (2004). Ungendering the Maya. En A. Pyburn (ed.) *Ungendering Civilization* (pp. 216-233), Routledge.
- Quezada, N. (1996). *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés.
- Quintal, E., Bastarrachea, J., Briceño, F., Medina, M., Petrich, R., Rejón, L., Repetto, B. y Rosales, M. (2003). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. En S. Millán y J. Valle (eds.) *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, (vol. I, pp. 291-399), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reilly, K. (2002). Female and Male: The Ideology of Balance and Renewal in Elite Costuming among the Classic Period Maya. En L. Gustafson y A. Trevelyan (eds.) *Ancient Maya Gender Identity and Relations* (pp. 319-328), Bergin and Garvey.
- Robin, C. (2002a). Gender and Maya Farming: Chan Nòohol, Belize. En T. Arden (ed.) *Ancient Maya Women* (pp. 12-30), Altamira Press.
- (2002b). Outside of Houses. The Practices of Everyday Life at Chan Nòohol, Belize, *Journal of Social Archaeology* 2: 245-268.
- (2003). New Directions in Classic Maya Household Archaeology, *Journal of Archaeological Research* 11(4):307-356.
- (2013). *Everyday Life Matters. Maya Farmers at Chan*, University Press of Florida.
- Rodríguez Shadow, M. (2007). Las relaciones de género en México prehispánico. En M. Rodríguez (ed.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp. 49-75), Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2009). ¿Es posible una arqueología de las sexualidades? En E. Peña y L. Hernández (coords.) *La construcción de las sexualidades: Memoria de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual* (pp. 25-33), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rodríguez Shadow, M. (coord.) (2007). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Universidad Autónoma del Estado de México.

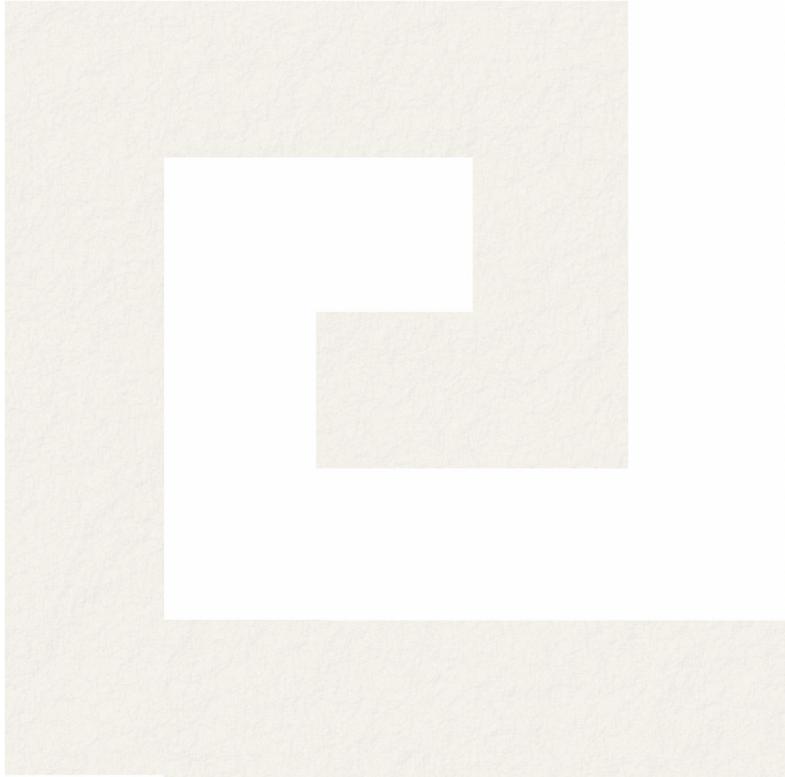
- Rodríguez Shadow, M. y Campos Rodríguez, L. (2011). Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas. En M. López y M. Rodríguez (eds.) *Género y sexualidad en el México antiguo*, editado por, pp. 99-118, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Rodríguez Shadow, M. y López Hernández, M. (2009). Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales, *Contribuciones desde Coatepec* 16:77-89.
- Rodríguez Shadow, M. y López Hernández, M (eds.) (2011). *Las mujeres mayas en la antigüedad*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Romano Pacheco, A. (1974). Deformación cefálica intencional. En J. Comas (ed.) *Antropología física, época prehispánica* (pp. 197-227), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sanahuja Yll, E. (2002). *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- (1997). Sexuar el pasado, una propuesta arqueológica. En C. Segura (ed.) *La historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la historia* (pp. 15-23). Colección Laya no. 17, Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Schele, L. (1997). *Rostros ocultos de los mayas*, Impetus Comunicación.
- Schele, L. y Friedel, D. (1990). *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow.
- Schele, L. y Mathews, P. (1991). Royal Visits and Other Intersite Relationships among the Classic Maya. En P. Culbert (ed.) *Classic Maya Political History* (pp. 226-252), Cambridge University Press.
- Schmidt, R. y Voss, B. (eds.) (2000). *Archaeologies of Sexuality*, Routledge.
- Sejourné, L. (1952). Una interpretación de las figurillas del Arcaico, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 13(1):49-63.

- Serra Puche, M. (2001). The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico. En C. Klein (ed.) *Gender in Pre-Hispanic America* (pp. 255-283), Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Sheets, P. (ed.) (2002). *Before the Volcano Erupted: The Ancient Ceren Village in Central America*, University of Texas Press.
- Sheets, P. y Woodward, M. (2002). Cultivating Biodiversity: Milpas, Gardens, and the Classic Period Landscape, en P. Sheets (ed.) *Before the Volcano Erupted: The Ancient Village in Central America* (pp. 184-191), University of Texas Press.
- Sigal, P. (2005). The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexuality in Early Colonial Nahua Society, *Hispanic American Historical Review* 85(4):555-593.
- (2007). Queer Nahuatl: Sahagún's Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites, *Ethnohistory* 54(1):9-34.
- Smith, M. (2005). Aztec-Style Ceramic Figurines from Yautepec, Morelos, *Mexicon* 27(2-3):45-55.
- Solís, F. (2004). El imaginario en torno a la sexualidad del México prehispánico. El mítico salón secreto del viejo Museo Nacional, *Arqueología Mexicana* 65:60-63.
- Sotelo, L. (2002). Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo. En M. de la Garza y M. Nájera (eds.) *Religión maya* (pp. 83-114), Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta.
- Sørensen, M. (2000). *Gender Archaeology*, Polity Press.
- Stone, A. (1995). *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*, University of Texas Press.
- Strecker, M. (1987). Representaciones sexuales en el arte rupestre de la región maya, *Mexicon* 9(2):34-37.
- Sweely, T. (1998). Personal Interactions: The Implications of Spatial Arrangements for Power Relations at Cerén, El Salvador, *World Archaeology* 29(3):93-406.

- (1999). Gender, Space, People, and Power at Ceren, El Salvador. En T. Sweely (ed.) *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology* (pp. 55-172). Routledge.
- Tate, C. (1985). The Royal Women of Yaxchilan. En *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas* (pp. 807-828), Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999). Writing on the Face of the Moon: Women's Products, Archetypes, and Power in Ancient Maya Civilization. En T. Sweely (ed.) *Manifesting Power. Gender and the Interpretation of Power in Archaeology* (pp. 81-102), Routledge.
- (2012). *Reconsidering Olmec Visual Culture. The Unborn, Women, and Creation*. University of Texas Press.
- Taube, K. (1985). The Classic Maya Maize God: A Reappraisal. En M. Robertson y V. Fields (eds.) *Fifth Palenque Round Table, 1983* (pp. 171-181), Pre-Columbian Art Research Institute.
- Teufel, S. (2001). Matrimonios diplomáticos, mujeres en la corte. En N. Grube (ed.) *Los mayas, una civilización milenaria* (pp. 172-173), Konemann.
- Tiesler, V. (1998). *La costumbre de la deformación cefálica entre los antiguos mayas; aspectos morfológicos y culturales*, Colección Científica 377, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2011). Becoming Maya: Infancy and Upbringing Through the Lens of Pre-Hispanic Head Shaping, *Childhood in the Past* 4(1):117-132.
- (2012). *Transformarse en maya: el modelado cefálico entre los mayas prehispánicos y coloniales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Tiesler, V. y Cucina, A. (2010). La deformación craneana como emblema de identidad, etnicidad y reproducción cultural entre los mayas del Clásico. En H. Hernández y M. Pool (eds.) *Identidades y cultura material en la región maya* (pp. 111-134), Universidad Autónoma de Yucatán.

- Tiesler, V., Cucina, A., y Romano Pacheco, A. (2004). Vida y muerte del personaje del Templo XIII-sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica. En Cobos, R (coord.) *Culto funerario en la sociedad maya* (pp. 455-482), Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tiesler, V. y Romano Pacheco, A. (2008) El modelado del cráneo en Mesoamérica: emblemática costumbre milenaria, *Arqueología Mexicana* 94:18-25.
- Tiesler, V. y Zabala Aguirre, P. (2011). El modelado artificial de la cabeza durante la Colonia. Una tradición maya en el espejo de las fuentes históricas, *Estudios de Cultura Maya* 38:75-96.
- Trejo, S. (2007). Xochiquétzal y Tlazoltéotl. diosas mexicas del amor y la sexualidad, *Arqueología Mexicana* 87:18-25.
- Triadan, D. (2000). Elite Household Subsistence at Aguateca, Guatemala, *Mayab* 13:46-56.
- (2007). Warriors, Nobles, Commoners and Beasts: Figurines from Elite Buildings at Aguateca, Guatemala, *Latin American Antiquity* 18(3):269-293.
- Tun Ayora, G. (2004). La organización de viviendas mayas prehispánicas: análisis de estructuras domésticas asociadas a unidades habitacionales de elite de Sihó, Yucatán [Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán].
- Vail, G. y Hernández, C. (2013). The Maya Codices Database, Version 4.1. Sitio web y base de datos disponible en <http://www.mayacodices.org/>.
- Vail, G. y Stone, A. (2002). Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art. En T. Ardren (ed.) *Ancient Maya Women* (pp. 203-228), Altamira Press.
- Velásquez García, E. (2009). La vida cotidiana de los mayas durante el período Clásico. En P. Gonzalbo (ed.) *Historia de la vida cotidiana en México* (tomo I, pp. 99-136), El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- (2016). Introducción e interpretación de láminas, Códice de Dresde Parte 1. Edición facsimilar, *Arqueología Mexicana*, edición especial 67.

- (2017). Interpretación de láminas, Códice de Dresde Parte 2. Edición facsimilar, *Arqueología Mexicana*, edición especial 72.
- Vogt, E. (2004). Daily Life in a Highland Maya Community: Zinacantan in Mid-Twentieth Century. En J. Lohse y F. Valdez (eds.) *Ancient Maya Commoners* (pp. 23-47), University of Texas Press.
- Voss, B. (2000). Feminisms, Queer Theories, and the Archaeological Study of Past Sexualities, *World Archaeology* 32(2):180-192.
- (2005). Sexual Subjects: Identity and Taxonomy in Archaeological Research. En E. Casella y C. Fowler (eds.) *The Archaeology of Changing and Plural Identities* (pp. 55-77), Springer.
- (2006). Sexuality in Archaeology. En S. Nelson (ed.) *Handbook of Gender in Archaeology* (pp. 365-400), Altamira Press.
- (2008). Sexualities Studies in Archaeology, *Annual Review of Anthropology* 37:317-36.
- (2009). Looking for Gender, Finding Sexuality: A Queer Politic of Archaeology, Fifteen Years Later. En S. Terendy, N. Lyons y M. Janse-Smekal (eds.) *Que(e)ring Archaeology*, (pp. 29-39), Proceedings of the Thirty-Seventh Annual Chacmool Conference, Archaeology Association of the University of Calgary.
- Whitley, D. (1998) New Approaches to Old Problems: Archaeology in Search of an Ever-Elusive Past. En D. Whitley (ed.) *Reader in Archaeological Theory, Post-Processual and Cognitive Approaches* (pp. 1-28), Routledge.
- Winter, M. (2020). Sexuality and Regeneration in the Underworld: Earth Sculptures in the Cueva del Rey Kong-Oy, Sierra Mixe, Oaxaca. En B. Faugère y C. Beekman (eds.) *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands. Gods, Ancestors, and Human Beings* (pp. 153-184), University Press of Colorado.
- Wylie, A. (1991). Gender Theory and the Archaeological Record: Why Is There No Archaeology of Gender? En M. Conkey y J. Gero (eds.) *Engendering Archaeology. Women and Prehistory* (pp.31-54), Basil Blackwell.



**LAS MUJERES MAYAS DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA:
IDENTIDAD Y PRÁCTICAS CULTURALES**

de Héctor Hernández Álvarez,
se terminó de editar en febrero del 2025.

§
Universidad Autónoma de Chiapas
Universidad Autónoma de Yucatán

