

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA  
MÁSTER EN HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA DE AMÉRICA  
TRABAJO FIN DE MÁSTER



PASADO Y PRESENTE: LA  
PARTERA MAYA DESDE UNA  
PERSPECTIVA DE GÉNERO

**Autor**

Adrián González Pérez

**Tutora**

Patricia Horcajada Campos

**Curso académico: 2023/2024**

## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b>	<b>3</b>
<b>CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN</b>	<b>4</b>
1.1. Estado de la cuestión	5
1.2. Aspectos teóricos. Perspectiva de género	11
1.2.1. Actividades de mantenimiento	13
1.2.2. Arqueología de la identidad	15
1.2.3. Antropología del nacimiento/ de la reproducción	17
1.3. Metodología	18
1.4. Objetivos	20
<b>CAPÍTULO 2. LAS PARTERAS MAYAS EN ÉPOCA PREHISPÁNICA</b>	<b>22</b>
2.1. Iconografía	22
2.1.1. Vaso del Nacimiento	22
2.1.2. Códice Madrid	25
2.1.3. Figurillas	26
2.2. Cronistas	27
2.2.1. Diego de Landa	27
2.2.2. Bernardino de Sahagún	29
2.3. El estatus particular de las parteras	35
<b>CAPÍTULO 3. LAS PARTERAS MAYAS EN ÉPOCA COLONIAL</b>	<b>38</b>
3.1. <i>Ritual de los Bacabes</i> . Una perspectiva indígena	38
3.2. Las parteras mayas hasta mediados del siglo XVIII	39
3.3. Las parteras mayas desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX	42
<b>CAPÍTULO 4. LAS PARTERAS MAYAS EN LOS SIGLOS XX Y XXI</b>	<b>45</b>
4.1. Una cuestión de términos	45
4.2. Una mirada antropológica a la partería	46
<b>CAPÍTULO 5. LAS PARTERAS MAYAS EN EL PRESENTE</b>	<b>52</b>
5.1. La partería tradicional y su relación con la biomedicina hegemónica	52

5.2.	Las parteras mayas en la documentación legal y otros textos oficiales	55
5.3.	Tranquilina Méndez Pérez, partera de Abalá (Yucatán, México)	57
	<b>CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES</b>	<b>60</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>66</b>
	<b>ANEXOS</b>	<b>85</b>
I.	Tablas	85
II.	Figuras	90
III.	Extractos de la transcripción de la entrevista a Tranquilina Méndez Pérez, partera de Abalá (Yucatán, México)	96

**RESUMEN:**

Desde tiempos prehispánicos, las parteras han sido una figura fundamental en el seno de la cultura maya. En su mayoría mujeres, estas no sólo se han dedicado a atender partos, sino que han ejercido asimismo de terapeutas y especialistas religiosas. Las parteras mayas están atravesadas por múltiples identidades (étnica, profesional, socioeconómica, de género,...), algunas de las cuales pueden ser rastreadas desde el período Clásico (250-950 d.C.) hasta la actualidad. Mediante la aplicación de la perspectiva de género se examina de manera crítica cómo se han ido construyendo las relaciones de género en la sociedad maya y cuál ha sido el papel que han desempeñado las parteras en tanto que sujetos históricos. Se presenta así la partería tradicional como una forma de resistencia cultural ante el orden patriarcal y colonial.

**PALABRAS CLAVE:** cultura maya, partería, perspectiva de género, actividades de mantenimiento, mujeres.

**ABSTRACT:**

Since pre-Hispanic times, midwives have been a fundamental figure within Mayan culture. Mostly women, they have not only been dedicated to assisting births but have also worked as therapists and religious specialists. Mayan midwives are crossed by multiple identities (ethnic, professional, socioeconomic, gender, ...), some of which can be traced from the Classic period (250-950 AD) to the present. By applying a gender perspective, the way gender relations have been constructed in Mayan society and the role played by midwives as historical subjects is critically examined. Traditional midwifery is thus presented as a form of cultural resistance to the patriarchal and colonial order.

**KEYWORDS:** Mayan culture, midwifery, gender perspective, maintenance activities, women.

## Capítulo 1. INTRODUCCIÓN

De acuerdo con la idea de conocimiento situado de Haraway (1995 [1991]) y partiendo de la premisa de que crear conocimiento es un acto político, considero necesario dejar claro el punto de partida personal que me lleva a hacer este trabajo. Tras realizar mi Trabajo Final de Grado sobre la actividad textil en el mundo maya y las implicaciones que dicha labor ha tenido en la construcción de las relaciones de género a lo largo del tiempo, quise aproximarme a otra serie de actividades cotidianas realizadas tradicionalmente por mujeres. Desde tiempos prehispánicos existe entre las comunidades mayas una estrecha vinculación entre el tejido y la partería, y son precisamente estas dos actividades las que conforman en el imaginario colectivo la “identidad de género femenina”<sup>1</sup>. Por ello, la figura de la partera se presentaba como un sujeto de estudio idóneo para seguir explorando la construcción de las relaciones de género en el mundo maya y observar cómo, al igual que las tejedoras y a pesar del dominio colonial y nacional, su labor ha continuado hasta hoy día, mostrándose de esta manera como un signo de resistencia cultural. Es precisamente la aplicación de categorías de los estudios de género a una perspectiva de larga duración lo que hace que este trabajo no sea tan solo una recopilación bibliográfica y se puedan inferir cuestiones relacionadas con la construcción histórica de las relaciones de género.

El foco del TFM recae en la utilización del género como categoría de análisis. Para ello es necesario aludir cuál fue la situación de la mujer maya a lo largo del tiempo. Contrario a lo que sostienen algunas autoras como Bingham y Gross (1985), Bruhns y Stothert (1999) y Stone (1999) (citadas en Rodríguez-Shadow, 2011, pp. 216–220), en la sociedad maya prehispánica existieron desigualdades de género, estando la mujer relegada a un segundo plano respecto al hombre. Sin embargo, esto no significa que en determinados contextos algunas mujeres llegaran a acceder a puestos de poder y desempeñaran labores especializadas. Con el establecimiento

---

<sup>1</sup> Como sostiene Hernando, la identidad relacional ha sido asociada por el patriarcado sólo a las mujeres, hasta el punto de denominarla identidad de género femenina (Hernando, 2018, p.78).

del régimen colonial la condición de la mujer maya empeoró, estando atravesada por su género y etnia. Y es que, “el sistema patriarcal en Latinoamérica, no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión” (Cumes, 2012, p. 6).

La situación de las parteras mayas no puede desligarse de la del resto de mujeres. No obstante, su condición las otorga un estatus particular que las diferencia de las demás. Las parteras aseguran la reproducción biológica, social y simbólica de las comunidades mayas y su labor es en sí misma una forma de resistencia cultural.

### **1.1. Estado de la cuestión**

La partera ha sido investigada principalmente desde el campo de la maternidad, que es considerada no solamente como un proceso biológico, sino también como una construcción social.

En el periodo prehispánico hay una escasez general de fuentes primarias que permitan trabajar el tema, por lo que la mayor parte de los estudios son abordados desde una pluralidad de fuentes (etnohistóricas, etnográficas, arqueológicas—entre las que se incluyen objetos artísticos—, etc.). Este vacío se debe en parte al sesgo patriarcal que ha predominado a lo largo de la historia y que ha invisibilizado a las mujeres. Tal y como señala Bolen, la manera en la que se ha concebido hasta ahora la maternidad en la Prehistoria ha sido producto, o bien, de la proyección de los estereotipos y roles de género actuales, o bien, de una idealización irreal de la figura de la mujer en el pasado (Bolen, 1992, p. 51). De este modo, la maternidad ha sido pensada desde un modelo único y estático ligado exclusivamente a factores de tipo biológico, lo que ha llevado a una reproducción del modelo occidental y patriarcal. “If there is no homogeneous <<prehistoric people>>, then there can be no one prehistoric mother but negotiated, different <<mothers>>” (Bolen, 1992, p. 51). Tanto Bolen (1992) como Sánchez (2006), señalan la importancia que tienen los estudios sobre la maternidad para desvelar el funcionamiento de los roles de género en las sociedades pretéritas. Sin embargo, ambas son conscientes de los límites y las dificultades que existen para abordar el tema desde la arqueología: la escasez de

objetos que participan en los procesos, su cualidad orgánica que dificulta su conservación, la falta de estudios al respecto, entre otros.

Como se ha mencionado, los estudios acerca de la maternidad en sociedades del pasado que carecen de escritura alfabética son muy escasos. Sánchez señala alguna de las pocas investigadoras, pues en su mayoría son mujeres, que han tratado esta cuestión: Beausang (2000), O'Donnell (2004) y Wilkie (2003) (citadas en Sánchez, 2006, p. 122). Las investigaciones sobre partería dirigidas a las sociedades americanas prehispánicas son abordadas principalmente desde un punto de vista antropológico, proyectando la realidad actual al pasado prehispánico. Sobre los Andes destaca el trabajo de Platt (2001) acerca del “feto agresivo”. De esta misma área cultural se han publicado otras investigaciones que además de la etnografía utilizan otros tipos de fuentes como las iconográficas (Glass-Coffin, Sharon y Uceda, 2004; Alvarado, 2015) y las etnohistóricas (Romero, 2015).

En el caso mesoamericano, los estudios sobre la maternidad y, concretamente la partería sigue la tendencia global, es decir, son pocos, centrados especialmente en la cultura mexicana y en muchas ocasiones repetitivos. Así, el primer estudio de peso que aparece sobre esta cuestión es el de Sullivan titulado “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth” (1966). A partir de la traducción de los textos del Libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún, Sullivan analiza el embarazo y el parto entre las mujeres mexicanas, así como el “destino divino” de las fallecidas en el parto. En este artículo aparecen temas como la comunicación del embarazo a los familiares, la elección de la partera, los consejos que esta da durante el embarazo, el parto y el puerperio, las sobadas, los baños en el temazcal, las medicinas utilizadas, las analogías entre el momento del parto (*miquizpan*) y la guerra, la lucha entre las parteras y los guerreros y hechiceros por ciertas partes del cuerpo de la parturienta fallecida, el acompañamiento de la fallecida (*mocihuaquetzqui, cihuapipiltin o cihuateteo*) al sol en su viaje diario del mundo de los muertos al cenit, el regreso de las parturientas a la Tierra para ocasionar el mal, etc. Estos aspectos figurarán reiteradamente en los posteriores artículos y monografías. Esto se debe a que todos ellos se basan en lo escrito por

Sahagún. Dos artículos que ponen énfasis en estos temas descritos por Sahagún son el de Alcántara (2000) y el de Johansson (2006). El primero de ellos tiene especial interés puesto que, aunque se centra en la cultura mexicana, hace algunas referencias a la cultura maya a través de Diego de Landa (2017 [1566]) y de etnografías como la de Nájera (2000). El segundo de ellos discute la cuestión de las mujeres mexicanas muertas en el parto desde una perspectiva etnohistórica y antropológica.

En 1973 Vargas y Matos publican un trabajo en el que recopilan, además de los datos etnohistóricos proporcionados por Sahagún, evidencias iconográficas de la maternidad como figurillas y representaciones en los códices procedentes tanto de la cultura mexicana como de otras culturas mesoamericanas, permitiendo de esta manera tener una visión más completa. Poco después, Quezada (1977) aborda las creencias mágicas y los remedios de la herbolaria asociados a la concepción, embarazo, parto y postparto (incluyendo la lactancia) desde la óptica mexicana y desde la de sus contemporáneos españoles. Dicha comparación permite subrayar las diferencias existentes entre ambos modelos en cuanto al género, la maternidad y el discurso médico, evidenciando una serie de conflictos estructurales entre dichos modelos que siguen operando en los debates actuales entre la biomedicina o medicina alópata y la medicina tradicional o indígena.

Es a inicios de nuestra centuria cuando aparecen estudios con perspectiva de género que abordan el tema de la maternidad y de la figura de la partera dentro de ella, desde una visión más analítica y crítica. Así, destacan principalmente los trabajos realizados por Rodríguez-Shadow (2000) y López (2011, 2012, 2017b, 2017a, 2020), además de artículos escritos por estas mismas autoras junto a otros investigadores como el artículo de López y Echeverría (2011). Estas autoras interpretan las distintas fases del ciclo reproductivo de las mujeres mexicanas desde la categoría de liminalidad y ahondan en la construcción del género a través de las concepciones que se tienen de todo este proceso. Así mismo, subrayan el papel de la partera como mujer de edad avanzada que no actúa solo como terapeuta, sino también en el ámbito ritual y en el de las relaciones sociales, teniendo un estatus

más privilegiado respecto al común de las mujeres, aunque siempre en un segundo plano respecto a los hombres. En esta misma línea se encuentra también el artículo de Badillo-Zúñiga y Alarcón-Hernández “El cuidado de las parteras nahuas prehispánicas de México en las crónicas de fray Bernardino de Sahagún” (2020).

Otras de las culturas mesoamericanas de las cuales se han realizado investigaciones sobre la partería son aquellas del Occidente. La partería en esta región ha sido sobre todo analizada a través de las distintas figurillas que aparecen representando parteras, parturientas, mujeres a las que se les ha practicado la cesárea, mujeres con niños, etc. Destaca el artículo “Alumbrar comunidad. Partería, expresiones de género y acompañamiento en parto en un estudio de caso del formativo superior en el Occidente prehispánico mexicano” (Rodríguez y González, 2021). Tras el hallazgo en un entierro de una escena de figurillas que representan un parto, los autores plantean la idea de un parto más colectivo en las sociedades preestatales.

Para la cultura maya, que es la que nos concierne en este trabajo, son casi inexistentes los estudios dedicados específicamente a la figura de la partera y a la maternidad. En 1997 se publica “Matrimonio y parto entre los mayas” (Paredes, López y Pérez, 1997) dirigido a esta cuestión en concreto. Sin embargo, el contenido no está claramente referenciado y corresponde en casi su totalidad a la cultura mexicana, llevando a confusión, puesto que hace pensar que los datos aluden al ámbito maya. No será hasta inicios del siglo XXI cuando comienzan a aparecer investigaciones que tratan más específicamente la partera maya, aunque dentro de un contexto más amplio como es el de la partería en Mesoamérica. Destacan así el trabajo de Vázquez de Ágredos (2007) y dos artículos publicados el mismo año en la revista *Ethnohistory* (Knowlton y Dzidz, 2019; Vail, 2019). Estos tratan de identificar en fuentes mayas prehispánicas y coloniales rituales asociados al nacimiento y a las parteras que los ejecutan, así como examinar la relación entre el tejido y el parto.

La falta de estudios dedicados exclusivamente a la maternidad entre la población maya prehispánica se debe nuevamente a la insuficiencia de datos al respecto.

Entre los cronistas, solamente Landa hace una mención clara a las parteras: “para sus partos acudían a las hechiceras, las cuales les hacían creer sus mentiras y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio llamada Ixchel, que decían que era la de diosa de hacer las criaturas” (Landa, 2017 [1566], p. 193). Por otro lado, a nivel iconográfico, aunque sí aparecen representaciones que aluden a la maternidad como las seis figurillas de madres con sus hijos recogidas en el catálogo de García y Llerena (1970, pp. 73–77) o aquellas recopiladas por Schele (1997), tan solo se ha encontrado una representación explícita de un parto—Vaso del Nacimiento (Taube, 1994)—. Si bien, algunas representaciones de diosas como *Chak Chel* y de mujeres con hijos podrían mostrar a parteras y no a madres, como señala en su tesis García (2016).

Si las investigaciones referentes a la figura de la partera maya en la época prehispánica son escasas, aún lo son más para el periodo colonial. La labor de la partería, al considerarse una actividad cotidiana propia de las mujeres, no es socialmente valorada, por lo que son muy pocos los documentos específicos referidos a este trabajo y a las mujeres que lo desempeñan. Además, la mayoría de ellos se refiere a las parteras españolas o criollas como los estudios de Palacios (1999, 2016), Ravelo (2022), Rodríguez (2000) y Staples (2008). Aquellos que hacen alguna referencia a las parteras indígenas, aunque no sean el objeto principal del estudio, como la tesis de Ortiz (2018), se centran exclusivamente en el Centro de México. Generalmente, los trabajos dedicados a las parteras indígenas durante el periodo colonial tratan de establecer continuidades con la época prehispánica con el fin de esclarecer el papel que estas tuvieron antes de la llegada de los españoles, pero no ahondan en cuál era su situación en el contexto colonial.

A partir de mediados del siglo XVIII, la partera indígena trata de ser incorporada (no integrada) a la Monarquía Hispánica y posteriormente a los nuevos estados-nación. La profesionalización de la obstetricia vino acompañada de un proceso de masculinización y del desplazamiento de estas mujeres. Este fenómeno fue ampliamente estudiado por Carrillo (1999) y Dávalos (1996), entre otras.

A diferencia del periodo prehispánico y del colonial, para los siglos XX y XXI son abundantes los datos acerca de las parteras mayas. Estos datos proceden casi en su totalidad de estudios antropológicos, concretamente de una subdisciplina de este campo conocida como antropología del nacimiento o antropología de la reproducción, proveniente a su vez de la antropología médica. Esta subdisciplina analiza los procesos reproductivos tanto desde su vertiente biológica como desde la parte sociocultural.

Fue sobre todo a partir de los '70 cuando aparecieron estudios sobre el parto en sociedades "preindustriales" enfocados en la descripción de los sistemas médicos indígenas. Anteriormente ya se habían publicado etnografías que mencionaban el rol de las parteras como el famoso estudio de Redfield y Villa-Rojas (1934) sobre la comunidad maya de Chan Kom. Retomando la década de los '70 destacan los siguientes trabajos sobre parteras mayas: Cominsky (1977), Jordan (1993 [1977]), Paul, L. y Paul, B.D. (1975) y el de Paul, L. (1975). Tanto el estudio de Paul, L. y Paul B. (1975) como el de Paul, L. (1975) abordan la figura de la partera desde una perspectiva más clásica, analizando su papel como especialista obstétrica, pero también religiosa, describiendo los ritos que ejerce y el estatus particular que adquiere en su comunidad. Aunque mucho más tardíos, aparecen trabajos con un enfoque similar como la monografía de Nájera (2000) y el artículo de Walsh (2006), entre otros. El trabajo de Cominsky (1977) sigue esta línea más "descriptiva", narrando todo el proceso durante el cual la partera acompaña a la mujer y haciendo hincapié en las medicinas y tratamientos que emplea. Así mismo, clasifica estas prácticas en: beneficiosas, inofensivas y perjudiciales y plantea cómo en función de esta agrupación se debería relacionar la partería tradicional con las prácticas biomédicas. En cuanto al estudio de Jordan (1993 [1977]), esta compara cómo se desarrolla el parto entre las mayas, las suecas, las holandesas y las estadounidenses, demostrando la pluralidad existente de sistemas de nacimiento. En esta monografía se plasma el concepto de "conocimiento autorizado" para referirse a la imposición del sistema biomédico occidental como el único modelo legítimo.

Las publicaciones de Jordan (1993 [1977]) y de Cominsky (1977) pueden ser consideradas los primeros trabajos que abrieron toda una línea de investigación a partir de los años '80 centrada en las diferencias y los conflictos existentes entre la partería tradicional maya y la biomedicina: Mellado et al. (1989); Cominsky (1992, 2016); Dávalos (1996); Davis-Floyd y Sargent (1997); Good (1997); Güémez (1997, 2000, 2002, 2016); Boyer, Klima y Jennrich (2001); Davis-Floyd (2001); Mosquera (2002); Quattrocchi (2005, 2011); Ortega (2010); Chary et al. (2013); Rosales (2018); Williams (2021), etc. Desde una perspectiva crítica analizan la imposición del sistema biomédico sobre la partería tradicional y buscan puentes de diálogo entre ambos modelos de atención sanitaria. La mayoría de estos estudios son realizados por mujeres y parten de los postulados feministas aplicados a las ciencias sociales para analizar cuestiones como las nombradas por Blázquez: naturaleza social del proceso reproductivo, control del proceso reproductivo, conceptualización dicotómica del proceso productivo y construcción del género (Blázquez, 2005, p.4). Es frecuente encontrar en estas investigaciones antropológicas sobre las parteras mayas historias de vida, es decir, a través de la vida de una partera como sujeto de estudio se exploran todas las dimensiones que rodean al proceso de la partería.

### **1.2. Aspectos teóricos. Perspectiva de género**

La perspectiva de género se constituye como el marco teórico principal sobre el que se desarrolla el trabajo, pues a través de la aplicación de sus categorías a la cultura maya y específicamente a las parteras, se realiza una aproximación al papel que estas desempeñaron y al modo en el que el género se fue construyendo. Esta corriente teórica entiende que el género está cultural y socialmente construido y que es producto de un proceso histórico. Dado que este es uno de los factores que estructuran toda sociedad, se presenta como una categoría de análisis para el investigador.

Para la época prehispánica (capítulo 2), la arqueología de género<sup>2</sup> se dispone como el marco de referencia principal. Desarrollada desde finales de los '80 por la Academia estadounidense<sup>3</sup>, la arqueología de género analiza las relaciones de género en el pasado y critica los discursos que desde el presente legitiman un orden de poder-saber-verdad patriarcal. En América Latina su trayectoria es muy reciente y ha estado vinculada a la arqueología social (Navarrete, 2010, p. 76). Gran parte de los estudios dirigidos a esta región han sido llevados a cabo por arqueólogas anglófonas como: Brumfiel (1991); Hendon (1995); Joyce (2000); Rodríguez-Shadow (2000); Ardren (2001); López (2011), etc. (para el caso mesoamericano), pero como señala Navarrete, la arqueología de género latinoamericana “no necesariamente surge de la arqueología feminista inglesa y norteamericana sino que entreteje desarrollos teóricos feministas periféricos” (Gargallo, 2004, Navarrete, 2007; citados en Navarrete, 2010, p. 77). No obstante, para este trabajo se utilizan conceptos y tradiciones teóricas procedentes de los estudios de la arqueología de género de la Academia española, pues son de gran utilidad y apenas han sido aplicados a los contextos mesoamericanos, lo que abre las puertas a nuevas interpretaciones. Así, se emplea el marco de la arqueología de la identidad y el concepto de actividades de mantenimiento. Aunque ambos marcos-conceptos provienen de la arqueología y es en ese contexto fundamentalmente donde han sido empleados, considero que su aplicación trasciende los límites disciplinarios, aportando información incluso de periodos en los que las fuentes arqueológicas quedan relegadas a un segundo plano.

---

<sup>2</sup> A veces se hace distinción entre arqueología de género no feminista y arqueología de género feminista; marco en el que se inserta este trabajo. Desde la arqueología feminista se critica de la corriente no feminista la falta de problematización a la hora de analizar los géneros y de quedarse en lo que Tringham (1991) denominó “*add women and stir*”, es decir, simplemente visibilizar a las mujeres en el pasado, proyectando así las categorías del presente a otras épocas pretéritas. Frente a ello, se sostiene que las relaciones de género son relaciones de poder y se busca ir más allá desarrollando nuevos marcos teóricos, deconstruyendo las dicotomías de género en el pasado y criticando los discursos que legitiman el orden patriarcal.

<sup>3</sup> Para más información acerca de la historia de la arqueología de género refiero al artículo de Díaz-Andreu (2014).

Además de la arqueología de género, a lo largo del trabajo, especialmente para los siglos XX y XXI (capítulos 4 y 5), se aplicará la visión de la antropología del nacimiento, que analiza este proceso no solamente desde la parte biológica, sino también desde la vertiente cultural.

### 1.2.1. Actividades de mantenimiento

El discurso de la ciencia moderna se ha nutrido de una serie de valores propios de la Ilustración que exaltan la individualidad y la fe en el progreso, sosteniendo de este modo un régimen de saber-poder-verdad de carácter patriarcal que ha ocultado y desvalorizado aquellas actividades y saberes tradicionalmente asociados a las mujeres. No es de extrañar que hasta las últimas décadas del siglo XX las ciencias sociales hayan puesto el foco en las grandes figuras históricas, los avances tecnológicos, los aspectos económicos, etc. Sin embargo, tanto las mujeres como las actividades que desempeñan son invisibilizadas y desvalorizadas en este discurso.

Como respuesta a esta situación, se conformó en los años '90 un grupo de investigación de arqueólogas feministas vinculadas a la Universidad Autónoma de Barcelona (Montón-Subías, 2011, p. 270) que pretendía desmontar esta visión patriarcal del pasado y desarrollar nuevas categorías que partieran desde la propia experiencia de las mujeres y fueran capaces de analizar aquellas prácticas tradicionalmente ejercidas por ellas<sup>4</sup> y a las que denominaron actividades de mantenimiento. Este término se refiere al “conjunto de prácticas cotidianas que comprenden aquellas actividades básicas y necesarias para el sostenimiento y mantenimiento del conjunto de los grupos sociales” (Alarcón, 2010, p. 196). Estas actividades se hallan presentes, aunque de diversas formas, en todos los grupos humanos, pues son consideradas como estructurales al ser indispensables para

---

<sup>4</sup> Las actividades de mantenimiento no son exclusivamente realizadas por mujeres, aunque sí mayoritariamente. Si bien, esto no se debe a esencialismos biológicos, sino a que pertenecen al ámbito de la identidad relacional, que como consecuencia de un proceso histórico ha sido relegada en las mujeres (Hernando, 2018).

garantizar su supervivencia y continuidad. Por tanto, son actividades cotidianas y ligadas a lo que Hernando (2018) denomina identidad relacional<sup>5</sup>. Contrario a lo que ha venido manteniendo el discurso patriarcal hasta ahora, la cotidianeidad que las caracteriza no las exime de requerir un conocimiento previo. Es más, como señala Alarcón, las tecnologías femeninas conforman un núcleo básico de las comunidades humanas (Alarcón, 2010, p. 206).

Pero ¿cuáles son estas actividades? Generalmente se consideran actividades de mantenimiento aquellas relacionadas con el cuidado, la socialización infantil, el textil, la cocina y los procesados de alimentos, la salud, la higiene, etc. Así mismo, se incluyen las actividades relacionadas con “valores y condiciones sociales que son inclusivos, tales como la necesaria interdependencia entre las personas, la empatía, el respaldo emocional, la cooperación, la capacidad afectiva o los vínculos interpersonales” (Montón-Subías, 2023, p. 42). No obstante, será el contexto el que dictamine si se trata o no de una actividad de mantenimiento. De acuerdo con Montón-Subías, para que estas se puedan catalogar como tal deben cumplir las siguientes premisas:

a) cotidianas, repetitivas, constantes, recurrentes y rutinarias, b) no realizadas por especialistas a tiempo completo, c) indispensables para la reproducción y el bienestar social, d) realizadas en espacios conocidos, e) existencia de una relación interpersonal directa y un vínculo afectivo que une a quienes hacen y a quienes reciben (Montón-Subías, 2023, pp. 42-43).

A lo largo del TFM se discutirá si la partería maya encaja o no dentro de esta categoría de análisis y, de ser así, en qué contextos lo hace.

Las actividades de mantenimiento se pueden considerar como formas de resistencia ante el orden patriarcal y el orden colonial, pues, debido a su carácter recurrente y cotidiano son las últimas en cambiar. Es precisamente el cambio en estas actividades lo que indica una transformación fundamental en un grupo

---

<sup>5</sup> Este término se explicará con más detenimiento en el siguiente apartado.

humano determinado. Así, se examinará el proceso de medicalización y patriarcalización de la partería, que tuvo lugar desde finales del siglo XVIII en el mundo maya y que ha producido una abundante literatura enfocada en los problemas existentes entre la medicina tradicional y la biomedicina. Si bien, a diferencia de estos estudios, se analizará este proceso desde el marco de las actividades de mantenimiento. Generalmente, cuando estas actividades se especializan pierden su carácter estructural y pasan a ser realizadas por hombres, y es entonces cuando son valoradas por la sociedad. El valor social de las actividades de mantenimiento “es menos reconocido cuanto más pronunciadas son las asimetrías sociales. Es en esta situación cuando son generalmente llevadas a cabo por aquellos que disfrutan de menos poder social (mujeres)”(Montón-Subías y Hernando, 2021, p. 837).

### 1.2.2. Arqueología de la identidad

Hernando mantiene que la existencia de estas diferencias de género son consecuencia de un proceso sociohistórico de creación de la identidad, entendida esta como “el mecanismo por el cual los seres humanos se hacen una idea de la realidad y de su posición en ella que les permita sobrevivir eficazmente con unas condiciones materiales dadas” (Hernando, 2002, p. 10). Según dicha autora, uno de los mecanismos que los seres humanos hemos desarrollado para sentirnos seguros en el mundo y neutralizar la angustia que causa ser consciente de la inmensidad del universo es sentirnos parte de un grupo, es decir, construir una identidad colectiva a la que denomina identidad relacional (**tabla 1**). Esta identidad es más reconocida cuanto menor control material se tiene del mundo, por lo que en los grupos “sin complejidad socioeconómica” predominará este tipo de identidad. De manera inversa, cuando se hace más presente la división de funciones y la especialización del trabajo, los hombres<sup>6</sup> irán desarrollando una identidad más

---

<sup>6</sup> En la Modernidad también las mujeres.

individual—la individualidad— (**tabla 2**), diferenciándose del resto del grupo y dejando de reconocer la identidad relacional (imprescindible y estructural)<sup>7</sup>.

Como explica Hernando en su libro *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (2018), al principio tanto hombres como mujeres tenían únicamente identidad relacional, pero paulatinamente estos primeros empezaron a desarrollar la individualidad, ocupando las posiciones de poder de la sociedad. Así, dejaron de reconocer la imprescindibilidad de la identidad relacional que permite sentirse seguros en el mundo y la depositaron en las mujeres, a las que impidieron individualizarse reduciéndolas la movilidad y evitando que aprendieran el arte de la escritura. A partir de ese momento, las mujeres a través de relaciones heterosexuales normativas garantizaron este apoyo relacional a los hombres. De este modo, los hombres desarrollaron la individualidad dependiente (Hernando, 2018, p. 155), mientras que las mujeres se vieron obligadas a desarrollar solamente la identidad relacional hasta llegar a la Modernidad.

Estas categorías identitarias propuestas por Hernando no son “excluyentes” dentro de un mismo sujeto ni de una misma sociedad. Existe toda una escala de grises dentro de estas categorías, de manera que cuando se habla de una persona individualizada, tan solo se hace referencia a que predomina ese tipo de identidad en ella.

A lo largo del TFM se examinará las identidades (relacional e individual) presentes en la sociedad maya prehispánica y concretamente en las parteras y cómo estas se vieron alteradas como consecuencia de la colonización y la patriarcalización de la sociedad. Este marco teórico es idóneo para analizar las relaciones de género desde una perspectiva de larga duración, pues concibe la manera en la que se construyen estas como producto de un proceso histórico.

---

<sup>7</sup> Para profundizar más en las características de la identidad relacional y de la individualidad ver Hernando (2002; 2018).

### 1.2.3. Antropología del nacimiento/de la reproducción

La antropología del nacimiento, también denominada antropología de la reproducción, es una subdisciplina englobada dentro del campo de la antropología médica; disciplina definida como:

El estudio de los diversos sistemas médicos presentes en las sociedades actuales, entendidos como conjuntos organizados de creencias, acciones, conocimientos y habilidades en torno a la salud, la enfermedad y sus problemas asociados, que comparten los miembros de un grupo o cultura (Citarella, citado en Sadler, 2013, p. 20).

Dentro de este marco, la antropología del nacimiento se centra en los procesos reproductivos combinando la vertiente biológica con la social y cultural y abarcando una pluralidad de temáticas: descripción de tabúes, creencias y rituales, atención del nacimiento, concepción del dolor durante el parto, infertilidad y nuevas tecnologías (Sadler, 2013), naturaleza social, control, concepción dicotómica y construcción del género a partir del proceso reproductivo (Blázquez, 2005), etc.

La antropología de la reproducción ha estado en las últimas décadas muy influida por las corrientes feministas, adoptando así una visión crítica sobre la hegemonía del sistema biomédico. Tal y como señala Blázquez acerca de la relación de este con el proceso reproductivo:

Las interpretaciones de la biología, realizadas por el cuerpo médico como institución legítima para el control de la salud, la enfermedad y su atención, han naturalizado este proceso, configurándolo como un común universal en el tiempo, en el espacio, y en todas las mujeres, invisibilizando de esta manera el carácter sociocultural que lo define (Blázquez, 2005, p. 13).

Así pues, desde la antropología de la reproducción se busca acabar con los esencialismos biológicos, analizar la dimensión sociocultural de este proceso y buscar puentes de comunicación entre los distintos sistemas de nacimiento.

El análisis antropológico de las parteras mayas como agentes del proceso reproductivo permite aproximarse a la cultura maya del nacimiento, a su relación con el sistema biomédico hegemónico y a la manera en la que a partir de estas nociones se han configurado los roles de género a lo largo del tiempo.

### **1.3. Metodología**

Para lograr los objetivos de este trabajo<sup>8</sup> se ha seguido la metodología que se expone a continuación.

Consulta bibliográfica: se llevó a cabo una búsqueda selectiva de información que comprende tanto fuentes primarias como secundarias. Para obtener las fuentes primarias se recurrió a bases de datos electrónicas y catálogos de fotografías que incluyeran objetos arqueológicos como figurillas y vasijas que mostraran a posibles mujeres o diosas parteras: mujeres pariendo, mujeres con bebés, mujeres cargando animales como si fuesen humanos, etc. Para la época colonial no se pudieron obtener fuentes primarias ya que requiere un trabajo extenso de archivo que excede los objetivos del trabajo y que en muchas ocasiones resulta complicado realizar desde España. En cuanto al análisis de la situación de las parteras en la actualidad, no se pudo realizar un trabajo de campo etnográfico, pero sí se contó con una entrevista a una partera maya realizada por el proyecto del que participa la tutora de este trabajo, Patricia Horcajada Campos.

Por otro lado, la obtención de fuentes secundarias se llevó a cabo a través de la consulta de monografías, artículos de revistas, actas de congresos, tesis doctorales, etc. Para tratar la información, esta fue dividida en periodos cronológicos, de manera que se pudiera examinar la situación de la partera maya en los distintos contextos. Así mismo, se trató de utilizar bibliografía actualizada, aunque sin dejar de lado aquellos estudios que han supuesto un hito en el campo de estudio y cuyos argumentos siguen aún vigentes. También, se seleccionaron mayoritariamente

---

<sup>8</sup> Expuestos en el siguiente apartado.

fuentes centradas en la figura de la partera, dejando en un segundo plano aquellas que se referían a temas como la maternidad o la etnomedicina.

Transcripción y análisis de una entrevista etnográfica: como se ha mencionado, se contó con una entrevista etnográfica dirigida a Tranquilina Méndez Pérez, partera maya de Abalá (Yucatán, México). Esta entrevista inédita fue llevada a cabo en el marco del proyecto “Relaciones de género, identidad y transgeneracionalidad en la cultura maya. Enfoques interdisciplinarios para la construcción de nuevas narrativas sobre el pasado y presente maya”<sup>9</sup>.

Primeramente, realicé la transcripción manual de la entrevista tratando de respetar y captar sin perder detalles la forma de hablar de la entrevistada<sup>10</sup>. Posteriormente, procedí al análisis de la entrevista enfocándome en aquello que diferenciaba el caso de Tranquilina Méndez de lo descrito por las etnografías clásicas. Así mismo, decidí centrarme en el cambio que se produjo en las últimas décadas del siglo XX con la expansión de los servicios médicos estatales a las zonas rurales. Busqué reflejar la variabilidad y fluidez que existe actualmente en el ejercicio de la partería tradicional. Finalmente, quise incidir en el aspecto del cuidado, pues es una de las cuestiones estructurales de la partería maya y un aspecto importante a tener en cuenta en los estudios de género.

Aplicación de la perspectiva de género: adoptar una perspectiva de género implica llevar a cabo un tratamiento crítico de la información centrado en cómo se construyen culturalmente los roles de género y cómo afecta a los distintos sujetos de estudio, hombres y mujeres. No se trata solamente de visibilizar a la mujer en la historia, sino de problematizar las relaciones de género. Así mismo, se evita asumir y proyectar categorías actuales a otros momentos y contextos. Finalmente, cabe

---

<sup>9</sup> Proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PID2022-139889NB-I00) dirigido por Cristina Vidal Lorenzo y M<sup>a</sup> Luisa Vázquez de Ágredos y del que es miembro del equipo investigador la tutora de este TFM, Patricia Horcajada Campos.

<sup>10</sup> En el anexo se incluyen los extractos más relevantes de la misma

mencionar que la perspectiva de género no solo se aplica a la manera en la que se analiza la información, sino también en cómo se expone esta.

#### **1.4. Objetivos**

Se han definido dos objetivos generales en torno a los cuales gira el TFM: por un lado, observar la evolución de la figura de la partera maya desde época prehispánica hasta la actualidad y, por otro, analizar cómo se han ido construyendo las relaciones de género a través de estos sujetos. De esos dos objetivos principales se desprenden una pluralidad de objetivos más específicos que facilitarán alcanzar dichos propósitos. A continuación, estos serán nombrados y explicados brevemente.

En primer lugar, se recopilará y analizará la literatura producida respecto a la figura de las parteras mayas en los distintos periodos con el fin de mostrar los sesgos existentes cuantitativa y cualitativamente. Entre estos sesgos cabe mencionar la visión patriarcal hegemónica, cuyo análisis desde una perspectiva de género ayudará a comprender cómo se han ido gestando las relaciones de género y cómo se han proyectado estas categorías actuales al pasado.

De manera simultánea, para la época prehispánica se llevarán a cabo análisis comparativos con otras culturas mesoamericanas, especialmente la cultura mexicana. La razón de ello es suplir, sin realizar una extrapolación directa, la escasez de datos acerca de las parteras mayas prehispánicas.

El tercer objetivo, también ligado a la época prehispánica, será la consulta en la base de datos de FAMSI<sup>11</sup> en busca de objetos arqueológicos mayas que aporten información sobre la partería.

Un cuarto propósito consistirá en la búsqueda y análisis de documentación legal y otros textos oficiales que conciernan la labor de la partería y de las personas que la

---

<sup>11</sup> <http://www.famsi.org/spanish/index.html>

ejercen emitidos por las distintas instituciones tanto internacionales como de los países que albergan población maya.

Para concluir con los objetivos específicos, se aplicarán y discutirán dos modelos propios de la arqueología de género, la arqueología de la identidad y las actividades de mantenimiento, para analizar las relaciones de género a través de la figura de la partera. Se propone así la eficacia de utilizar la arqueología de género como marco teórico idóneo para contextos no necesariamente arqueológicos en los que se tome el género como categoría de análisis.

Finalmente, me gustaría incluir también otro objetivo relacionado con mis principios éticos. Considero que la producción científica solo es legítima si revierte de alguna manera en la sociedad. Por ello, otro objetivo del TFM es difundirlo entre las distintas asociaciones de parteras mayas con el propósito de que se adueñen de él y lo puedan utilizar, en caso de serles de utilidad, para reivindicar su identidad cultural y profesional.

## Capítulo 2. LAS PARTERAS MAYAS EN ÉPOCA PREHISPÁNICA

Las evidencias iconográficas junto a otras fuentes como los escritos de los cronistas en época de la conquista y los datos etnográficos permiten acercarse al papel que jugaron las parteras en la sociedad maya prehispánica. Como se ha señalado anteriormente, estas mujeres no se limitaron únicamente a atender partos, sino que fueron también terapeutas y especialistas religiosas. Es más, como sostienen Rodríguez y González, la labor de dar acompañamiento ante la vida forma parte del núcleo duro mesoamericano (Rodríguez y González, 2021, p. 59), definido como “la parte de la red colectiva de actos mentales que cambia con extraordinaria lentitud” (López, 2015, p. 35).

### 2.1. Iconografía

#### 2.1.1. Vaso del nacimiento

A diferencia de otras culturas mesoamericanas como la mexicana, mixteca o las del Occidente de México, apenas contamos con fuentes que se refieran a las parteras mayas. Tan solo se ha hallado una representación de una escena de parto—Vaso del Nacimiento (K5113) (**figura 1**)<sup>12</sup>— procedente de Tierras Bajas y con un estilo propio del Clásico Tardío (Taube, 1994, p. 653). El Vaso del Nacimiento es una cerámica policromada con un formato de cara plana similar al de los códices. En sus cuatro lados se observan escenas de tipo mítico y ritual que aluden al nacimiento, al igual que los glifos que las acompañan. Si comparamos el contenido iconográfico de esta cerámica maya con escenas de parto de otras culturas mesoamericanas que aparecen tanto en códices—Borbónico (1993: lám. 13), Laud (1964: 394-395 xxxix [xxxii], lám. 39), Vaticano B 3773 (1993: lám. 41 y lám. 74), Borgia (1993: lám. 74), Nuttall (1974: lám. 16 y 27), etc. (citados en López, 2020, p. 39)—como en figurillas—diosa *Tlazolteotl* pariendo en cuclillas (Arqueología

---

<sup>12</sup> Para la consulta de figuras y tablas acudir al anexo.

Mexicana, 2003, p. 70 citado en López y Echeverría, 2011, p. 169)—, esta no tiene un carácter tan explícito que permita reconocer dicha acción a simple vista.

En el primer lado aparece una diosa joven dando a luz agarrada a unas cuerdas con forma de serpiente al mismo tiempo que la abraza por atrás una anciana (**figura 2**). La anciana es la representación de la diosa O, también denominada *Chak Chel*, diosa de los partos, del tejido, de la medicina, de la pintura, de la luna, de las aguas, de la tierra, del arco iris, de la fertilidad, etc. Las deidades, o mejor dicho espíritus, mesoamericanos se caracterizan por su inestabilidad y capacidad de transformación y, por ende, tienen múltiples facetas o advocaciones. Así, *Chak Chel* es en su versión joven *Ix Chel* (diosa I), de quien Landa dice que se trata de “la diosa de hacer las criaturas” (Landa, 2017 [1566], p. 193). En la cosmovisión maya la serpiente se relaciona con la fertilidad, la luna, lo femenino, la regeneración, etc., por lo que se asocia a esta diosa. También es el animal que conecta el mundo virtual (el “otro lado”) con el mundo “real” (“este lado”), por el que fluyen los antepasados y por el que viene la vida. Según autores como Taube (1994, p. 659) y Vail (2019, p. 693), las cuerdas y las serpientes se asocian también al cordón umbilical y, por tanto, a esa conexión entre mundos. Por ello, no sorprende que la serpiente esté presente en la iconografía asociada al parto, en este caso, en las cuerdas que agarra la parturienta para facilitar la salida del bebé, como sigue sucediendo entre algunas comunidades mayas actuales (Güémez, 2000, p. 327) En la misma escena aparecen otras dos representaciones de *Chak Chel*; una de ellas apenas conservada y la otra sosteniendo un bol cuyo contenido desconocemos; quizá brebajes para facilitar el parto.

En la segunda cara se aprecia una escena en la que se alude a dos ritos: el baño del recién nacido y la recepción del *way* del dios N (dios anciano *Pauhtun*) (Taube, 1994, p. 674) (**figura 3**). Las acciones desempeñadas en esta escena son llevadas a cabo de nuevo por tres representaciones de la diosa O. Dos de ellas aparecen sentadas portando un bol, probablemente relleno con agua. Esto representaría el primer baño del recién nacido documentado por Landa: “nacidos los niños los bañaban luego y cuando ya les habían quitado del tormento de allanarles las frentes

y cabezas, iban con ellos a los sacerdotes para que les viese el hado” (Landa, 2017 [1566], p. 193). La tercera representación de *Chak Chel* está cogiendo a una figura antropomorfa que sale de las fauces de una serpiente. No obstante, el recién nacido que emerge tiene cara de anciano, tratándose según Taube de *Pauahtun*, una instancia sagrada protectora similar al *Mam* de Tierras Altas. Se trata de una ceremonia de nacimiento asociada al destino del recién nacido en el que adquiere su co-esencia—*way*—del dios anciano (Taube, 1994, 663-664). Como se ha mencionado, Landa dice que eran sacerdotes quienes leían el destino del recién nacido (Landa, 2017 [1566], p. 193). Sin embargo, si se atiende a la representación del Vaso del Nacimiento y a algunos datos etnográficos (Nájera, 2000, p. 176; Paul y Paul, 1975, p. 708) son las propias parteras, mujeres, quienes se encargan de esta función adivinatoria.

El tercer lado de la vasija muestra de nuevo tres representaciones de la diosa O, de las cuales dos de ellas, una muy mal conservada, están de frente a una serpiente-jaguar, animal asociado a lo nocturno (**figura 4**). La tercera diosa está sentada en el suelo sujetando un cuenco. Los elementos que aparecen en la escena como la serpiente-jaguar o la calavera hacen pensar a Taube que se trata de un ritual asociado con la noche y el agua (Taube, 1994, p. 674).

Finalmente, el cuarto lado está dividido en dos escenas (**figura 5**). En la de arriba aparece una mujer, probablemente la ahora puérpera, mirando a *Pauahtun*, que tiene un cuenco con dos cuchillos de sacrificio, uno de obsidiana y otro de pedernal. En la escena de abajo aparecen otras tres advocaciones de *Pauahtun* alrededor de un incensario con forma de ceiba en el que están quemando un corazón. Para Taube se trata de un sacrificio de sustitución (*k'ex*) propiciatorio para el nacimiento, una escena similar a la que aparece en el *Popol Vuh* cuando *Xquic*, embarazada de los Héroes Gemelos, sustituye su corazón por uno hecho de copal, quemándolo y engañando a los dioses del Inframundo (Taube, 1994, p. 669). En estos rituales opera la lógica de la reciprocidad: hay que darles algo a los dioses del inframundo a cambio del recién nacido que se les ha arrebatado. Como afirma Chinchilla, esta

idea explicaría la práctica de enterrar la placenta en el *temazcal* (Chinchilla, 2018, p. 44).

### 2.1.2. Códice Madrid

En el código se observan algunas escenas que aluden a la maternidad, como mujeres en cinta, pero no aparece ninguna referencia explícita al parto. Sin embargo, algunas imágenes de mujeres y diosas pueden ser interpretadas como parteras. Así, Vail identifica como parteras a diosas asociadas a la miel, pues esta se usa para tratar a las parturientas (Vail, 2019, p. 705).

En otra escena se ve a unas mujeres ancianas bañando a unos personajes infantiles (**figura 6**). Según Vail, estaría haciendo referencia al “renacimiento” o “bautismo” descrito por Landa (Vail, 2019, p. 708): “a las niñas poníanles como madrina a una mujer anciana y a los niños a un hombre que los tuviese a su cargo” (Landa, 2017 [1566], p. 170). ¿Es posible que la “madrina” fuera la propia partera? En la descripción de Landa (2017 [1566], p. 168), el ritual es llevado a cabo por un “sacerdote”, por lo que quizá en este caso no fuera la partera, sino un especialista masculino quien introdujera al niño o a la niña como miembro de la comunidad y le diera el nombre definitivo.

En el *Códice Madrid* aparece asociado a *Chak Chel* el componente *y-al (en)*, al igual que en el *Códice Dresde*, en este último caso con una diosa joven que está tejiendo. Para Vail, *y-al (en)* alude en ambos casos al nacimiento, aunque también podría ser que con este componente, funcionando aquí como un acortamiento de *x alansah*, se estuviera nombrando como parteras a estas figuras (Vail, 2019, p. 711). Según el diccionario de Motul, que data del último cuarto del siglo XVI, *alansah* significa partear, acción de parir, mientras que *(ah) alansah* e *ix alansah* se refieren a la partera o comadre que ayuda a parir. En yucateco moderno *(ah) alsansah* se usa también para designar a los hombres parteros (Barrera, 1980, p. 11).

### 2.1.3. Figurillas

Como se ha mencionado, hasta ahora son muy escasas las representaciones de parteras en el mundo maya. No obstante, si bien considero que las actividades de mantenimiento tienden a ocultarse en los discursos patriarcales y elitistas, creo que la ausencia de estas figuras en la iconografía se debe también en parte a la falta de criterios iconográficos suficientes que permitan identificarlas.

Algunas figurillas de mujeres portando infantes como aquellas de Jaina—72 (García y Llerena, 1970, lam. 72), K6763 (**figura 7**), K5778 (**figura 8**)— u otras como la figurilla 32 del catálogo de Schele (1997, lam. 32) y aquellas encontradas en La Blanca (**figura 9**) y en otras zonas del Petén (**figura 10**), podrían estar representando parteras. Horcajada-Campos sostiene que algunas de estas figurillas podrían estar mostrando el *hetzmek*<sup>13</sup>, ritual que se llevaba a cabo pocos días después del nacimiento del bebé y que es mencionado por Landa como “bautismo” (Horcajada-Campos, 2015, p. 373). Durante esta ceremonia se depositan en una mesa alimentos y objetos en función del género del bebé. A las niñas se le asignan instrumentos relacionados con la cocina y el tejido, mientras que en el caso de los niños son objetos ligados al cultivo y a la cacería (Fernández, 2013, pp. 206–207).

En las figurillas se representan tanto mujeres jóvenes como ancianas, aunque siempre se tiende a asociar a las parteras con mujeres de edad avanzada. Lo cierto es que no siempre fueron ancianas las parteras, pues, al igual que hoy en día,

mientras que en unos grupos son aquellas que han alcanzado una edad avanzada -y quizá ya no tienen niños a su cargo-; en otros, son las que han nacido con un don, lo han heredado o aprendido de sus antecesoras, o bien, lo han adquirido después de una enfermedad o evento similar (García, 2016, p. 500).

---

<sup>13</sup> Actualmente existe un debate acerca de si su origen se remonta o no a la época prehispánica.

Hasta ahora es imposible discernir si estas figuras están representando a madres y ancianas cuidando de sus hijos y nietos o si son en realidad parteras.

Además de las figuras madre/abuela-infante, se observan otras que representan mujeres, jóvenes y ancianas, que alimentan o tienen a su regazo a animales (**figura 11**). En algunas culturas las mujeres lactantes dan el pecho a determinados animales bajo la creencia de que reducen la posibilidad de quedarse embarazadas a corto plazo. Otra explicación es que ciertos animales como el ciervo son considerados sagrados, provenientes del “otro lado”, por lo tanto, se estaría dando una analogía entre el nacimiento y cuidado de un ser humano y el de un ser sobrenatural, pudiendo llegar a ser la madre o incluso la partera. También aparecen figuras de seres sobrenaturales con sus criaturas en su regazo como la K6727 (**figura 12**). Una interpretación plausible es que se trate de una entidad sobrenatural encargada del cuidado de los individuos infantiles, como una especie de dueño/a de la partería.

## **2.2. Cronistas** <sup>14</sup>

### 2.2.1. Diego de Landa

El único cronista que menciona las parteras mayas es Diego de Landa en su obra *Relación de las cosas de Yucatán* (Landa, 2017 [1566]). Sin embargo, tan solo se trata de una breve alusión a estas: “para sus partos acudían a hechiceras, las cuales les hacían creer sus mentiras y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio llamado Ixchel, que decía era la diosa de nacer las criaturas” (Landa, 2017 [1566], p. 193). El hecho de que las denomine “hechiceras” y las acuse de mentirosas se

---

<sup>14</sup> A pesar de que los documentos escritos por los cronistas pertenecen cronológicamente a la época colonial, considero conveniente insertarlos dentro de la época prehispánica, puesto que hacen referencia a la situación de la población maya de Yucatán al inicio de la conquista en un momento en el que la influencia colonial aún no se había dejado notar tan considerablemente.

debe probablemente a la utilización por parte de estas mujeres de determinadas sustancias, así como de elementos mágico-religiosos que las asociaría al mundo de la superstición; un mundo contrario a la moral cristiana y perseguido en la Europa del momento. El descrédito de la labor de las parteras (mentirosas) ya está presente en el siglo XVI y será un discurso repetido continuamente por la biomedicina llegando hasta nuestros días.

Landa menciona la utilización de un ídolo de *Ix Chel* para propiciar el parto. Este mismo ídolo parece ser utilizado en la fiesta de *Ibcil Ixchel*, celebración dedicada a la diosa en su advocación como médica durante el mes *Zip*. La partería era una rama de la medicina en el mundo maya, por lo que probablemente las parteras participaran en este evento. Así, Landa describe lo siguiente: “se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban al demonio; hecho lo cual, sacaban envoltorios de su medicina en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa” (Landa, 2017 [1566], p. 236). De acuerdo con Vázquez de Ágredos, entre los hechiceros estarían las parteras, pues precisamente eran calificadas como hechiceras en tiempos de la colonia (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 140).

Por otro lado, y, como se ha comentado en el apartado anterior, Landa habla de una ceremonia de bautizo (Landa, 2017 [1566], pp. 168-173). No obstante, este parece ser llevado a cabo por un especialista religioso varón. En el caso mexicana, la partera otorgaba un nombre provisional al recién nacido, pero no era hasta más tarde cuando un especialista religioso masculino (*tonalpouhqui*) le daba el nombre definitivo (Rodríguez-Shadow, 2000, p. 104). Cabe la posibilidad que en el mundo maya fuera similar y que Landa se estuviera refiriendo tan solo a esta segunda ceremonia.

Finalmente, Landa hace referencia a una práctica extendida entre las poblaciones mesoamericanas que es aquella de la modificación corporal a través de deformaciones craneales, perforaciones, implantes, etc.: “[que las indias] tenían por costumbre aserrarse los dientes dejándolos como dientes de sierra y esto tenían

por galantería y hacían este oficio unas viejas limándolos con ciertas piedras y agua” (Landa, 2017 [1566], p. 189). Autores como Bautista afirman que, de acuerdo con los cronistas, prácticas como la deformación craneana eran llevadas a cabo o por las parteras o por las madres (Bautista, 2001, p. 9). Por ello, es probable que cuando Landa habla de “viejas” incluya dentro de este grupo a las parteras como aquellas encargadas de la modificación del cuerpo del infante.

### 2.2.2. Bernardino de Sahagún

A diferencia de Landa, Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de Nueva España* (Sahagún, 1988 [s.XVI]) describe extensamente la labor de las parteras mexicas, lo que nos permite, sin realizar extrapolaciones directas, tener un panorama más completo de lo que pudieron ser las parteras mayas.

Sahagún narra cómo la familia se reunía al séptimo u octavo mes del embarazo y asignaba a una partera para la gestante (Sahagún, 1988 [s.XVI], pp. 401–402). En el caso maya, si se atiende al registro etnográfico, parece que las parteras aparecían mucho antes en la vida de estas mujeres (Paul y Paul, 1975, p. 713; Prado, 2012, p. 85; Yat-Coy, Juárez y Aníbal, 2012, p. 15). Retomando a Sahagún, este cuenta cómo la partera daba a la parturienta y a su familia una serie de consejos a seguir durante todo el proceso de gestación, como bien mostró Sullivan (1966, pp. 79–83) en su análisis del libro VI. Aunque estas recomendaciones eran muy variadas, generalmente estaban vinculadas con las ideas mesoamericanas de frío-calor que aún perviven. En el caso de las mujeres, a lo largo de la vida “su cuerpo transita por estados liminares cuyo eje es la maternidad” (López y Echeverría, 2011, p. 164). Existe la creencia de que durante el embarazo la mujer acumula gran cantidad de sangre, lo que se traduce en un exceso de calor que altera negativamente a otros seres (López y Echeverría, 2011, p. 170). Este estado de “desequilibrio energético” de la mujer debía ser gestionado correctamente para que no afectara de forma negativa a la propia parturienta, al bebé, ni a los que la rodeaban. Era entonces la partera, una mujer con una condición particular, la encargada de establecer las pautas necesarias para lidiar correctamente con este

estado que fue tratado como una enfermedad. Los datos etnográficos señalan que esta idea de la liminalidad de la mujer a lo largo de sus ciclos reproductivos se da también entre las mayas (Nájera, 2000), por lo que no parece desafortunado pensar que aquello que menciona Sahagún para las mujeres mexicas pudo haber sido similar en el caso de las mayas.

Sahagún describe cómo durante los últimos meses de embarazo la mujer era introducida en baños de vapor—*temazcal* (pl. *temazcalli*)— “Metedla en el baño, que es la floresta de nuestro señor, que le llamamos *temazcalli*, a donde está y donde cura y ayuda la abuela, que es diosa del temazcalli, llamada Yoalticit” (Sahagún, 1988 [s.XVI], p. 405). Estos baños son denominados *pib* en el maya yucateco colonial. En inscripciones del Clásico aparece el término *pibnah* asociado a estas estructuras (Knowlton y Dzidz, 2019, p. 723).

El uso del *temazcal* no se restringía a los últimos meses de embarazo, sino que estaba presente en todo momento. Así, cuando la mujer iba a parir era introducida de nuevo en esta estructura. Una vez dado a luz y durante las semanas sucesivas, la mujer seguía acudiendo con la partera al *temazcal*, esta vez para recuperar el calor que la púérpera había perdido durante el parto<sup>15</sup>. En algunas comunidades de los Altos de Guatemala la placenta es enterrada en el *temazcal* (Vail, 2019, p. 700). Al menos durante la época colonial, gran parte de los rituales asociados al nacimiento tenían lugar en estos baños de vapor. Para Alcina, el *temazcal* es simbólicamente la vagina y el útero de la tierra, lugar de procreación y de nacimiento (Alcina, 1991, pp. 59–60). Existe cierta similitud entre la estructura de estos baños y la idea de la montaña y de la cueva como lugares de creación, de nacimiento, de tránsito entre mundos. Según Peretti, el agua y el fuego del *temazcal* simbolizan el tránsito del recién nacido del mundo de los muertos al de los vivos (Peretti, 2015, p. 11). Esta “terapia” del baño de vapor fue criticada por algunos médicos del siglo XVI

---

<sup>15</sup> Según Peretti, en época prehispánica no existía la creencia de que el *temazcal* calentaba a la púérpera (Peretti, 2015, p. 10).

como Francisco Hernández<sup>16</sup> (citado en Peretti, 2015, p. 13), llegando incluso a prohibirse. Sin embargo, en 1689, gracias al informe de los doctores Ambrosio de Lima y Escalada y José Oliver, hubo un cambio y se rehabilitó el *temazcal*, asignándole fines terapéuticos y de higiene (Peretti, 2015, p. 13). Se conoce que durante el periodo colonial el *temazcal* siguió siendo ampliamente utilizado para las prácticas y rituales ligados a la partería.

Otra de las “terapias” muy relacionada con el *temazcal* y que se practicaba (y practica) tanto durante el embarazo como durante el puerperio es aquella de las sobadas. Sahagún describe lo siguiente:

Oído esto, la partera luego ella misma comienza a encender fuego para calentar el baño, y luego metía en el bano [sic] a la moza preñada y la palpaba con las manos el vientre para enderezar la criatura si por ventura estaba mal puesta (Sahagún, 1988 [s.XVI]), p. 405).

La sobada “no es un masaje cualquiera, sino una manipulación específica del cuerpo que remite a una particular concepción del organismo y de la salud, que forma parte del sistema médico local y del sistema ideológico más amplio” (Quattrocchi, 2006, pp. 143–144). Las sobadas se realizan antes y después del parto. Las sobadas prenatales están destinadas a preparar a la mujer para el parto, reducir el dolor, averiguar la fecha del parto y comprobar que el feto esté en la posición correcta y, en caso de no estarlo, relocalarlo. Aquellas otras que se realizan unos días después de que la mujer haya parido sirven para reajustar el *cirro* o los órganos que se han desencajado después del nacimiento (Güémez, 2016, p. 5).

En el capítulo 28 del libro VI, Sahagún describe cómo es el momento del parto de una mujer mexicana; descripciones bastante similares a aquellas que ofrece la etnografía para la cultura maya. La partera, una vez que se acerca la fecha del parto, se desplazaba a la casa de la parturienta. Cuando llegaban los dolores del parto,

---

<sup>16</sup> Médico español que dirigió una expedición científica a América ordenada por el rey Felipe II.

preparaba comida para la mujer, la bañaba y luego le daba raíz de *cihuapahtli* para dilatar el útero. Si esto no funcionaba, le daba una infusión de cola de *tlacuatzin* y si pasaba un día y una noche y aun así no paría, la metía en el baño y la sobaba para recolocar al bebé (Sahagún, 1988 [s.XVI]), pp. 408–409). Aunque la partera adquiriría la mayoría de los productos en los mercados, probablemente también cultivara algunos de ellos en los huertos cercanos a su casa (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 140). En el caso de que estos remedios siguieran sin funcionar y la mujer no diera a luz, la partera se encerraba con la parturienta, rezaba y, si observaba que el bebé había fallecido, con una navaja de piedra lo descuartizaba y lo sacaba para salvar a la mujer (Sahagún, 1988 [s. XVI], pp. 408–409).

En cuanto a la postura del parto, si bien es cierto que Sahagún no es muy explícito, contamos con varias fuentes iconográficas y etnográficas tanto mayas como mexicas<sup>17</sup>, que nos indican que la posición más habitual era aquella de cuclillas abriendo los genitales. Sin embargo, para la placenta se adoptaba otra posición: presionar el torso contra la pierna de tal manera que se oprimiera el abdomen y el útero. La antropología física ratifica dicha posición como se observa en el entierro 5 del islote 20 de Chignahuapan en el que se halló una mujer muerta en el parto en posición decúbito dorsal semiflexionado, tal y como describe Sahagún (Sugiura et al., 2003, p. 52). Una vez expulsada la placenta, se cortaba el cordón umbilical (López, 2020, p. 39). Según Redfield y Villa-Rojas (1934, p. 182), las parteras mayas utilizaban una caña (*halal*) para cortar el cordón umbilical (citados en Knowlton y Dzidz, 2019, p. 729). No se debe pensar en una postura protocolaria como sucede con la posición tumbada en el sistema biomédico, sino que esta probablemente variaría también en función de la comodidad de la parturienta. En el Vaso del Nacimiento, tal y como se indicó, la postura es de pie y agarrada a unas cuerdas, postura que también se realiza entre algunas mayas contemporáneas (Güémez, 2000, p.327).

---

<sup>17</sup> Ver algunos ejemplos en López (2020, pp. 39-40).

Si se atiende a las descripciones de Sahagún, parece que la partera estaba acompañada por los familiares (o al menos el marido) durante el parto. Los registros etnográficos muestran variabilidad en cuanto a esta cuestión para el caso maya (Güémez, 2000, p. 329; Nájera, 2000, p. 145; Vail, 2019, p. 695); en algunas ocasiones el marido está presente, mientras que en otras no lo está. Alcántara señala que el embarazo no era una cuestión que solo concerniera a la embarazada, sino que era un proceso social, pues de él dependía la continuidad de un linaje (Alcántara, 2000, p. 40). El parto en sí mismo es una cuestión relacional en la que se entrelazan vínculos sociales en distintos niveles. Rodríguez y González a la hora de analizar una escena de parto del Occidente de México (600 a.C.-100 d.C.) integrada por figurillas mayoritariamente femeninas y posiblemente algunas masculinas, proponen que en las sociedades preclasistas del Occidente donde no son tan marcadas las diferenciaciones sociales, existieron lazos comunitarios que permitieron el acompañamiento colectivo durante el parto (Rodríguez y González, 2021, p. 41). Atendiendo a estos datos, es posible que el parto en el mundo maya, a pesar de ser una sociedad estatal, fuera una cuestión comunitaria en la que estarían presentes distintos sujetos vinculados con la parturienta.

Finalmente, en el capítulo 29 del Libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, Sahagún explica qué pasaba cuando las mujeres morían en el parto y la condición de “diosas-espíritus” que adquirían. A estas se las conocía bajo el nombre de *mocihuaquetzqueh*; mujeres valientes. A la parturienta fallecida se la lavaba y se la vestía. Posteriormente, el marido la llevaba a cuevas para enterrarla en el patio del *cu*<sup>18</sup>. Entre la comitiva iban parteras y ancianas que llevaban rodela y espadas y gritaban como los soldados para defender el cuerpo de la parturienta de los soldados jóvenes (*telpupuchtin*), quienes ansiaban el dedo del medio de la mano izquierda y su cabello, creyendo que les ayudaría en la batalla. También se temía que el cuerpo pudiese ser robado por hechiceros (*temacpalitotique*), quienes buscaban cortarle el brazo izquierdo con la mano para hacer encantamientos. La

---

<sup>18</sup> Adoratorio.

mujer fallecida en el parto no iba al inframundo, sino a la casa del Sol, donde también se hallaban los soldados muertos en batalla. Por un lado, los soldados habitaban la parte oriental y acompañaban al sol hasta el puesto del medio día. Por el otro, las mujeres habitaban en la parte occidental y, del mismo modo que los guerreros, vestidas de guerra, acompañaban al sol en su camino al ocaso (Sahagún, 1988 [s.XVI], pp. 409–411).

En el mundo mexicana se da una clara analogía entre el guerrero y la mujer que pare. El momento del alumbramiento era denominado como *miquizpan* o “la hora de la muerte” (Johansson, 2006, p. 195). El parto era entendido “como una batalla con la muerte, de la cual el trofeo o cautivo era el recién nacido” (Vargas y Matos, 1973, pp. 302–303). Esta idea está presente en muchas sociedades americanas y recuerda a la idea del “feto agresivo” de Platt (2001) del mundo andino. El feto como un “Otro”, como un enemigo que ha de enfrentarse a la madre, probablemente esté relacionado con la inmanencia del enemigo que planteó Viveiros de Castro (2003); una ontología distinta a la occidental que se basa en la incorporación del “Otro” para la construcción del “Yo” y que, como señala Pitarch (2020), también está presente en el mundo maya bajo el operador cosmológico del pliegue.

El parto es un escenario de lucha en el que la mujer es una guerrera. La partera en este momento también utiliza un lenguaje bélico. Además de tener una función ritual, este tipo de lenguaje pudo tener un sentido “terapéutico”, pues en ocasiones a través del grito la mujer libera tensiones en el parto. En una sociedad en la que vida y muerte son dos caras de una misma moneda, los roles de género permean este binomio. Curiosamente y, como sucede en otros grupos étnicos como en los Dats’in de la frontera entre Sudán y Etiopía, en el plano espiritual se da una inversión entre los roles de género (Hernando, González-Ruibal y Derara-Megenassa, 2019, p. 515). La partera, ejerciendo como especialista religiosa en ese momento de liminalidad del cuerpo de la mujer, es quien tiene el poder en el “otro lado”. Ese poder es materializado con elementos masculinos, es decir, una estética guerrera.

Desconocemos si entre las poblaciones mayas existió también el “culto” a las mujeres muertas en el parto o si en su imaginario tuvo gran importancia la esfera bélica como entre los mexicas. Por una parte, como sostiene López, a diferencia de la creencia mexicana de que las diosas habitan en el oeste, donde se oculta el sol, para la cultura maya estas residen en el este (López, 2012, p. 193). Por otra, ni las etnografías ni los cronistas recogen un lenguaje bélico en el parto. Es probable que el parto entre las mayas estuviera menos ligado a esta ritualidad “masculinizada” e individualista y más a lo que proponen Rodríguez y González para el caso del Occidente: un acto colectivo relacionado con cantos y danzas (Rodríguez y González, 2021, p. 58).

### **2.3. El estatus particular de las parteras**

La escasez de fuentes y los múltiples sesgos existentes (patriarcal, elitista, arqueológico...) ocultan la figura de las parteras en el pasado maya prehispánico. Sin embargo, a través de estudios interdisciplinarios, comparativos y de género se puede deducir la relevancia que tuvieron estas mujeres.

Las distintas fuentes dejan patente que, aunque pudieron existir parteros, la partería fue un ámbito culturalmente vinculado con los roles de género femeninos, al igual que lo fue también el tejido. En la cosmovisión maya el tejido y el parto están estrechamente vinculados como se observa en la religión, en las representaciones iconográficas, en la epigrafía y en los datos etnográficos. Son dos las razones que explican esta relación tejido-parto tan ampliamente documentada: a) el tejido actúa como un operador cosmológico a través de la figura del pliegue (Pitarch, 2020, p. 201), por lo que no es de extrañar que la creación (humana y sobrenatural) se entienda en estos términos; b) en todas las sociedades preindustriales son las dos actividades que más definen el rol de género femenino por su condición de actividad de mantenimiento.

Todas las evidencias señalan que la partería es un marcador de género. En una sociedad jerárquica y con desigualdades de género la mujer estuvo subordinada al

hombre. Bajo este orden de saber-poder-verdad la mujer fue ligada, como si de un evento puramente biológico se tratara, a esta actividad. Por tanto, la partera, en tanto que mujer, estaría en una condición de subalternidad. Pero ¿es la partería también un marcador de edad? Generalmente parece que fueron mujeres que ya no estaban en edad fértil las que desempeñaron mayoritariamente esta labor, aunque no siempre era una condición *sine qua non*. En la antigua sociedad maya la edad se asociaba al calor y a la sabiduría, considerándose socialmente valorada. Por ello, las ancianas tenían una condición especial que las diferenciaba del resto de mujeres y las permitía acceder a la esfera ritual prohibida para aquellas otras. Landa da muestra de ello: “ni tampoco las dejaban llegar [a las indias] a los templos a los sacrificios, salvo en cierta fiesta a la que admitían a ciertas viejas para la celebración” (Landa, 2017 [1566], p. 193). Como sostiene Rodríguez-Shadow,

Poseían cierto grado de libertad, bien porque ya hubiera trascendido su periodo fértil y no estaban sujetas a un control tan intenso como las jóvenes, bien porque fueran viudas y por lo tanto ya no estuvieran sometidas al dominio del marido, o porque ya no tuvieran hijos pequeños que cuidar y alimentar (Rodríguez-Shadow, 2000, p. 84).

La pregunta que surge es si ese estatus particular de la partera que la diferenciaba del resto de mujeres venía dado por la edad (teniendo en cuenta que no siempre tuvieron por qué ser ancianas) o por su rol como especialista religiosa. No obstante, el razonamiento también puede ser a la inversa: ¿Era especialista religiosa por la edad y, por tanto, socialmente valorada por ello?

De lo que estamos seguros es que la partera fue más que una figura que estaba presente en el momento del parto. Actuaba como consejera de las niñas desde la menarquia (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 145), las mujeres acudían a ella para quedarse embarazadas, para abortar<sup>19</sup>, durante todo el embarazo atendía a la

---

<sup>19</sup> Es difícil documentar esta práctica debido a su condenación moral por parte de la sociedad. No obstante, estudios como el de Blanco-Muñoz y Castañeda-Camey (1999) recogen algunos de los remedios practicados actualmente en comunidades indígenas de México para inducir el aborto.

mujer, la sobaba, la bañaba en el *temazcal*, le daba consejos, intervenía en el parto, ayudaba a la mujer durante todo el periodo del puerperio e incluso algunas investigadoras como Vázquez de Ágredos sostienen que es probable que en algunos casos prestara atención médica durante la primera infancia (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 145). Se establecía así un vínculo emocional entre la partera y la parturienta y su familia. La partera actuaba como mediadora social interviniendo activamente en la vida de la parturienta y a su vez en el entorno de esta.

Como se ha observado en las fuentes y mencionado en varias ocasiones, la partera no solo fue especialista obstétrica, sino también religiosa, puesto que oficiaba los ritos concernientes a las distintas fases o estados liminares del cuerpo de la mujer. Algunos de estos rituales, conocidos sobre todo gracias a los datos etnográficos, como *k'oben* y el ya mencionado *hetzmek*, asignan y perpetúan unos determinados roles de género que mantienen el orden patriarcal. El ritual del *k'oben* consiste en enterrar el cordón umbilical en un lugar o en otro en función del género dado. Así, si se trata de una niña, su cordón umbilical, en otras versiones la placenta (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 142), es enterrado en las cenizas del *k'oben* (fogón de tres piedras situado en el centro de la cocina) para que sea una buena cocinera y permanezca en el hogar, mientras que, si se trata de un niño, es enterrado en el monte para que no tenga miedo de alejarse de su pueblo (Fernández, 2013, p. 206). La partera gestiona así determinados espacios performativos de los géneros, reproduciendo los roles tradicionales, pero a su vez superándolos, situándose en una posición particular otorgada por su edad y oficio.

Con todo ello se puede afirmar que “la figura de la partera trasciende como un sujeto social e histórico que practicó lo que podemos llamar cuidado multidimensional, ya que contiene atención implícita de las dimensiones metafísica, espiritual, corporal, moral, humanista, siempre desde un sentido ritualista” (Badillo-Zúñiga y Alarcón-Hernández, 2020, p. 229). Todas estas facetas deben ser concebidas como parte de un todo y no parcelarlas, pues en la cosmovisión maya no existe la lógica occidental abstracta, sino que son espacios tejidos e interconectados en los que lo profano y lo sagrado actúan como un mismo.

### Capítulo 3. LAS PARTERAS MAYAS EN ÉPOCA COLONIAL

En términos generales el territorio maya estuvo inserto durante el periodo colonial dentro de un territorio político sumamente heterogéneo y complejo de delimitar denominado “Nueva España”<sup>20</sup>. Dentro de este, la región maya puede catalogarse como “periférica”. Ejemplo de ello es la ciudad de Tayasal, que no cayó en manos españolas hasta finales del siglo XVII.

#### **3.1. Ritual de los Bacabes. Una perspectiva indígena**

La única fuente indígena (escrita con el alfabeto latino) de época colonial<sup>21</sup> en la que aparecen menciones acerca de la labor de las parteras es *El Ritual de los Bacabes*, un documento del siglo XVIII que contiene una serie de cantos, conjuros y ritos curativos. El estudio realizado por Knowlton y Dzidz (2019) muestra cómo tres de estos cánticos se refieren a ritos perinatales: uno de ellos sobre la temperatura del baño de vapor usado para prácticas perinatales, el otro para complicaciones en el nacimiento y el tercero para el tratamiento de la placenta.

El primero y el tercero de ellos están relacionados con el uso del *temazcal*. Como se mencionó anteriormente, los baños de vapor siguieron funcionando en época colonial en las tierras mayas. El primer cántico incluye una descripción de cómo se arroja agua a una serie de rocas calientes ligadas a los puntos cardinales para calentar el baño de vapor y así purificar y calentar el cuerpo de la puérpera (Knowlton y Dzidz, 2019, p. 724). El tercero concierne al tratamiento de la placenta, denominada *ibin*; tela o red o las pares o parias en que nace envuelta la criatura

---

<sup>20</sup> Aunque algunos autores restringen el término Nueva España al Centro de México, aquí se entenderá en un sentido amplio abarcando también regiones periféricas como el área maya.

<sup>21</sup> La figura de la partera en la época colonial será abordada cronológicamente. No obstante, se dedica primeramente este espacio para analizar el *Ritual de los Bacabes*, pues, aunque es una fuente del siglo XVIII es la única escrita por indígenas, diferenciándose así del resto de apartados que mencionan fuentes españolas y criollas y se enfocan en otro tipo de cuestiones como su valoración social.

(Barrera, 1980, p. 261) (analogía con el tejido). La placenta era enterrada o quemada en el *k'oben*, como ya se comentó, o en el baño de vapor (Knowlton y Dzidz, 2019, p. 733). La quema de la placenta también está relacionada según Chinchilla con el mito mesoamericano de la muerte de la diosa anciana y el *temazcal* (Chinchilla, 2018, p. 44). Finalmente, el segundo de los tres cánticos tiene que ver con una complicación durante el parto que se produce por la obstrucción de la placenta. En él se nombran una serie de términos que se asocian tanto a la partería como a la actividad textil (Knowlton y Dzidz, 2019, pp. 728-733). Todos estos cánticos muestran una continuidad de las prácticas y ritos prehispánicos de las parteras mayas adentrada ya la época colonial.

### **3.2. Las parteras mayas hasta mediados del siglo XVIII**

Para los primeros siglos de la colonia, las fuentes que mencionan la partería son muy escasas, se refieren en casi su totalidad al Centro de México y a las parteras de orígenes españoles<sup>22</sup>. Algunas investigadoras como Staples y Palacios explican esta escasez de fuentes por la falta de valoración social que tuvieron las parteras españolas, pues se trataba de mujeres pertenecientes a las clases marginales a las que no se les daba importancia (Palacios, 1999, pp. 58–59; Staples, 2008, p. 185 y 198). Para Staples, el hecho de que estas mujeres aparezcan ocultas en las fuentes se debe también a la concepción que se tenía de su cuerpo. “Las actitudes hacia el cuerpo femenino y su papel reproductivo vagaban entre la ignorancia, el rechazo y el silencio” (Staples, 2008, p. 185). Esa “actitud” propia del cristianismo fue impuesta a las poblaciones indígenas. Si antes la maternidad aparecía en el arte prehispánico, ya no lo era así durante los siglos novohispanos, a excepción de

---

<sup>22</sup> Para realizar una investigación en profundidad y matizar esta cuestión de fuentes se debería hacer un estudio de archivo en el que se analizaran juicios inquisitoriales, testamentos, debates académicos, documentos de prensa, etc. Pues, estas parteras por su oficio, clase social, género y etnia son difíciles de hallar a simple vista en la documentación. No obstante, dada la limitación de lo que es un TFM, no se ha podido recurrir a fuentes primarias, por lo que se suplirá dicha información con estudios generales realizados sobre la partería en Nueva España.

temas religiosos como el embarazo de María y el nacimiento de Jesús (Staples, 2008, p. 186).

De este modo, se observa un fuerte contraste entre la valoración social de las parteras mesoamericanas prehispánicas y la concepción que se tenía por parte de los españoles, quienes a su llegada impusieron a estas poblaciones los valores propios de la individualidad (y, por consiguiente, del patriarcado) a través de un colonialismo “material” y “mental”. La figura de la partera indígena se vio alterada bajo un nuevo orden colonial que jerarquizó a la sociedad en función de su origen y étnico y racial, y las relegó política y socialmente (Ravelo, 2022, p. 16).

La partera indígena fue reconceptualizada en el imaginario de los colonizadores y se la condenó por idólatra, ya que actuaba en el límite con la legalidad puesto que sus saberes se transmitían oralmente y no estaban sujetos a un control de la autoridad (Ortiz, 2018, p. 32). Ya desde inicios del periodo colonial, al igual que sucedía en Europa, la partera fue objeto de críticas y denuncias por ligarse al mundo de la magia y la superstición. La contaminación de los fluidos femeninos, la relación con los seres sobrenaturales y el riesgo del parto hacían de esta actividad una esfera propia de las mujeres, especialmente de aquellas de clase baja, pues son ellas las que se relacionan con la naturaleza y con lo sagrado dentro del binomio mujer-naturaleza creado por el patriarcado occidental. Esta visión negativa de la partera no fue homogénea y se dio sobre todo a partir del siglo XVIII, aunque ya estaba presente desde el principio.

Las parteras no eran perseguidas por su oficio en sí, sino por el uso de productos prohibidos, por realizar prácticas condenadas por la Inquisición o por suministrar sustancias a las parturientas, ya que a partir de 1750 solo podían dárselas los médicos y boticarios (Ravelo, 2022, p. 72). A pesar de que se criticó y condenó su religión, los españoles se apropiaron de algunos de sus conocimientos. Así, quedaron registrados algunos de los remedios utilizados por estas mujeres en obras

como las de Martín de la Cruz<sup>23</sup>—*Libellus de Medicinallibus Indorum Herbis*—y Francisco Hernández—*Historia Natural de las Indias*— para el caso del Centro de México (citados en Ravelo, 2002, p. 78). En ambos documentos se muestran brebajes utilizados durante el parto y ya mencionados por Sahagún<sup>24</sup> como aquellos elaborados con *cihuapahtli* y cola de *tlacuatzin* (Ortiz, 2018, p. 60). Para el área maya aparece una obra de medicina titulada *Libro del judío*, que también recoge distintos remedios, incluidos aquellos utilizados en el parto. No obstante, existe debate acerca de su autor y cronología. Se trata de una recopilación de textos realizada por Ricardo Ossado, seudónimo de Juan Francisco Mayoli, médico romano que vivió en Valladolid, Yucatán, en el siglo XVIII (Chávez, 2013, p. 24). Algunos recetarios del siglo XVI han sido atribuidos erróneamente a su persona, sin embargo, es frecuente encontrar autoras como Vázquez de Ágredos (2007, p. 139) que al referirse a alguno de estos textos sí los cataloga como anónimos.

Con todo ello, se puede afirmar que las parteras indígenas, al menos hasta 1750, continuaron ejerciendo su actividad en sus comunidades al margen de la autoridad colonial. Especialmente en regiones periféricas como la maya no debieron de existir en estos primeros momentos cambios sustanciales. Al desinterés por controlar una actividad propia de las mujeres y del ámbito privado se le sumó el hecho de que, al menos para el caso mexicana y probablemente también para las mayas, no hubo ningún especialista que sustituyera a las parteras (López, 2017a, p. 106) y que la medicina indígena fue aceptada y asimilada por los españoles funcionando cotidianamente dentro del contexto colonial (Quezada, 1977, p. 307).

Como bien expresa Ravelo, se ha tendido a utilizar las fuentes de los siglos XVII y especialmente del XVIII para ejemplificar todo el periodo novohispano (Ravelo, 2022, p. 241). Para superar esa visión homogeneizante se necesita un mayor trabajo de archivo para este primer periodo de la colonia, contextualizar los resultados teniendo en cuenta las diferencias regionales existentes y dejar claro si

---

<sup>23</sup> Martín de la Cruz fue un médico indígena de una familia de la élite de Tlatelolco.

<sup>24</sup> Consular la página 32 de este TFM.

se trata de una mujer indígena, mestiza, mulata o española y en que ámbito está actuando. Es importante establecer una diferenciación cronológica y más en una sociedad tan mutante como la novohispana. Únicamente de este modo se podrá complejizar la figura de la partera y observar cómo se vio atravesada por un orden colonial y más patriarcalizado al cual tuvo que hacer frente.

### **3.3. Las parteras mayas desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX**

A partir del siglo XVIII se produjeron cambios notables que afectaron a la partería y a las mujeres que la ejercían. La labor de las parteras fue controlada por los hombres, quienes se apropiaron de sus saberes y las desplazaron de este campo, conformándose la partería como un espacio en el que la mujer estaba subordinada ante la ciencia médica patriarcal (Luna-Blanco, 2018, p. 186).

Durante los primeros siglos de la colonia, el cabildo se ocupaba de controlar el oficio de la partería, aunque como se explicó, ese control nunca se llevó a cabo de manera sistemática e iba dirigido más bien a las parteras españolas. La situación cambió cuando en 1750 Fernando VI estableció que el Tribunal del Protomedicato regulase la partería mediante la realización de exámenes titulados y el establecimiento de una serie de normas (Dávalos, 1996, p. 200; Ortiz, 2018, p. 153 y 172; Palacios, 2016, p. 3; Ravelo, 2022, pp. 41-42). Según Ortiz, esta institución tenía como finalidad vigilar la enseñanza y el ejercicio de la medicina, la higiene y la salubridad públicas. Lo formaban médicos instruidos y egresados de la Universidad, a la cabeza de la jerarquía del conjunto de personas dedicadas al cuidado de la salud que comenzaba, en orden descendente, por los cirujanos latinos, los cirujanos romancistas, flebotomianos, parteras, dentistas, oculistas, hernistas y algebristas (hueseros) (Ortiz, 2004, p. 35).

Entre los requisitos exigidos para obtener el título de partera estaba probar la limpieza de sangre y haber ejercido tres años bajo la supervisión de un cirujano y una partera acreditada (Rodríguez, 2000, p. 518). Estos requisitos dejan patente el establecimiento de una normativa alejada de la realidad social del momento (la

mayoría de las parteras eran indígenas, mestizas y mulatas) y dirigida únicamente a aquellas mujeres españolas a las que querían controlar. De este modo, los médicos buscaron integrar en su oficio y bajo su control a estas mujeres, estableciendo una normativa basada en la discriminación (étnica, religiosa, de clase...). Esto explica que fueran españolas las dos únicas parteras aprobadas por el Tribunal del Protomedicato y que, al contrario, fueran mulatas y mestizas aquellas otras condenadas por la Inquisición (Ravelo, 2022, p. 42).

En 1785, Antonio Medina, bajo el auspicio del Tribunal del Protomedicato, publicó la *Cartilla nueva útil y necesaria para instruirse las matronas, que vulgarmente llaman comadres en el oficio de partear* (Medina, 1785), que se reeditaría en Nueva España en 1806. Su finalidad era servir como guía de estudio para las parteras y limitar su intervención, pues, aunque se establece que es un oficio de mujeres, en el caso de que fuese un parto difícil debían acudir a un cirujano.

Durante la segunda parte del periodo colonial, tanto el Tribunal del Protomedicato como el Santo Oficio, se encargaron de controlar y limitar el ejercicio de las parteras. En el proceso de profesionalización de la obstetricia se produjo un doble movimiento. Por un lado, se pretendió introducir a las parteras en el sistema médico a través de cursos de capacitación (ya en el siglo XIX) y manuales (escritos por hombres), ya que existía un problema de mortalidad infantil y se pensaba que se debía a la falta de formación de estas (Rodríguez, 2000, pp. 517–518). Por otro, se las difamó con el objetivo de reducir su autoridad y se las puso bajo el control de la ciencia médica patriarcal. De acuerdo con Staples, a finales del virreinato cambió la concepción del cuerpo femenino que ya no era fuente del mal sino un objeto de interés científico (Staples, 2008, p. 186). Todo ello vino acompañado de las ideas ilustradas que exaltaban los valores de la individualidad e imponían una visión aún más patriarcal y cientifista.

Cabe preguntarse hasta qué punto estas medidas afectaron a las parteras mayas. Hay que tener en cuenta que estas reglas estuvieron destinadas más bien a los grandes núcleos urbanos, que era el escenario donde debía reflejarse la moral y

servir de ejemplo del orden social. Pero en el mundo rural la partera maya continuó con sus tradiciones (ahora influidas por el cristianismo) y ejerció su oficio sin ningún tipo de titulación.

## **Capítulo 4. LAS PARTERAS MAYAS EN LOS SIGLOS XX Y XXI: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA**

A diferencia de lo que sucede para los periodos prehispánico y colonial, existe una abundante documentación etnográfica para los siglos XX y XXI que se centra tanto en la parte descriptiva de los remedios y rituales llevados a cabo por la partera tradicional como en su relación con el sistema biomédico hegemónico.

### **4.1. Una cuestión de términos**

Antes de comenzar el análisis de la figura de la partera maya contemporánea, considero necesario realizar unas aclaraciones respecto a la terminología utilizada. Como afirma Ravelo para el caso de las comunidades nahuas<sup>25</sup>, durante los primeros siglos de la colonia la figura de la partera permaneció en las comunidades y se diversificó respecto al origen de quienes la ejecutaban (Ravelo, 2022, p. 194). El crisol de etnias, religiones y tradiciones que era la América Hispana empapó también el oficio de la partería. Ya no existía únicamente la partera tradicional maya, sino una pluralidad de sujetos que ejercían la partería en contextos muy diversos y actuaban de manera distinta. En los capítulos precedentes, la única diferenciación que se estableció a la hora de hablar de las parteras fue la étnica: parteras indígenas, españolas, mulatas, etc. Sin embargo, ahora es necesario implantar nuevas clasificaciones para no perder de vista el sujeto de estudio. Como se mencionó anteriormente, a finales del virreinato se estableció una política de capacitación y acreditación de las parteras que continua hasta nuestros días. Por ello, cabe distinguir dentro de las parteras indígenas (mayas) entre aquellas que poseen una acreditación—parteras capacitadas/tituladas—y aquellas que no han realizado ningún curso de capacitación y han adquirido sus conocimientos mediante

---

<sup>25</sup> Debió ser parecido entre las mayas.

la transmisión oral y la experiencia—parteras tradicionales—<sup>26</sup>. La realidad es compleja y está mucho más desvirtuada. Autores como Davis-Floyd (2001, pp. 187–190) y Prado (2012, p. 53) recogen este debate terminológico y proponen términos más adecuados con el contexto actual como aquel de partera profesional.

#### **4.2. Una mirada antropológica a la partería**

Las parteras tradicionales son casi siempre mujeres, siendo la excepción los *tojolab'ales*, *chontales*, *ch'oles* y *tzeltales* (Nájera, 2000, p. 113). Las comunidades mayas distinguen entre aquellas parteras que han sido ritualmente iniciadas (hoy en día quedan muy pocas) y aquellas otras que simplemente han adquirido sus conocimientos de manera empírica. Las primeras adquieren sus conocimientos a través de un rito iniciático y mediante el aprendizaje enseñado por sus parientes (Nájera, 2000, p. 115). Los datos etnográficos muestran patrones comunes en ese rito iniciático: símbolos del nacimiento, llamada divina, padecimiento de una enfermedad grave por no haber aceptado su destino, descubrimiento de objetos sagrados, instrucción divina del oficio y un primer caso exitoso (Paul y Paul, 1975; Nájera Coronado, 2000; Walsh, 2006).

Entre los grupos mayenses se encuentra presente la idea del designio divino. Así, entre los *tzutujiles* y *quiché*, si aparece un pedazo de saco amniótico sobre la cabeza de la niña cuando nace es señal de que será partera (Nájera, 2000, p. 179). Cuando la niña alcanza cierta edad (depende de cada grupo), tiene una visión o un sueño en el que se le aparece una entidad sagrada que le indica su destino como partera. No obstante, la persona tiende en un primer momento a rechazar la llamada y, como consecuencia de ello, padecerá una enfermedad grave que acabará superando. Tras este momento, es frecuente que la mujer encuentre objetos “sagrados” a veces relacionados física o simbólicamente con la labor de la partería

---

<sup>26</sup> Esta clasificación parte de la realizada por Prado (2012, p. 53). Esta autora habla de parteras adiestradas-tituladas, pero prefiero utilizar el término “capacitadas”. No obstante, tampoco es un término con el que esté totalmente de acuerdo.

como unas tijeras, un cuchillo, una concha, un espejo<sup>27</sup>, etc.(Paul y Paul, 1975, p. 711). Estos objetos están ligados a la mujer y poseen agencia propia. Como sucedía también en tiempos prehispánicos, los objetos sagrados son envueltos (bulto ritual) (Nájera, 2000, p. 120). Pitarch otorga una explicación a esta acción en relación con el pliegue como operador cosmológico. Para permanecer en el mundo solar los fragmentos del “otro lado” no solo han de plegarse sobre sí mismos, sino también estar envueltos. El envoltorio otorga extensión espacial a elementos del “otro lado” (unidad de la multiplicidad), pues introduce unidades discretas en un flujo continuo, fijando las capacidades del “otro lado” en este (Pitarch, 2020, pp. 207–213). Posteriormente, las entidades sagradas (Dios, los espíritus de las parteras fallecidas, Santa Ana, etc.) enseñarán a la mujer cómo actuar ante un parto, qué técnicas utilizar, qué remedios elaborar, etc. El proceso ritual mediante el cual una mujer se convierte en partera es bastante similar al de otros especialistas religiosos. A pesar de que esta iniciación ritual probablemente sería similar en tiempos prehispánicos y coloniales, no existe por el momento ninguna fuente que permita asegurarlo.

Dentro de las comunidades mayas estas parteras iniciadas gozaban de un estatus mayor que el de aquellas mujeres no iniciadas, generalmente viudas o abandonadas, que ejercían este oficio para ganarse un sustento económico (Nájera, 2000, p. 124) o porque la comunidad requería de este servicio. Paul, L. y Paul, B. señalan que esta diferencia de estatus entre ambos tipos de partera se debe también a la edad y la posición que ocupan en la sociedad. Las parteras de San Pedro la Laguna (Guatemala), a diferencia de otros lugares en los que suelen ser mujeres ancianas y pobres, inician su labor alrededor de los 35 años, siendo así mujeres difíciles de sustituir por estar en su “mejor momento” (juventud, pero también experiencia) y por haber sido elegidas por la divinidad, lo que las posiciona

---

<sup>27</sup> Para más información acerca de la importancia del espejo en la simbología maya acudir a (Pitarch, 2020).

fuera de las normas sociales (el hogar como destino de la mujer) y legitima su conducta extraordinaria (Paul y Paul, 1975, p. 721).

A mi parecer, el concepto de “anciana” es complejo de definir, ya que, por un lado, está la edad biológica y por otro la edad social. Como se comentó, en época prehispánica parece que un rol de las ancianas pudo haber sido el de parteras. Pero, ¿a qué edad se consideraba una mujer anciana entre las comunidades mayas prehispánicas? Así mismo, tanto en época prehispánica, como colonial y en la actualidad, existe mucha variabilidad entre los distintos grupos mayenses, siendo en algunos casos ancianas y en otros jóvenes quienes desempeñan este oficio. Por tanto, el estatus de estas mujeres que trascienden la norma variará en función de los distintos contextos sociales; si la legitimidad es concedida por una iniciación ritual, si lo es por el hecho de dar un servicio básico a una comunidad que lo necesitaba, si lo es por la edad, si lo es por la posesión o por la carencia de una acreditación, etc. Si bien, es cierto que existe una tendencia general entre las comunidades mayas a valorar la labor de estas mujeres.

Independientemente de si han sido escogidas por la divinidad o no, las parteras son como se ha mencionado en varias ocasiones, terapeutas y especialistas religiosas. Esta doble función, concebida para la población maya como una única, se percibe durante todo el proceso, incluso desde antes de que la mujer se quede embarazada cuando la partera recomienda remedios y plegarias para favorecer el embarazo<sup>28</sup>.

En el tercer, quinto o séptimo mes de embarazo la familia de la parturienta hace una petición formal para que la partera la atienda (Nájera, 2000, p. 128). Este acontecimiento es similar a aquel narrado por Sahagún para la época prehispánica, lo que indica cierta continuidad a pesar de que se trate de grupos distintos tanto cultural como cronológicamente. Tras la petición, la partera examina a la embarazada y comienza con los cuidados prenatales entre los cuales se incluye la

---

<sup>28</sup> Para más información ver Nájera (2000).

sobada y los baños en el *temazcal*<sup>29</sup>. Con las sobadas, la partera reduce el dolor, restaura el equilibrio del cuerpo de la mujer, posiciona al feto y determina tanto la fecha del parto como el sexo del bebé. Unos días antes de que la mujer vaya a parir, la partera se traslada a su casa y mediante oraciones (presentes en todo momento), velas, inciensos y otros elementos religiosos sacraliza el espacio donde la mujer va a dar a luz (Walsh, 2006, p. 153). Paul, L. y Paul, B. detectaron en la comunidad maya de San Pedro la Laguna (Guatemala) una práctica que recuerda a lo narrado por Landa.

Then placing a censer by the bed, the midwife kneels before it to pray in a manner reminiscent of the midwives among the ancient lowland Maya who knelt in workshop before an image placed under the parturient's bed—the image of Ix-Chel (Paul y Paul, 1975, p. 710).

La mujer para parir adopta la posición que le resulta más cómoda, pudiendo incluso variar durante distintos partos o durante el mismo parto. A diferencia del sistema biomédico, es la parturienta quien decide la posición que adoptará durante el parto, siendo las más comunes de cuclillas, arrodillada, sentada, con una hamaca de pie, etc. El recién nacido proviene del otro lado y es la partera la encargada de introducirlo en este mundo y en la sociedad. Como indica Nájera, la criatura flota en el líquido amniótico que sería equivalente a las aguas originarias en los mitos de creación (Nájera, 2000, p. 159). Asociada con la luna, la fertilidad, las aguas y lo oscuro, la partera es la encargada de mediar entre ambos lados.

Una vez que la mujer ha dado luz, la partera la ayuda a expulsar la placenta y luego corta el cordón umbilical. Tanto la placenta como el cordón umbilical tienen significados profundos que varían entre los distintos grupos. Dos de los rituales más conocidos llevados a cabo por las parteras en Yucatán son el *k'oben* y el *hetzmek*, explicados anteriormente. Según Vázquez de Ágredos, existía también otro ritual

---

<sup>29</sup> El baño de vapor actualmente no es tan común, pero sigue manteniéndose en algunas comunidades y está resurgiendo con los nuevos movimientos de espiritualidad maya. En general, las prácticas prehispánicas se han mantenido más en la zona de Tierras Altas (Vail, 2019, p. 713).

realizado por la partera y relacionado con el mito de creación del ser humano. Este consistía en cortar el ombligo del recién nacido, solamente en caso de que fuera varón, sobre una mazorca, de tal manera que cayera la sangre sobre esta. Posteriormente, los granos de dicha mazorca eran sembrados y cultivados, y luego se recogían las mazorcas y se guardaba parte del grano hasta que el niño fuera adulto e hiciera su primera siembra (Vázquez de Ágredos, 2007, p. 141). La partera a través de estos rituales reconcilia tensiones y contradicciones sociales (Paul y Paul, 1975, p. 710) y perpetúa los roles de género naturalizándolos y asignándoles una explicación divina.

Además de estos rituales asociados al género, la partera realizaba otros que tenían que ver con la adivinación y el futuro del recién nacido, así como el número, sexo e intervalo de futuros nacimientos. La partera lee las marcas en la placenta y en el cordón umbilical para saber cuestiones como si se trata de una persona especial (brujo, chamán, partera, niño estrella), su *way*, si es el reemplazo de algún antepasado, etc. (Paul y Paul, 1975, p. 708; Nájera, 2000, p. 176). Mediante esos rituales determina el destino del recién nacido y, a su vez, ajusta las relaciones sociales interpersonales entre los diferentes sujetos implicados: los padres, los hermanos, la comunidad, etc.

Sin embargo, el acompañamiento de la partera no acaba en el momento en el que la mujer da a luz, sino que continúa a lo largo del puerperio. Durante este periodo la partera realiza diferentes rituales de purificación y de protección de la madre y del recién nacido, se encarga del cuidado de ambos, de las tareas del hogar, etc. Así mismo, la partera realiza sobadas con el fin de reubicar el *cirro* o *tipté*. Estas sobadas se suelen hacer con una tela enrollada que va haciendo presión desde los pies hasta la cabeza. Con ello se pretende también que la madre vuelva pronto a sus labores. Una vez acabados sus servicios, la partera suele ser “recompensada” con alimentos, bebidas y en ocasiones algo de dinero.

Los datos etnográficos señalan que, a pesar del dominio colonial y de las imposiciones de los estado-nación, muchas tradiciones prehispánicas ligadas a la

labor de la partería y a la de las mujeres que la ejecutan pervivieron al menos hasta el siglo XX cuando etnógrafos como Redfield y Villa-Rojas (1934) las documentaron. La partera aún sigue siendo una figura de gran importancia en las comunidades mayas, especialmente en aquellas que se encuentran alejadas de núcleos urbanos que no disponen de centros de salud. Como he señalado en otras ocasiones, estas mujeres no sólo se encargan de ayudar en el parto, sino que acompañan a la parturienta durante todo el proceso; entendido este desde el embarazo hasta el puerperio. Su etnia y género las acerca a las parturientas que se sienten seguras dejando que se encarguen ellas de ayudarlas a dar a luz. Las parteras son especialistas obstétricas, rituales y también “sociales”, pues influyen en la vida de la parturienta, de sus familias y de toda la comunidad que recibe a un nuevo miembro. Todo ello rodeado de una esfera de cuidado y vínculos interpersonales propios de lo que se denomina en Occidente ética del cuidado, pero es en realidad parte de la cosmovisión maya.

## **Capítulo 5. LAS PARTERAS MAYAS EN EL PRESENTE**

La globalización y la aceleración del capitalismo han cambiado notablemente el panorama de la partería tradicional en las últimas décadas. Cada vez más comunidades rurales cuentan con servicios e infraestructuras sanitarias que permiten un mayor acceso a los recursos biomédicos. Podría suponerse que este proceso está marcando el fin de la partería tradicional bajo el dominio de la biomedicina, pero el surgimiento de movimientos de espiritualidad maya y la lucha por la diversidad están dando lugar a la creación de nuevas y complejas identidades. Actualmente<sup>30</sup>, en el campo de la partería tradicional maya la resistencia cultural ante el avance de los modelos hegemónicos occidentales viene de la mano del diálogo y de la construcción de nuevas formas de ser y estar en el mundo.

### **5.1. La partería tradicional y su relación con la biomedicina hegemónica**

Ya desde finales del periodo colonial las relaciones entre la biomedicina y la partería tradicional estuvieron marcadas por las tensiones, y estas han continuado hasta la actualidad, aunque en las últimas décadas se está apostando por la creación de puentes comunicativos. Según Good, se ha tendido a estudiar la partería desde una visión dicotómica, tanto por parte de los estudios con enfoque “moderno” como por aquellos que pretenden rescatar la sabiduría etnomédica. Estos enfoques enfrentan:

el trabajo “tradicional” de la partera y el “moderno” de la medicina; los nacimientos atendidos en casa y los atendidos en la clínica; el conocimiento “empírico” de la partera y el “científico” de los médicos; la etnomedicina y la medicina alopática hegemónica (Good, 1997, p. 22).

---

<sup>30</sup> Aún son escasos los estudios sobre cómo el Covid-19 ha afectado a la partería, por lo que no se profundizará en ello. No obstante, es un tema que será necesario abordar en investigaciones futuras.

De este modo, se han desplazado las prácticas tradicionales y a quienes las practican a un pasado remoto, a veces incluso idealizado, pero incompatible con el escenario de la modernidad. No obstante, la realidad es mucho más compleja y fluida, desarticulándose los límites entre la partería tradicional y la biomedicina que muchas veces confluyen en un mismo sujeto.

A pesar de esta interrelación entre la partería tradicional y la biomedicina, siguen existiendo críticas por parte del personal médico hacia las parteras tradicionales y de estas hacia el sistema hegemónico de salud. Desde algunos sectores del sistema biomédico se acusa a las parteras de ser la causa de la elevada mortalidad materno-infantil de los distintos países. Los argumentos se centran en la falta de cualificación de estas mujeres, la ineficacia o el perjuicio de los métodos que emplean, la escasez de medios, las condiciones antihigiénicas con las que operan, etc. Así, como indica Rosales, conciben la partería como una práctica antigua que debe tolerarse hasta que pueda ser sustituida por la medicina moderna (Rosales, 2018, p. 60). Hasta las últimas décadas, los cursos de capacitación, obligatorios para ejercer la partería, habían servido como mecanismos coloniales que buscaban incorporar a las parteras tradicionales dentro del sistema de salud biomédico hegemónico sin tener en cuenta sus conocimientos y saberes culturales.

Por otro lado, las parteras tradicionales llevan siglos resistiendo a las críticas, las difamaciones y el ejercicio de estos mecanismos de control provenientes de los sistemas de salud oficiales. Estas mujeres defienden que la partería tradicional no es solo una profesión, sino que en su práctica se imprimen toda una serie de valores culturales que forman parte del ser maya. Acusan al sistema de marginalizarlas por su condición de mujeres y de mayas, al mismo tiempo que reivindican sus saberes y luchan por su reconocimiento. Las principales críticas que realizan al sistema médico hegemónico son las barreras lingüísticas, el racismo, la imposibilidad de elección de la postura de la mujer en el momento del parto, la falta de relación “personal” con el médico, la prohibición de realizar rituales, el exceso de

medicalización del proceso, el uso abusivo de la cesárea, los costes, etc.<sup>31</sup> . Por ello, muchas mujeres mayas siguen acudiendo hoy en día a las parteras de sus comunidades, aunque recurran simultáneamente al sistema de salud oficial, pues con las parteras comparten un bagaje cultural común y establecen un vínculo personal y de cuidado que las hace sentirse seguras y preparadas a lo largo de todo el proceso.

Como se ha mencionado antes, actualmente la situación de la maternidad en los países con población maya ha cambiado notoriamente debido a factores como el aumento de las infraestructuras, las políticas de multiculturalidad, el asociacionismo, etc. Aunque la partera está presente realizando sobadas pre y postnatales, aconsejando a la parturienta, otorgándole remedios para las dolencias, etc., es común que se complemente con las visitas mensuales a la clínica u el hospital más cercano. También están apareciendo movimientos *New Age* liderados generalmente por mujeres no mayas que buscan incorporar las ventajas de los saberes mayas a la maternidad occidental. Este proceso de “apropiación cultural” se puede observar en casas de partos como Luna Maya<sup>32</sup> o Muuch’na’atsil eek’oob (pseudónimo) (Chablé, 2020, p. 309), esta última ya clausurada.

En definitiva, parece existir una tendencia reciente a establecer puentes de diálogo que eviten las dicotomías ya mencionadas y que permitan la integración de las parteras tradicionales al sistema médico oficial (siguen siendo obligatorios los cursos de capacitación), pero teniendo en cuenta sus creencias y saberes de manera que los conocimientos sobre la maternidad fluyan bidireccionalmente y bajo las premisas de la ética del cuidado. No obstante, son muchos aún los obstáculos existentes.

---

<sup>31</sup> Algunos de los numerosos artículos que recogen estas críticas son los siguientes: Alarcón y Alarcón (2021); Giralt (2014); Good (1997); Quattrocchi (2006, 2011); Rosales (2018).

<sup>32</sup> Disponible en: <https://www.lunamaya.org/lande> [Consultado 13-08-2024]

## **5.2. Las parteras mayas en la documentación legal y otros textos oficiales**

Considero necesario mencionar brevemente el marco legal actual de las parteras tradicionales en los distintos países que albergan población maya, así como algunos documentos oficiales relevantes para acercarse a la concepción que se tiene de ellas desde las instituciones. No obstante, se ha de tener en cuenta que las normativas de los distintos países están sujetas a constantes cambios.

A nivel internacional existen convenios, declaraciones y convenciones que, aunque no tratan específicamente la cuestión de la partería tradicional, fueron claves para establecer las bases sobre las que se asentarán las posteriores leyes y recomendaciones que defienden el papel de las parteras indígenas, pues en ellas se tratan los derechos de los pueblos indígenas a ejercer su cultura (en la que se incluye la medicina), los derechos de las mujeres y la importancia del personal de atención primaria de salud—**tabla 3**—. Ya desde principios de los '90 la OMS emite resoluciones que tratan más específicamente la labor de la partería—**tabla 4**—, destacando la declaración conjunta de 1993 de la OMS, UNFPA y UNICEF sobre las parteras tradicionales. Junto a estas resoluciones de la OMS se publican normas y códigos deontológicos de organismos internacionales como la International Confederation of Midwives (ICM) e informes y directrices sobre el estado de las parteras en el mundo. La gran mayoría de estos documentos se centran en la partera “capacitada”, obviando la situación de las parteras tradicionales, y cuando lo hacen es para tratar de “adiestrarlas” (término utilizado a lo largo de la declaración conjunta de 1993) e incorporarlas al sistema de salud biomédico.

En cuanto al marco legal de aquellos países que albergan población maya, México y Guatemala son los que cuentan con una normativa más específica y reciente sobre la cuestión de la partería tradicional como se puede observar en las **tablas 5 y 6**. Ambos países poseen una larga tradición en torno a los debates entre medicina tradicional y biomedicina, y gracias a ello se ha puesto la cuestión de la partería tradicional en el foco institucional. En el caso mexicano, tal y como señalan Sesia y

Berrio en el informe ejecutivo de la *Situación actual de la partería indígena en seis estados de México*,

Al mismo tiempo que se reconoce la partería tradicional como un campo de saberes pertenecientes a la medicina tradicional a la que los pueblos indígenas tienen derecho de ejercer libremente y con autonomía, esta es considerada parte de la salud materna y, por tanto, situada bajo jurisdicción estatal (Sesia y Berrio, 2023, p. 50).

En este doble juego, la normativa mexicana busca, por un lado, fomentar, al menos en la teoría, el diálogo entre las instituciones biomédicas y las parteras tradicionales, mientras que, por otro lado, insiste en la necesidad de realizar cursos de capacitación para que las parteras tradicionales puedan ejercer como profesionales autorizadas.

Como se ha mencionado anteriormente, el caso guatemalteco es similar al mexicano, aunque parece que las parteras tradicionales han conseguido una visibilidad mayor, al menos en el discurso formal. Ejemplo de ello es el *Acuerdo Ministerial No. 480-2014 para la creación y regulación de carreras técnicas universitarias de partería* que ha permitido que universidades interculturales como la Universidad Maya Kaqchikel<sup>33</sup> ofrezcan carreras de Medicina General Integral que incorporan asignaturas de obstetricia tradicional. Una ley más reciente fue aquella de 2022 que declara, mediante el *Decreto 22-2022*, el 19 de mayo como día nacional de la comadrona guatemalteca.

Muy distinta es la situación en El Salvador, Belice y Honduras, donde el debate sobre la partería tradicional (no solo maya) ha sido muy escaso y poco profundo. A ello se le suma la falta de transparencia y accesibilidad a dicha información, lo que complica la recopilación de un corpus normativo suficiente para analizar de manera extensa la visión de estas parteras en las instituciones oficiales. Lo que sí se ha podido observar es que los tres países presentan programas de capacitación y de

---

<sup>33</sup> Disponible en: <https://www.universidadmayakaqchikel.org.gt/medicina/> [Consultado: 28/08/2024]

certificación de las parteras tradicionales El Salvador recientemente ha publicado el *Decreto No. 3.- Reglamento de la Ley Nacer con Cariño para un Parto Respetado y un Cuidado Cariñoso y Sensible para el Recién Nacido (2022)*, que, aunque no hace ninguna referencia explícita a la partería tradicional, cuando alude a las parteras profesionales lo hace considerando únicamente a aquellas que han obtenido un certificado de capacitación.

En definitiva, los documentos tanto internacionales como de los países con población maya insisten en la necesidad de “capacitar” a las parteras tradicionales a través de la realización de cursos oficiales. Aunque se habla de respeto a la diversidad y del libre ejercicio de la medicina tradicional por parte de las comunidades, el límite siempre está en la obligatoriedad de los cursos de capacitación. El diálogo actual no reside en la eliminación de dichos cursos, sino en una mejor gestión de ellos que permita la bidireccionalidad y que evite la marginalización. En este contexto han surgido varias asociaciones de parteras indígenas como el *Movimiento Nacional de Abuelas Comadronas Nim Alaxik*<sup>34</sup>, la *Asociación de Comadronas del Área Mam (ACAM)*<sup>35</sup> y el *Área de Mujeres y Parteras de la OMIECH*<sup>36</sup> que reivindican sus derechos y sus tradiciones.

### **5.3. Tranquilina Méndez Pérez, partera de Abalá (Yucatán, México)**

Para este trabajo he tenido la gran oportunidad de tener acceso al testimonio de Tranquilina Méndez Pérez, quien fue entrevistada<sup>37</sup> por los miembros del proyecto “Relaciones de género, identidad y transgeneracionalidad en la cultura maya.

---

<sup>34</sup> Disponible en: [https://www.facebook.com/movimientoNimAlaxik/about?locale=es\\_LA](https://www.facebook.com/movimientoNimAlaxik/about?locale=es_LA) [Consultado: 28/08/2024].

<sup>35</sup> Disponible en: [https://www.facebook.com/people/Asociaci%C3%B3n-de-Comadronas-del-%C3%81rea-Mam-ACAM/100079586294613/?locale=es\\_LA&paipv=0&eav=AfYYZm3visFw-ZcVqii6x4KHtrWzsnl0c4o98H253GQrUWzJnftoykPh3BhtHsgHU8&\\_rdr](https://www.facebook.com/people/Asociaci%C3%B3n-de-Comadronas-del-%C3%81rea-Mam-ACAM/100079586294613/?locale=es_LA&paipv=0&eav=AfYYZm3visFw-ZcVqii6x4KHtrWzsnl0c4o98H253GQrUWzJnftoykPh3BhtHsgHU8&_rdr) [Consultado: 28/08/2024].

<sup>36</sup> Disponible en: [https://www.facebook.com/areademujeresomiech/?locale=es\\_ES](https://www.facebook.com/areademujeresomiech/?locale=es_ES) [Consultado: 28/08/2024].

<sup>37</sup> Un extracto de la transcripción de la entrevista se encuentra en el anexo.

Enfoques interdisciplinarios para la construcción de nuevas narrativas sobre el pasado y presente maya” del que forma parte la tutora de este TFM, Patricia Horcajada Campos.

Tranquilina Méndez es el ejemplo viviente de la pluralidad de experiencias y formas de ser y actuar en el mundo que tienen ciertas mujeres a las que englobamos bajo un genérico: “parteras mayas”. Nacida en Mérida (Yucatán) en 1927, Tranquilina Méndez ha ejercido de partera en Abalá (Yucatán) desde que tenía 20 años, aunque actualmente está retirada. No recibió ninguna llamada divina como narran muchas de las etnografías del siglo XX, ni tampoco fue instruida por alguna partera de su familia, sino que se dedicó a esta labor para cubrir una necesidad de su comunidad. Abalá en aquellos años era un pueblo pobre donde los servicios del Estado no llegaban y hubieron de ser mujeres como Tranquilina Méndez quienes, aprendiendo empíricamente (en su caso atendiendo los partos de sus cuñadas), atendieron las necesidades de las parturientas. Probablemente de ahí deriva gran parte del respeto que le tienen los miembros de la comunidad.

Ya avanzada la segunda década del siglo XX, las infraestructuras y los servicios de sanidad del Estado llegaron a gran parte de las comunidades yucatecas y con ellos el control del ejercicio de la medicina. Tranquilina Méndez narra cómo tras la creación de un hospital en la zona y la llegada de los médicos, ya no se ejercía la partería del mismo modo y tuvo que realizar cursos de capacitación no remunerados. Parece que a partir de ese momento existió una colaboración constante entre ella y el personal médico: si el parto se complicaba y era necesaria la cesárea, Tranquilina llevaba a la parturienta al hospital, donde la dejaban entrar a la sala con la enferma para que esta se sintiera cómoda al estar presente junto a ella una mujer con la que ya había establecido un vínculo y con la que comparte una misma cosmovisión.

El caso de Tranquilina Méndez muestra la fluidez entre las prácticas médicas tradicionales y las de la biomedicina hegemónica. Se ríe de algunas creencias de “los antiguos” como que cuando se baña al recién nacido con miel, este tendrá

muchas novias, y duda de los efectos que la luna pueda tener en el carácter de los bebés. Pero, a su vez, utilizaba remedios tradicionales como las hojas que traía su marido del cenote, practicaba la sobada, etc. Por otro lado, combinaba estos remedios naturales con productos farmacológicos como las gotas que le proporcionaba el seguro o los instrumentos de su maletín. La identidad de la partera maya se vuelve compleja cuando resiste al mismo tiempo que se adapta al nuevo orden médico.

A lo largo de toda la entrevista se observa cómo Tranquilina Méndez en su discurso pone siempre el foco en el cuidado. Insiste en que la madre tiene que estar constantemente atendida, antes, durante y después del parto y que sus decisiones han de ser respetadas. Ese cuidado se extiende a toda la comunidad y es uno de los principios que defienden los movimientos de espiritualidad maya como algo estructural de su cosmovisión. Lo cierto es que a través del cuidado se manifiesta la denominada por Hernando (2002) como identidad relacional.

El testimonio de Tranquilina Méndez permite huir de los genéricos y observar la heterogeneidad existente cuando se habla de parteras mayas: en algunas comunidades son jóvenes y en otras ancianas, unas reciben la llamada divina y otras no, unas utilizan remedios tradicionales solamente y otras los combinan con fármacos, etc. Pero, todas ellas comparten una serie de prácticas y creencias propias de la cosmovisión maya como el establecimiento de un vínculo con la paciente, el cuidado, la práctica de la sobada, etc.

## Capítulo 6. CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta todo lo mencionado a lo largo del trabajo, se podría afirmar que numerosos aspectos de la partería maya tradicional de hoy en día provienen de la época prehispánica y que, a pesar del devenir histórico, han sobrevivido hasta nuestros días. Considero que son principalmente dos las razones que explican este hecho: 1. la partería como parte del núcleo duro mesoamericano; 2. la partería como actividad de mantenimiento.

Como ya apuntaban Rodríguez y González, la partería se presenta como una parte constituyente del núcleo duro mesoamericano (Rodríguez y González, 2021, p. 59). El nacimiento y todo lo que orbita en torno a él está impregnado de conceptos propios de las culturas mesoamericanas como la dualidad, el pliegue, el equilibrio, etc. El hecho biológico es modelado por la cultura dando lugar a una concepción particular de este fenómeno que contribuye a la construcción del ser maya y específicamente del ser mujer maya. La partera como especialista obstétrica y ritual ayuda a la reproducción biológica, pero también a la continuidad social y simbólica de la comunidad. A través de actos cotidianos relacionados con la reproducción, la partera reactiva una parte del núcleo duro.

Por otro lado, considero que la partería maya es una actividad de mantenimiento y que precisamente por ello ha sobrevivido hasta nuestros días sin alteraciones notables. Si tomamos como punto de referencia los criterios establecidos por Montón-Subías (2023, pp. 42–43)<sup>38</sup> para delimitar cuándo es una actividad de mantenimiento, la partería maya debería considerarse como tal por estas razones: a) se trata de una actividad cotidiana dada la cantidad de partos que una mujer puede llegar a atender y el hecho de que la partera no solo se encuentra presente en el momento del parto, sino desde mediados del embarazo (según grupos) y hasta que finaliza el puerperio; b) como señalan las etnografías no se trata de una actividad a tiempo completo; c) es fundamental para la reproducción y el bienestar

---

<sup>38</sup>Ver en la página 14 del TFM.

social, pues no solo asegura la continuidad biológica del grupo, sino también la social y simbólica; d) se realiza en espacios conocidos, es decir, en el hogar de la parturienta; e) existe una relación interpersonal directa y un vínculo afectivo que une a quien hace y a quien recibe, ya que es precisamente esta “ética del cuidado” la que diferencia la partería tradicional de la obstetricia biomédica. Al tratarse de una actividad estructural los cambios que se producen en ella son más lentos y, cuando se dan, son muestra de un cambio profundo en la sociedad.

Las actividades de mantenimiento, dado su carácter relacional, han sido tradicionalmente desempeñadas por mujeres. Aunque actualmente en algunos grupos mayas existe la figura del comadrón, no parece haber sido así en época prehispánica. El término *alansah* solo se aplica en masculino en el yucateco moderno, pero no en el del siglo XVI, por lo que probablemente la existencia de esta figura masculina sea reciente y surgiera para cubrir una necesidad en la comunidad.

La sociedad maya prehispánica no fue una sociedad igualitaria. Las diferencias entre los géneros han quedado plasmadas en la distribución de los ajuares funerarios, la dieta, las marcas de desgaste de los huesos, los personajes descritos por la epigrafía y mostrados en la iconografía, etc. De este modo, se podría afirmar que la sociedad maya prehispánica está menos individualizada-patriarcalizada que la castellana, pero más que otras sociedades como aquellas de cazadores-recolectores. Entonces, la pregunta que surge es la siguiente: ¿la actividad de la partería y las mujeres que la desempeñaron fueron socialmente valoradas?

Tomando como criterio la “complejidad socioeconómica” y los grados de identidad relacional e individualidad, la partería fue más valorada en la cultura maya prehispánica de lo que lo fue en la Castilla contemporánea. Esta hipótesis se ve reforzada por la documentación histórica que sitúa a las parturientas castellanas y novohispanas de ascendencia castellana como brujas y hechiceras. Mientras que en el caso de las parteras mayas, debido a su edad, a la llamada divina o a su propio oficio, estas tendrían un estatus “superior” al del resto de mujeres de su clase, permitiéndolas escapar de la norma social que relegaba al resto de mujeres al

ámbito doméstico y las excluía muchas veces de las esferas públicas. En Castilla no existía tal legitimidad y precisamente eran castigadas por escaparse de las normas morales. El hecho de ser mujeres más individualizadas (mayor movilidad, independencia al ser viudas y con los hijos adultos, poseer conocimientos empíricos, etc.) hizo que fueran mal vistas por el orden patriarcal. Como se mencionó, los hombres impidieron que las mujeres se individualizasen y, en el caso de que sucediera, estas debían, o vivir al margen de la sociedad (las monjas), o ser penadas por ello (parteras). Por tanto, eran mujeres que vivían entre lo legal y lo alegal.

Sin embargo, el hecho de que las parteras mayas fueran más valoradas en su sociedad que las castellanas en la suya, no quiere decir que lo fueran totalmente, pues, aunque en menor medida, la sociedad maya era una sociedad patriarcal. De este modo, no se encuentran apenas representaciones de parteras. El hecho de que estas mujeres se relacionaran con lo sagrado en tanto que mediadoras entre ambos “mundos” se puede deber a su asociación con lo relacional. En el discurso patriarcal los vínculos relacionales, lo sagrado, la naturaleza y lo femenino están entrelazados. La mujer carece de poder<sup>39</sup> en el plano material, pero sí lo obtiene en el plano espiritual. Por eso, como en el caso de las parteras mexicas que utilizan un lenguaje bélico y donde las mujeres fallecidas en el parto van como guerreras a la Casa del Sol, se producen a veces inversiones de los roles de género. La individualidad de estas mujeres es transportada a una esfera “peligrosa” y “lejana” donde se puede desarrollar al margen de las posiciones de poder de este mundo.

Dentro de la discusión acerca de en qué medida fue valorada la actividad de la partería y de las mujeres que la ejercieron, cabe mencionar la utilización de fuentes empleadas a la hora de suplir los vacíos de información existentes para la cultura maya prehispánica. Tradicionalmente se ha trasladado, muchas veces sin ningún tipo de argumentación, las descripciones de Sahagún del parto y de las mujeres muertas en él al mundo maya. Así, se ha pensado un modelo “belicista” y bastante

---

<sup>39</sup> Se habla de mujeres no privilegiadas, no de la élite.

individualista para el caso de la partería maya. Sin embargo, existen otros modelos a tener en cuenta como aquel del Occidente, donde se plantea la idea de un parto más colectivo y socialmente valorado, quizá más acorde con esta “ética del cuidado” presente en el mundo maya.

Dejando atrás el mundo prehispánico y retomando la comparación con la situación de las parteras en Castilla, se debe plantear también la medida en la que afectó la conquista a la situación de la mujer maya y en concreto a la de las parteras. Es cierto que los documentos emitidos por las instituciones coloniales respecto a la partería fueron tardíos y estuvieron enfocados sobre todo a las parteras españolas. En ese sentido, parece que las parteras mayas, especialmente aquellas alejadas de los núcleos urbanos, continuaron ejerciendo su labor sin cambios sustanciales. Aun así, el contacto entre las poblaciones mayas y los españoles tuvo como consecuencia la confrontación de dos tipos de lógicas, o más bien de identidades. Bajo esta relación de dominio se fueron imponiendo progresivamente los valores de la individualidad (y del patriarcado) que permearon en todos los aspectos de la vida de estas poblaciones. La visión negativa que se tenía de las parteras castellanas se fue proyectando a las parteras indígenas; a lo que se le sumaron las acusaciones por idolatría. Si bien, parece que en las propias comunidades continuaron siendo valoradas en la misma medida que lo eran antes, al menos hasta el siglo XVIII.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX la situación de las parteras mayas cambió notablemente, pues la partería se fue “profesionalizando”, convirtiéndose en un trabajo especializado y a tiempo total. Es entonces cuando la profesión se masculiniza y se emprende una lucha para “eliminar” la partería tradicional ejercida por mujeres. Como señala Alarcón, las actividades de mantenimiento han sido llevadas a cabo mayoritariamente por mujeres, pero cuando dichas actividades se especializan y pierden ese carácter estructural, entonces, pasan a estar en manos de los hombres (Alarcón, 2010, p. 202). Es precisamente en el momento en el que se masculinizan y profesionalizan estas actividades cuando son valoradas por la sociedad. Mientras que los médicos, encargados ahora de los partos, son miembros destacados de la sociedad, las parteras son desprestigiadas, marginalizadas y

desplazadas. A diferencia del personal de salud estatal, muchas veces son mujeres ancianas que no obtienen u obtienen muy poca remuneración por su labor. Como explica Quijano en “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), el concepto de raza se inventó con la conquista de América para legitimar la explotación colonial, una categoría biológica creada para justificar que solo tenían derecho al trabajo asalariado la raza blanca (capitalismo) y, específicamente los hombres blancos (Hernando, 2015, p. 94). Con la profesionalización de la obstetricia, las parteras mayas se vieron atravesadas por su género, clase y etnia.

La obligación que tienen las parteras mayas tradicionales de realizar cursos de capacitación para obtener una titulación que las permite ejercer una profesión que llevan haciendo toda su vida es un mecanismo de dominio colonial y, por tanto, patriarcal. Este mecanismo de colonialismo “mental” fue estudiado por Montón-Subías en el caso de la educación que impusieron los sacerdotes católicos a los chamoru de Guam. La escritura supone un quiebre de la lógica relacional (Montón-Subías, 2019, p. 416) y, en estos cursos se llegó a exigir tener conocimientos de escritura. La enseñanza del modelo biomédico hegemónico que se pretende imponer supone un cambio en la cultura del nacimiento, en el modelo médico, pero, sobre todo también en la cosmovisión.

Actualmente, aunque la normativa obliga a la realización de cursos de capacitación, se está apostando por una visión más crítica y que fomente el diálogo entre las parteras tradicionales y el personal médico. Por una parte, instituciones de países como México y Guatemala pretenden superar las barreras culturales, evitar la marginalización de las parteras y establecer un modelo bidireccional en el que los conocimientos fluyan en ambos sentidos. Por otra, las comunidades mayas, agrupadas en asociaciones y movimientos como el *Movimiento Nacional de Abuelas Comadronas Nim Alaxik* están adaptando la cosmovisión maya a discursos occidentales como el de la ética del cuidado y el de la lucha por la igualdad de género. De este modo se sirven de planteamientos occidentales para reivindicar cuestiones político-sociales.

La manera en la que ejerce su oficio la partera maya es en sí misma una forma de resistencia cultural y de superar la “trampa” del patriarcado. En la Modernidad y debido a la aceleración y las necesidades del capitalismo, la mujer se incorporó al mercado laboral, lo que implicó que desarrollara la individualidad. Sin embargo, eso no supuso el fin, sino la reproducción del orden patriarcal que seguía exaltando los valores de la individualidad en detrimento de la identidad relacional. Los hombres con individualidad dependiente han continuado relegando en las mujeres la labor de construir vínculos y cuidados. En el caso de los vínculos este proceso se ha llevado a cabo a costa de la contradicción de las mujeres individualizadas y privilegiadas, mientras que en el caso de los cuidados ha sido a costa de la subordinación de aquellas mujeres que se encuentran en una posición de subalternidad, pues las mujeres privilegiadas han relegado en estas las actividades de cuidado menos valoradas y asociadas a la identidad relacional (Hernando, 2022, p. 35). La partería tradicional maya no exalta los valores de la individualidad, sino que apuesta por el cuidado, los vínculos, la cohesión del grupo, etc. En los últimos años, movimientos como aquellos de espiritualidad maya o los feminismos indígenas están reivindicando la necesidad de reconocer la identidad relacional subrayando la importancia de todos estos valores estructurales. De este modo, la partería, al igual que otras actividades como el tejido, se presenta como una forma de resistencia cultural ante el colonialismo y el patriarcado.

## BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, E. (2010) “Arqueología de las actividades de mantenimiento: un nuevo concepto en los estudios de las mujeres en el pasado”, *Arqueología y Territorio*, (7), pp. 195–210. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5377036.pdf> [Consultado 04-09-2024].

Alarcón, T.A. y Alarcón, R. (2021) “Las parterías tradicionales indígenas de México. Una aproximación a su exclusión social y desaparición desde la ética y la bioética”, en Alarcón, R. et al. (eds) *Las parteras tradicionales en América Latina. Cambios y continuidades ante un etnocidio programado*. San Juan: Luscinia C.E., pp. 165–183.

Alcántara, B. (2000) “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Postclásico”, *Estudios Mesoamericanos*, (2), pp. 37–48.

Alcina, J. (1991) “Procreación, amor y sexo entre los mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, pp. 59–82.

Alvarado, A. (2015) “Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras: mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo”, *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época*, (2), pp. 4–38.

Ardren, T. (2001) *Ancient maya women*. Walnut Creek: Gender in Archaeology Series, Altamira Press.

Badillo-Zúñiga, J. y Alarcón-Hernández, J. (2020) “El cuidado de las parteras nahuas prehispánicas de México en las crónicas de fray Bernardino de Sahagún”, *Enfermería Universitaria*, 17(2), pp. 220–232. Disponible en: <https://revista-enfermeria.unam.mx/ojs/index.php/enfermeriauniversitaria/article/view/795> [Consultado: 04-09-2024]

Barrera, A. (1980) *Diccionario maya Cordemex*. Mérida: Ediciones Cordemex.

Bautista, J. (2001) "Alteraciones culturales en el cuerpo del hombre prehispánico", *Estudios Mesoamericanos*, (3–4), pp. 3–12.

Blanco-Muñoz, J. y Castañeda-Camey, X. (1999) "Tolerancias y resistencias: el aborto desde la perspectiva de las parteras tradicionales de un área rural de México", *Revista de Saúde Pública*, 33(4), pp. 334–341.

Blázquez, M.I. (2005) "Aproximación a la antropología de la reproducción", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, (42), pp. 1–25.

Bolen, K. (1992) "Prehistoric construction of mothering", en Claassen, C. (ed) *Exploring gender through archaeology. Selected papers from the 1991 Boone Conference*. Madison: Prehistory Press, pp. 49–62.

Boyer, D.B., Klima, C. y Jennrich, J. (2001) "Midwifery in Northern Belize", *Journal of Midwifery and Women's Health*, 46(1), pp. 33–39.

Brumfiel, E. (1991) "Weaving and cooking: women's production in Aztec Mexico", en Gero, J.M. y Conkey, M.W. (eds) *Engendering archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 224–251.

Carrillo, A.M. (1999) "Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México", *Dynamis*, (19), pp. 167–190.

Chablé, L.M. (2020) "Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería en dos ciudades del sur de México", *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(11), pp. 307–329. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/7238/723878160016.pdf> [Consultado: 04-09-2024].

Chary, A. et al. (2013) "The changing role of indigenous lay midwives in Guatemala: New frameworks for analysis", *Midwifery*, 29(8), pp. 852–858.

Chávez, M. (2013) *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Mérida y México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Chinchilla, O. (2018) "Fire and sacrifice in mesoamerican myths and rituals", en Scherer, A. y Tiesler, V. (eds) *Smoke, flames, and the human body in mesoamerican ritual practice*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 29–53.

Cominsky, S. (1977) "Childbirth and midwifery on a Guatemala finca", *Medical Anthropology*, 3(1), pp. 69–104.

(1992) "La atención al parto y la antropología médica", en Campos, R. (comp.) *La antropología médica en México II*. México: Instituto de Investigaciones Dr José María Luis Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 139–160.

(2016) *Midwives and mothers: the medicalization of childbirth on a Guatemalan plantation*. Austin: University of Texas Press.

Cumes, A.E. (2012) "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario Hojas de Warmi*, (17), pp. 1–16.

Dávalos, M. (1996) "El ocaso de las parteras", *Cuiculco*, 2(6), pp. 195–212.

Davis-Floyd, R.E. (2001) "La partera profesional: Articulating identity and cultural space for a new kind of midwife in Mexico", *Medical Anthropology*, 20(2–3), pp. 185–243.

Davis-Floyd, R.E. y Sargent, C.F. (1997) *Childbirth and authoritative knowledge: cross-cultural perspectives*. Berkeley: University of California Press.

Díaz-Andreu, M. (2014) “Historia del estudio del género en Arqueología”, *Sagvntvm. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, (15), pp. 25-32.

Fernández, L. (2013) “El fogón, el monte y la escuela: rituales orientados al género en el Yucatán contemporáneo”, en Rodríguez-Shadow, M.J. y Kellogg, S. (eds) *Género y arqueología en Mesoamérica*. México, D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 207–222.

García, F. y Llerena, R. (1970) *Maternity in pre-columbian art/ La maternidad en el arte precolombino*. Nueva York: Cisneros Gallery.

García, R. (2016) *La representación de las ancianas mayas prehispánicas de Tierras Bajas desde una perspectiva de género*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Giralt, A. (2014) “Guatemala’s indigenous maternal health care: a system in need of decolonization”, *Raudem. Revista de Estudios de las Mujeres*, 2, pp. 93–119. Disponible en: <https://ojs.ual.es/ojs/index.php/RAUDEM/article/view/593> [Consultado: 04-09-2024].

Glass-Coffin, B., Sharon, D. y Uceda, S. (2004) “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 33(1), pp. 81–95.

Good, M. (1997) “Parteras en Mérida. Una alternativa a la cesárea innecesaria”, *Revista Salud Problema, Nueva Época*, (2), pp. 21–33.

Güemez, M. (1997) “De comadronas a promotoras de salud y planificación familiar. Proceso de incorporación de las parteras empíricas al sistema institucional de

salud”, en Krotz, E. (coord) *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Mérida: Tratados y Memorias de Investigación de la Unidad de Ciencias Sociales 3. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 117–147.

(2000) “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatecas”, *Mesoamérica*, 21(39), pp. 305–332.

(2002) “De la hegemonía a la subordinación obligatoria: Visiones del pasado y el futuro de la partería en Yucatán, México”, *Temas Antropológicos. Revista Científica de Estudios Regionales*, 24(1), pp. 117–148.

(2016) “Partería y medicina alopática en Yucatán: Hacia un modelo intercultural de atención a la salud reproductiva”, en Campos, R. (coord) (ed.) *Antropología médica e interculturalidad*. México, D.F.: McGraw-Hill, pp. 1-21.

Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hendon, J. (1995) “Hilado y tejido en las Tierras Bajas Mayas en la época prehispánica. Tecnología y relaciones sociales de la producción textil”, *Yaxkin*, 13(I/II), pp. 57–70.

Hernando, A. (2002) *Arqueología de la identidad*. Madrid: Akal.

(2015) “Identidad relacional y orden patriarcal”, en *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 83–124.

(2018) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficante de Sueños.

(2022) *La corriente de la historia (y la contradicción de lo que somos)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Hernando, A., González-Ruibal, A. y Derara-Megenassa, W. (2019) "The Dats'in: historical experience and cultural identity of an undocumented indigenous group of the Sudanese-Ethiopian borderland", *Journal of Eastern African Studies*, 13(3), pp. 504–524.

Horcajada-Campos, P. (2015) *Imágenes de barro. Las figurillas cerámicas mayas de La Blanca (Petén, Guatemala) en su contexto regional*. Tesis doctoral inédita. Universitat de València.

Johansson, P. (2006) "Mocihuaquetzqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, pp. 193–230.

Jordan, B. (1993) [1977] *Birth in four cultures: a cross-cultural investigation of childbirth in the Yucatan, Holland, Sweden and the United States*. Illinois: Waveland Press.

Joyce, R. (2000) *Gender and power in prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.

Knowlton, T. y Dzidz, E. (2019) "Perinatal rites in the Ritual of the Bacabs, a colonial maya manuscript", *Etnohistory*, 66(4), pp. 721–744.

(de) Landa, D. (2017) [1566] *Relación de las cosas de Yucatán*. Editado por M. Rivera. Madrid: Alianza editorial.

López, A. (2015) “Sobre el concepto de cosmovisión” en Gámez, A. y López, A. (coords) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp.17-51.

López, M. (2011) *De mujeres y diosas aztecas*. México: Fundación Cultural Armella Spitalier/Editorial Cacciani.

(2012) *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

(2017a) “La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos”, *Cuicuilco*, 24(70), pp. 89–112.

(2017b) *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*. Toluca: Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de México (Biblioteca de los pueblos indígenas).

(2020) “La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología”, *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(11), pp. 32–53.

López, M. y Echeverría, J. (2011) “El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”, *Cuicuilco*, 18(50), pp. 159–184.

Luna-Blanco, M.A. (2018) “Prendas necesarias de las mujeres para el oficio de partear: el manual del protomedicato”, *Revista LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 16(1), pp. 185–193.

Medina, A. (1785). *Cartilla nueva útil y necesaria para instruirse las matronas, que vulgarmente llaman comadres en el oficio de partear*. Madrid, casa de Antonio Delgado.

Mellado, V. et al. (1989) *La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano*. México, D.F.: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.

Montón-Subías, S. (2011) “Las Actividades de Mantenimiento en la Arqueología del Género en España”, en Rodríguez-Shadow, M.J y Campos, L. (eds) *Mujeres: miradas interdisciplinarias*. México, D.F.: Centro de estudios de Antropología de la Mujer, pp. 268–286.

(2019) “Gender, Missions and Maintenance Activities in the Early Modern Globalization: Guam 1668-98”, *International Journal of Historical Archaeology*, 23, pp. 404–429.

(2023) “Arqueología y cuidados. Representación del pasado, actividades de mantenimiento y prácticas académicas”, en Fatás, P., Díaz, L.M. y Martínez, A. (coords) *Los bisontes de Altamira los descubrió una mujer. Museos, arqueología, patrimonio y género*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, Secretaría General Técnica, Subdirección General de Atención al Ciudadano, Documentación y Publicaciones, pp. 39–56.

Montón-Subías, S. y Hernando, A. (2021) “Modern Colonialism and Cultural Continuity Through Material Culture: An Example from Guam to Chamoru Plaiting”, *International Journal of Historical Archaeology*, 26, pp. 823–847.

Mosquera, M.T. (2002) *La articulación de saberes populares y bio-médicos entre las comadronas de Rabinal, Baja Verapaz, Guatemala*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili.

Nájera, M.I. (2000) *El umbral hacia la vida: el nacimiento entre los mayas contemporáneos*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México.

Navarrete, R. (2010) “Excavando mujeres en y desde el sur: Aproximaciones a la arqueología feminista en Latinoamérica”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 15(34), pp. 75–104.

Ortega, J. (2010) “Miradas entre biomédicos y parteras Mayas: el proceso reproductivo femenino”, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 13(29–32), pp. 83–122.

Ortiz, J. (2004) “Agonía y muerte del Protomedicato de la Nueva España, 1831. La categoría socioprofesional de los médicos”, *Historias (INAH)*, (57), pp. 35–50.

Ortiz, B. (2018) *Partería en la Nueva España del siglo XVI al XVIII: influencias de la práctica europea*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Zacatecas Francisco García Salinas.

Palacios, I.D.M. (1999) *La partera colonial hacia el nuevo orden ilustrado (1536 – 1831)*. Tesis de licenciatura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

(2016) “Angela María y Francisca Ignacia. Parteras examinadas en la Nueva España”, en Cabrera, M. y López, J.A. (eds) *VIII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, pp. 543–555.

Paredes, C., López, J.L. y Pérez, J.M. (1997) “Matrimonio y parto entre los mayas”, *Revista Médica Hondureña*, 65(3), pp. 91–93.

Paul, L. (1975) “Recruitment to a ritual role: the midwife in a Maya community”, *Ethos*, 3(3), pp. 449–467.

Paul, L. y Paul, B.D. (1975) "The Maya midwife as sacred specialist: A Guatemalan case", *American Ethnologist*, 2(4), pp. 707–726.

Peretti, L. (2015) "El resurgimiento maya y la resignificación del temazcal como terapéutica ritual", *Scripta Ethnologica*, 37, pp. 7–16.

Pitarch, P. (2020) "La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana", en *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola Editores, pp. 193–230.

Platt, T. (2001) "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos*, LVIII (2), pp. 152–194.

Prado, A. (2012) *M'etik U (Nuestra Madre-Luna): símbolos entorno a la partería tseltal*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana.

Quattrocchi, P. (2005) *Donne e salute riproduttiva in un villaggio maya dello Yucatán (Messico): il caso della sobada*. Tesis doctoral. Universidad de La Sapienza.

(2006) "¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán", *Península*, 1(2), pp. 143–169.

(2011) *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatán, Messico*. Pisa: Pacini Editore.

Quezada, N. (1977) "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología*, 14(1), pp. 307–326.

Quijano, A. (2000) "Colonidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 193–238.

Ravelo, I.A. (2022) *Temixihuiliztli. La obstetricia nahua durante el primer siglo novohispano*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili.

Redfield, R. y Villa-Rojas, A. (1934) *Chan Kom: a maya village*. Washington, D.C.: Judd and Detweiler.

Rodríguez, M.E. (2000) “Costumbres y tradiciones entorno al embarazo y al parto en el México virreinal”, *Anuario de Estudios Americanos*, 57(2), pp. 501–522.

Rodríguez, L. y González, F. (2021) “Alumbrar comunidad. Partería, expresiones de género y acompañamiento en parto en un estudio de caso del formativo superior en el Occidente prehispánico mexicano”, *Praxis Arqueológica*, 2(1), pp. 40–60.

Rodríguez-Shadow, M.J. (2000) *La mujer azteca*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

(2011) “La mujer en la antigua cultura maya”, en Rodríguez-Shadow, M.J. y López, M. (comps) *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 209–230.

Romero, V. (2015) “La figura de las parteras en las crónicas coloniales andinas”, *Runa Yachachiy*, (10), pp. 1–12.

Rosales, A.L. (2018) “X-Ilah K’oha’an (parteras) y personal médico alópata en la atención del embarazo y el parto de mujeres mayas de Yucatán y Quinta Roo”, en Camarena, L. y Rosales, A.L. (coords) *Salud reproductiva, medio ambiente y género. Un diálogo necesario*. México y Mexicali: Universidad Pedagógica Nacional y Universidad Autónoma de Baja California, pp. 55–76.

Sadler, M. (2013) “Una aproximación a la antropología de la reproducción”, en Mackenna, A. (ed) *Reproducción Humana e Infertilidad*. Santiago: Publicaciones Mediterráneo, pp. 19–25.

(de) Sahagún, B. (1988) [s.XVI] *Historia general de las cosas de Nueva España* vol 1. Editado por A. López y J. García. Madrid: Alianza.

Sánchez, M. (2006) “Maternidad y Prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización”, en *Las mujeres en la Prehistoria*. Valencia: Museu de Prehistòria de València, pp. 119–137.

Schele, L. (1997) *Hidden faces of the mayas*. Poway: Impetus comunicación.

Sesia, P.M. y Berrio, L.R. (2023) *Situación actual de la partería indígena en seis estados de México. Informe Ejecutivo 2021-2022*. Oaxaca de Juárez: CIESAS

Staples, A. (2008) “El cuerpo femenino, embarazo, partos y parteras: del conocimiento empírico al estudio científico”, en Tuñón, J. (coord) *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. México D.F.: Colegio de México. Programa Interdisciplinarios de Estudios de Género, pp. 185–226.

Sugiura, Y. et al. (2003) “La muerte de una joven en parto y su significado en la vida lacustre: el entierro 5 en el islote 20, la ciénaga de Chignahuapan, Estado de México”, *Anales de Antropología*, 37, pp. 39–69.

Sullivan, T. D. (1966) “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth: texts from the Florentine Codex, Book VI, Folios 128v-143v”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, pp. 63–95.

Taube, K. (1994) "The Birth Vase: Natal imaginery in ancient maya myth and ritual", en Kerr, J. (ed) *The maya vase book vol 4*. Nueva York: Kerr Associates, pp. 652–685.

Tringham, R. (1991) "Households with Faces: the challenge of gender in prehistoric architectural remains", en Gero, J.M. y Conkey, M.W. (eds) *Engendering archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 93–131.

Vail, G. (2019) "The serpent within: birth rituals and midwifery practices in pre-hispanic and colonial mesoamerican cultures", *Ethnohistory*, 66(4), pp. 689–719.

Vargas, L.A. y Matos, E. (1973) "El embarazo y el parto en el México prehispánico", *Anales de Antropología*, 10, pp. 297–310.

Vázquez de Ágredos, M. (2007) "La figura de la partera en las culturas prehispánicas de Mesoamérica", en Alfaro, C. y Aleixandre, Á. (eds) *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*. Valencia: SEMA, pp. 137–146.

Viveiros de Castro, E. (2003) "La inmanencia del enemigo", *Amazonía Peruana*, 14(28–29), pp. 41–71.

Walsh, L.V. (2006) "Beliefs and rituals in traditional birth attendant practice in Guatemala", *Journal of Transcultural Nursing*, 17, pp. 148–154.

Williams, S.A. (2021) *Re/producing legitimacy: midwifery and indigeneity in the Yucatán Peninsula*. Tesis doctoral. University of Toronto.

Yat-Coy, B.I., Juárez, E.S. y Aníbal, J. (2012) *Implicaciones culturales en el embarazo, parto y post parto q'eqchi'*. Cobán: Universidad de San Carlos de Guatemala

## DOCUMENTACIÓN LEGAL Y OTROS TEXTOS OFICIALES CITADOS EN EL TRABAJO

Asamblea General de las Naciones Unidas. (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica* [online], 5 de junio de 1992. Disponible en:

<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> [Consultado 28/08/2024].

Asamblea General de las Naciones Unidas (2007). *Resolución 61/295 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* [online], 13 de septiembre de 2007. Disponible en:

[https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) [Consultado 28/08/2024].

El Salvador. Gobierno de El Salvador-Ministerio de Salud, (2021). *Decreto No. 3.- Reglamento de la Ley Nacer con Cariño para un Parto Respetado y un Cuidado Cariñoso y Sensible para el Recién Nacido*[online], 21 de febrero de 2022. Disponible en:

[https://crecerjuntos.gob.sv/dist/documents/REGLAMENTO\\_DE\\_LA\\_LEY\\_NACER\\_CON\\_CARINO.pdf](https://crecerjuntos.gob.sv/dist/documents/REGLAMENTO_DE_LA_LEY_NACER_CON_CARINO.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Asamblea Nacional Constituyente, (1985). *Constitución Política de la República de Guatemala* [online], 31 de mayo de 1985. Disponible en:

<https://pdba.georgetown.edu/Parties/Guate/Leyes/constitucion.pdf> [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Gobierno de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, (1995). *Acuerdo sobre identidad y derecho de los pueblos indígenas* [online], 31 de marzo de 1995. Disponible en:

<https://faolex.fao.org/docs/pdf/gua122086.pdf> [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Congreso de la República de Guatemala, (2010). *Decreto 32-2010 Ley para la Maternidad Saludable* [online], 9 de septiembre de 2010. Disponible en: [https://oig.cepal.org/sites/default/files/2010\\_d32-2010\\_gtm.pdf](https://oig.cepal.org/sites/default/files/2010_d32-2010_gtm.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Gobierno de Guatemala-Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, (2014). *Acuerdo Ministerial No. 480-2014 Normativa Interna de la Carrera de Técnicas Universitarias en Partería* [online], 22 de septiembre de 2014. Disponible en: <https://formacion.mspas.gob.gt/escuelas/subEscuela052> [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Gobierno de Guatemala-Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, (2015). *Acuerdo Gubernativo 102-115 Política Nacional de Comadronas de los Cuatro Pueblos de Guatemala 2015-2025* [online], 16 de marzo de 2015. Disponible: [http://bvs.gt/ebblueinfo/GP/GP\\_002.pdf](http://bvs.gt/ebblueinfo/GP/GP_002.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Guatemala. Congreso de la República de Guatemala, (2022). *Decreto 22-2022. Ley que declara el diecinueve de mayo de cada año “Día Nacional de la Comadrona Guatemalteca IYOM Y/O RATI’T AK’AL”* [online], 17 de marzo de 2022. Disponible en: [https://www.minfin.gob.gt/images/downloads/leyes\\_acuerdos/decreto22\\_040422.pdf](https://www.minfin.gob.gt/images/downloads/leyes_acuerdos/decreto22_040422.pdf) [Consultado 28/08/2024].

International Confederation of Midwives (ICM), (2011). *Normas globales para la regulación de la especialidad de matrona* [online], última edición 12 de enero de 2024. Disponible en: <https://internationalmidwives.org/es/resources/normas-globales-para-la-regulacion-de-la-especialidad-de-matrona-2011/> [Consultado 28/08/2024].

International Confederation of Midwives, (2020). *Código Deontológico Internacional Para Matronas* [online], última edición 12 de enero de 2024. Disponible en:

<https://internationalmidwives.org/es/resources/codigo-deontologico-internacional-para-matronas/> [Consultado 28/08/2024].

México. Congreso de la Unión, (1917). *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos* [online], 5 de febrero de 1917 (última reforma 22 de marzo de 2024). Disponible en:

<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

[Consultado 28/08/2024].

México. Congreso de la Unión, (1984). *Ley General de Salud* [online], 7 de febrero de 1984 (última reforma 26 de marzo de 2024). Disponible en:

<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGS.pdf> [Consultado 28/08/2024].

México. Congreso de la Unión, (1986). *Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Prestación de Servicios de Atención Médica* [online], 14 de mayo de 1986 (última reforma 17 de julio de 2018). Disponible en:

[https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg\\_LGS\\_MPSAM\\_170718.pdf](https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LGS_MPSAM_170718.pdf)

[Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Salud, (2014). *Modelo de Salud Atención Intercultural en Salud para Pueblos Indígenas y Afrodescendientes* [online], junio 2014. Disponible en:

<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/29579/ModeloASPIA.pdf>

[Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Salud, (2015). *Guía para la Autorización de las Parteras Tradicionales como Personal de Salud No Profesional* [online]. Disponible en:

<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38480/GuiaAutorizacionParteras.pdf> [Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Salud, (2016). *NOM-007-SSA2-2016 Para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida* [online], 7 de abril de 2016. Disponible en:

[https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5432289&fecha=07/04/2016#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5432289&fecha=07/04/2016#gsc.tab=0) [Consultado 28/08/2024].

México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, (2017). *Recomendación General 31/ 2017 Sobre la Violencia Obstétrica en el Sistema Nacional de Salud* [online], 31 de julio de 2017. Disponible en:

[https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-07/RecGral\\_031.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-07/RecGral_031.pdf) [Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Trabajo y Previsión Social (2018). *NOM-035-STPS-2018 Factores de riesgo psicosocial en el trabajo-Identificación, análisis y prevención* [online], 23 de octubre de 2018. Disponible en:

[https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5541828&fecha=23/10/2018#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5541828&fecha=23/10/2018#gsc.tab=0) [Consultado 28/08/2024].

México. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2018). *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024* [online], 25 de octubre de 2018. Disponible en:

<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/423227/Programa-Nacional-de-los-Pueblos-Indigenas-2018-2024.pdf> [Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Presidencia de la República. (2019). *Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024* [online], 12 de julio de 2019. Disponible en:

[https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5565599&fecha=12/07/2019#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5565599&fecha=12/07/2019#gsc.tab=0) [Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Salud, (2020). *Programa Sectorial de Salud 2020-2025* [online], 17 de agosto de 2020. Disponible en:

[https://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5598474&fecha=17/08/2020#gsc.tab=0](https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5598474&fecha=17/08/2020#gsc.tab=0) [Consultado 28/08/2024].

México. Gobierno de México-Secretaría de Salud, (2020). *Programa de Acción Específica de Salud Sexual y Reproductiva 2020-2024* [online]. Disponible en: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/644374/PAE\\_SSR\\_24\\_5\\_21.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/644374/PAE_SSR_24_5_21.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Organización de los Estados Americanos (OEA), (1994). *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer* [online], 6 de septiembre de 1994. Disponible en: <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html> [Consultado 28/08/2024].

Organización Internacional del Trabajo (OIT), (1989). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales* [online], 27 de junio de 1989. Disponible en: [https://webapps.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://webapps.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS)/Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), (1978). *Declaración de Alma-Ata* [online], 12 de septiembre de 1978. Disponible en: <https://www3.paho.org/hq/dmdocuments/2012/Alma-Ata-1978Declaracion.pdf> [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS), (1992). *WHA45.5 Strengthening Nursing and Midwifery in Support of Strategies for Health for All* [online], 11 de mayo de 1992. Disponible en: <https://iris.who.int/handle/10665/175736?locale-attribute=ar&show=full> [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS)/Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)/Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), (1993). *Parteras Tradicionales: declaración conjunta OMS/UNFPA/UNICEF* [online]. Disponible en: <https://iris.who.int/handle/10665/38859> [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS), (2002). *Estrategia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005* [online]. Disponible en: <https://iris.who.int/handle/10665/67314> [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS), (2011). *WHA64.7 Strengthening nursing and midwifery* [online], 24 de mayo de 2011. Disponible en: [https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/WHA64/A64\\_R7-en.pdf](https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA64/A64_R7-en.pdf) [Consultado 28/08/2024].

Organización Mundial de la Salud (OMS), (2021). *WHA74.15 Strengthening nursing and midwifery: investments in education, jobs, leadership and service delivery* [online], 31 de mayo de 2021. Disponible en: [https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/WHA74/A74\\_R15-en.pdf](https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA74/A74_R15-en.pdf) [Consultado 28/08/2024].

OMS, ICM y UNFPA, (2021). *El Estado de las Matronas en el Mundo 2021* [online], 5 de mayo de 2021. Disponible en: <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/21-038-UNFPA-SoWMy2021-Report-ESv7131.pdf> [Consultado 28/08/2024]

## ANEXOS

### I. Tablas

Reducida división de funciones y especialización del trabajo Actividades recurrentes o definidas por cambios cíclicos
Ausencia de conocimiento de las mecánicas causales de la naturaleza no humana. Se le atribuye comportamiento humano: mito
El grupo se percibe como centro del universo
Relación emocional (además de racional no abstracta, en su caso) con todos los elementos de la realidad
Percepción de amenaza de la naturaleza no humana (a la que no se comprende/controla)
Percepción de falta de amenaza de la naturaleza humana (por la escasa diferencia de comportamientos)
Su núcleo se sitúa en las relaciones que se establecen
El cambio se valora negativamente, porque implica riesgo
El espacio constituye el eje más visible de ordenación de la realidad
No se siente poder frente al mundo
La confianza en el destino y la supervivencia se deposita en una instancia sagrada con la que se establece una relación dependiente y subordinada
Seguridad basada en la confianza de haber sido elegido/a por la instancia sagrada: posición de objeto
No se generan deseos para uno mismo, sino que se está pendiente de averiguar y satisfacer los de la instancia de la que procede la seguridad

**Tabla 1.** Rasgos estructurales de la identidad relacional (tomado de: Hernando, 2018, p. 84).

Elevada división de funciones y especialización del trabajo
Actividades variadas definidas por el cambio
La naturaleza no humana se considera regida por sus propias dinámicas: ciencia
Relación racional-abstracta con muchos elementos de la naturaleza con los que no se establece ninguna relación emocional
Ausencia de miedo (inconsciente) frente la naturaleza no humana (porque se la comprende/controla)
Miedo a la naturaleza humana (por la alta diferenciación de comportamientos)
Su núcleo se sitúa en el «yo»
El cambio se valora positivamente
El tiempo constituye el eje más visible de ordenación de la realidad.
Se siente poder frente al mundo
La confianza en el destino y en la supervivencia se deposita en la iniciativa y en el trabajo personal
Seguridad basada en ser el agente de la acción que se controla: posición de sujeto
La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los deseos particulares y de la capacidad de su satisfacción

**Tabla 2.** Rasgos estructurales de la individualidad (tomado de: Hernando, 2018, p. 105).

Documento	Emisor	Año	Temática
Declaración de Alma-Ata	OMS/OPS y UNICEF	1978	Salud
Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales	OIT	1989	Pueblos indígenas
Convenio sobre la Diversidad Biológica	ONU <sup>40</sup>	1992	Biología
Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer	OEA	1994	Violencia de género

<sup>40</sup> Concretamente la Asamblea General.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	ONU	2007	Pueblos indígenas
Estrategia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005	OMS	2002 <sup>41</sup>	Salud

**Tabla 3.** Documentos oficiales internacionales generales que conciernen a la partería maya pero no la mencionan.

Documento	Emisor	Año	Tipo de documento
WHA45.5 Strengthening Nursing and Midwifery in Support of Strategies for Health for All	OMS	1992	Resolución
Parteras tradicionales: Declaración Conjunta OMS/UNFPA/UNICEF	OMS, UNFPA y UNICEF	1993	Resolución
WHA64.7 Strengthening nursing and midwifery	OMS	2011	Resolución
WHA74.15 Strengthening nursing and midwifery: investments in education, jobs, leadership and service delivery	OMS	2021	Resolución
Normas globales para la regulación de la especialidad de matrona	ICM	2011	Norma
Código Deontológico Internacional Para Matronas	ICM	[2020] <sup>42</sup>	Código deontológico
Estado de las Matronas en el Mundo	OMS, ICM y UNFPA	2021	Informe

**Tabla 4.** Documentos oficiales internacionales que tratan específicamente la partería.

Documento	Emisor	Año	Especificidad
Constitución de los Estados Unidos Mexicanos	Congreso de la Unión	1917	General
Ley General de Salud	Congreso de la Unión	1984	General
Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Prestación de Servicios de Atención Médica	Congreso de la Unión	1986	General

<sup>41</sup> En 2014 se realizó una estrategia similar para el periodo 2014-2023.

<sup>42</sup> Es una actualización del código deontológico del 2008.

NOM-007-SSA2-2016 Para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida	Gobierno de México-Secretaría de Salud	de	2016	Específica (norma oficial)
NOM-035-STPS-2018 Factores de riesgo psicosocial en el trabajo-Identificación, análisis y prevención	Gobierno de México-Secretaría de Trabajo y Previsión Social	de	2018	Específica (norma oficial)
Modelo de Salud Atención Intercultural en Salud para Pueblos Indígenas y Afrodescendientes	Gobierno de México-Secretaría de Salud	de	2014	Específica (guía)
Guía para la Autorización de las Parteras Tradicionales como Personal de Salud No Profesional	Gobierno de México-Secretaría de Salud	de	2015	Específica (guía)
Recomendación General 31/ 2017 Sobre la Violencia Obstétrica en el Sistema Nacional de Salud de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos	Comisión Nacional de los Derechos Humanos		2017	Específica (recomendación)
Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas		2018	Específica (programa)
Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024	Gobierno de México-Presidencia de la República	de	2019	Específica (programa)
Programa Sectorial de Salud 2020-2024	Gobierno de México-Secretaría de Salud	de	2020	Específica (programa)
Programa de Acción Específica de Salud Sexual y Reproductiva 2020-2024	Gobierno de México-Secretaría de Salud	de	2020	Específica (programa)

**Tabla 5.** Documentos oficiales mexicanos que tratan directa o indirectamente la partería.

Documento	Emisor	Año	Especificidad
Constitución Política de la República de Guatemala	Asamblea Nacional Constituyente	1985	General

Acuerdo sobre identidad y derecho de los pueblos indígenas	Gobierno de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca	1995	General
Decreto 32-2010 Ley para la Maternidad Saludable	Congreso de la República de Guatemala	2010	Específica (ley)
Acuerdo Ministerial No. 480-2014 Normativa Interna de la Carrera de Técnicas Universitarias en Partería	Gobierno de Guatemala- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social	2014	Específica (acuerdo ministerial)
Acuerdo Gubernativo 102-115 Política Nacional de Comadronas de los Cuatro Pueblos de Guatemala 2015-2025	Gobierno de Guatemala- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social	2015	Específica (acuerdo gubernativo)
Decreto 22-2022 Ley que declara el diecinueve de mayo de cada año "Día Nacional de la Comadrona Guatemalteca IYOM Y/O RATI'T AK'AL	Congreso de la República de Guatemala	2022	Específica (ley)

**Tabla 6.** Documentos oficiales guatemaltecos que tratan directa o indirectamente la partería.

## **II. Figuras:**



**Figura 1.** Vaso del Nacimiento (K5113)<sup>43</sup>.



**Figura 2.** Vaso del Nacimiento (K5113). Cara I<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Disponible en:

[https://research.mayavase.com/kerrmaya\\_hires.php?vase=5113](https://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=5113) [Consultado 13-08-2024]

<sup>44</sup> Disponible en: <https://www.mayavase.com/5113/birthvase.html>. [Consultado 13-08-2024]



**Figura 3.** Vaso del Nacimiento (K5113). Cara II <sup>45</sup>.



**Figura 4.** Vaso del Nacimiento (K5113). Cara III <sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Disponible en: <https://www.mayavase.com/5113/birthvase.html>. [Consultado 13-08-2024]

<sup>46</sup> Disponible en: <https://www.mayavase.com/5113/birthvase.html>. [Consultado 13-08-2024]



**Figura 5.** Vaso del Nacimiento (K5113). Cara IV<sup>47</sup>.



**Figura 6.** Ritual de baño de niños de las páginas 92c–93c del Códice de Madrid (tomado de: Vail, 2019, p. 708).

<sup>47</sup> Disponible en: <https://www.mayavase.com/5113/birthvase.html>. [Consultado 13-08-2024]



**Figura 7.** Figurilla de Jaina (K6763). Mujer sentada con un bebé en sus brazos<sup>48</sup>.



**Figura 8.** Figurilla de Jaina (K5778). Mujer anciana sosteniendo un bebé<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Disponible en:

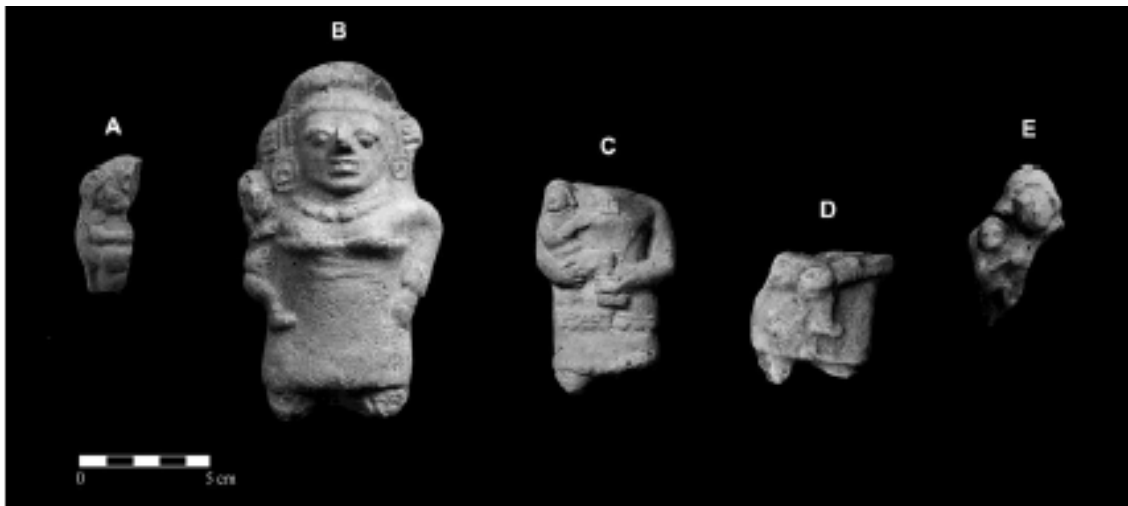
[https://research.mayavase.com/portfolio\\_hires.php?search=\\*Jaina\\*&date\\_added=&image=6763&display=8&rowstart=80](https://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=*Jaina*&date_added=&image=6763&display=8&rowstart=80) [Consultado 13-08-2024]

<sup>49</sup> Disponible en:

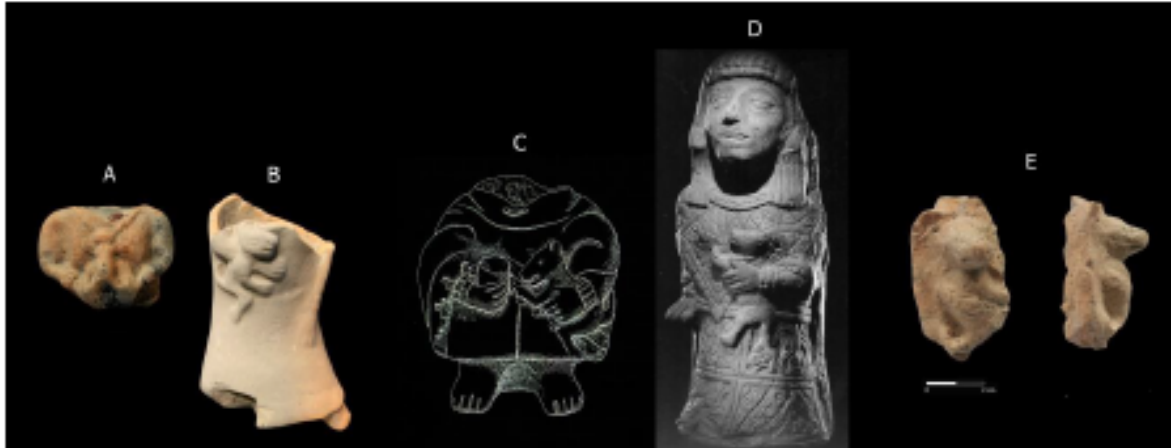
[https://research.mayavase.com/portfolio\\_hires.php?search=\\*Jaina\\*&date\\_added=&image=5778&display=8&rowstart=48](https://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=*Jaina*&date_added=&image=5778&display=8&rowstart=48) [Consultado 13-08-2024]



**Figura 9.** Figuras femeninas que portan en su regazo un niño encontradas en La Blanca y en otros sitios arqueológicos mayas de Petén (Guatemala): A), B), M) y N) fragmentos localizados en La Blanca; C) fragmento procedente de Ixtonton; D) fragmento hallado en Yaxhá; E), F), G) y L) fragmentos hallados en San Clemente; H) y K) fragmentos encontrados en Tikal; I) fragmento hallado en Altar de Sacrificios; J) pieza completa de procedencia desconocida conservada en el Museo Popol Vuh de Guatemala; O), P), Q) y R) fragmentos hallados en Nakum (tomada de Horcajada-Campos, 2015, pp. 307-308).



**Figura 10.** Figuras femeninas que portan en su regazo un niño encontradas en La Blanca y en otros sitios arqueológicos mayas de Petén (Guatemala): A) fragmento hallado en La Blanca; B) pieza completa procedente de Yaxhá; C) y D) fragmentos localizados en Poptún y E) fragmento encontrado en Uaxactún (tomada de: Horcajada-Campos, 2015, p. 312).



**Figura 11.** Figurillas que representan a mujeres cargando animales: A) fragmento procedente de Ixtonton; B) y C) fragmentos encontrados en Altar de Sacrificios; D) figurilla de procedencia desconocida conservada en el Museo de Jonuta y E) vista frontal y de perfil del fragmento hallado en La Blanca (tomada de: Horcajada-Campos, 2015, p. 381).



**Figura 12.** Figurilla de Jaina (K6727). Mujer mono-humana sosteniendo un bebé mono-humano<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Disponible en:

[https://research.mayavase.com/portfolio\\_hires.php?search=\\*Jaina\\*&date\\_added=&image=6727&display=8&rowstart=80](https://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=*Jaina*&date_added=&image=6727&display=8&rowstart=80) [Consultado 13-08-2024].

**III. Extractos de la transcripción de la entrevista a Tranquilina Méndez Pérez, partera de Abalá (Yucatán, México)**

**Entrevistadora 1:** Y, ¿cuál ha sido el trabajo que ha realizado usted?

**Tranquilina Méndez Pérez:** Pues mi trabajo es eso de partera, de recibir los bebés vengan como vengan. De antes como le digo, acá no había doctores, no había parteras casi, na' más dos viejitas. Y esas dos viejitas pues ya se cansaban. Y ya tenía yo 20 años. Ya empecé a dar mis hijos. Y entonces me dediqué a hacer ese trabajo. Digo, Dios mío, muchas mujeres se morían acá en el pueblo. No pueden dar a luz. Se les muere su bebé y que vienen así mal. Pues, ¿quién los ve? Ya no hay las dos parteras que había. Ya estaban ancianas. Ya no podían casi casi... Me dediqué a eso. Que esa edad de años que tenía yo, 20 años, empecé a atender partos. [...] Cuando hubo ese hospital, no he visto que se haga. Hubo el hospital, empezó a haber médicos. Me dediqué con ellos también a atenderlos entre todos los doctores que venían, así me ayudaban, me venían a ver, me decían así cualquiera cosa: "tienes la puerta abierta del hospital para ayudarte con tus enfermas". Pues así trabajé con ellos [...]

-----  
**Entrevistadora 1:** Y, una pregunta, empezó ha dicho a los 20 años. Y, ¿cómo empezó?

**Tranquilina Méndez Pérez:** así empecé, ya le digo así, de ese con mis cuñadas en la casa. Iban a dar a luz, yo los atendía yo. Entre eso, ya no había quien atiende aquí las mujeres embarazadas y vieron como atendía yo a mis cuñadas y se pegaron a mí. [...]

-----  
**Tranquilina Méndez Pérez:** [...]Allí tomamos curso, tomamos curso allá y allá cada 15 días, cada 8 días tenemos curso, sin ganar ni un centavo, ni pasaje siquiera, nada, así nuestra voluntad. Éramos, este, así este, parteras rurales que no, este, no cobramos. Así éramos varias, ya ahí somos varias y empezamos, a este, a ayudar a las mujeres, así que den a luz, que tengan sus bebés. [...]

-----  
**Entrevistadora 1:** Y, ha dicho que le daban formación en el hospital, pero, los primeros partos que atendió realmente que eran de sus cuñadas fueron como sin saber.

**Tranquilina Méndez Pérez:** Sin saber nada. Na' más que yo pongo en las manos de Dios. Digo: "Dios mío ayúdame con eso que voy a hacer, porque eso no es mi trabajo".

---

**Tranquilina Méndez Pérez:** no no, este, este, [ininteligible], que se saca acá en el cenote de por acá, del cenote, allí lo sacaba mi marido. Traía unas hojas así, pero de todo, la placenta del bebé así es. Las flores más hermosas blancas, así tan bonitas. Eso trae y se lo reparto a las otras ancianas comadronas, que había como dos más y, este, se los repartía yo. No tenía yo ningún, este, ningún, este, como que le digan, que yo tenía envidia, que porque ella..., no. Lo divido, divido mis medicamentos con ellos, se los doy y les explico cómo lo van a preparar y todo. Eso les damos a las mujeres pa' que tomen... Pasan la placenta rápido. Porque la placenta es lo que se atrasa hay veces y matas a la mujer. Porque se infla y ya no puede pasar, pues allá esta la muerte de la mujer. Eso, no, hay que verlo posible, que ya que pase el bebé, ver que rápidamente la placenta pase también. Rápidamente tiene que pasar, porque si no, la mujer cae en peligro. Así esta [...].

---

**Entrevistadora 1:** Y después, cuando nace el bebé, recién nacido, ¿cuál es su papel?, ¿hace algo más con el bebé?, ¿con la mamá? o ¿ahí finaliza su intervención?

**Tranquilina Méndez Pérez:** [...] Y ya entonces, arreglar a la mamá. Arreglar a la mamá, bañarla, ver que esté limpia, cambiarle su ropa y subirle su barriguita, así para que esté bien. [...] En la tarde tienes que visitarla otra vez a ver cómo está la enferma, revisarla a ver cómo está la mancha, cómo está su sangrado, si no está pasado. Si está pasado de así de su..., hay que tira mucha sangre, pues se avisa a un doctor o algo y se le da [ininteligible] y ya. Pero no hay que dejarlas también solo así, hay que verlas. Tenga seguro o no tenga seguro, nosotros la atendemos como debe ser. Ya está.

---

**Tranquilina Méndez Pérez:** Al bebé. [...] Es arreglarlo, bañar el bebé, cambiarle la ropa y darle sus gotitas y ya está. Y eso ya el trabajo que hace nomás.

---

**Entrevistador 2:** Oiga, ¿y es un mito de eso que cuando nacen los niños y se bañan con miel va a tener muchas novias?

**Tranquilina Méndez Pérez:** (se ríe a carcajadas). [...]Eso es un capricho que na' más lo inventaron.

**Entrevistador 2:** ¿No es cierto? Yo ya lo estaba creyendo.

**Tranquilina Méndez Pérez:** (se ríe a carcajadas). Claro que no. Nomás los caprichos de las personas antiguas ya tenían esos que pensaban. [...]

**Entrevistador 2:** Y, ¿la luna tiene que ver con los periodos de nacimiento de los niños? ¿Tiene algo que ver con el carácter de los niños cuando nacen según la luna? Usted que cree.

**Tranquilina Méndez Pérez:** Bueno, así dicen muchos los antiguos, así ellos dicen según de la luna. Cuando la luna está grande es varón el bebé. Cuando la niña está chica es una niña. Eso son antigüedades, son de las antiguas, antiguas, este, que tenían su [...].