

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

AMANDA MANKE DO PRADO LIMA

**LADY K'AB'AL XOOK E A QUESTÃO DE GÊNERO NO PERÍODO
CLÁSSICO MAIA**

Porto Alegre, 2017.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

AMANDA MANKE DO PRADO LIMA

**LADY K'AB'AL XOOK E A QUESTÃO DE GÊNERO NO PERÍODO
CLÁSSICO MAIA**

Trabalho de conclusão do curso de graduação para
obtenção do título de Bacharel em História do
Departamento de História do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul

Orientadora: Prof^a Dr^a Silvia Moehlecke Copé

Porto Alegre, 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais por sempre colocarem minha educação em primeiro lugar. Ao meu marido Eduardo pelo carinho e apoio. A minha orientadora e professora Silvia Cope por tudo que me ensinou ao longo dos anos, pela paciência e disponibilidade em guiar meu trabalho. Agradeço ao meu filho Theo que está chegando e me deu novas energias para acabar este curso.

One is not born, but rather becomes, a woman. No biological, psychological, or economic fate determines the figure that the human female presents in society; it is civilization as a whole that produces this creature, intermediate between male and eunuch, which is described as feminine. Only the intervention of someone else can establish an individual as an Other.

(Simone de Beauvoir, The Second Sex)

RESUMO

Lady Xook, ao lado de seu marido Shield Jaguar, reinou na cidade de Yaxchilán no Período Maia Clássico entre os anos de 681 – 742 A.D. Poderosa xamã exerceu papel de destaque nos rituais de flebotomia. Esses rituais validaram o governo e reverenciaram os deuses e ancestrais. O sangue oferecido nesses rituais era importante argamassa para a vida de todo o povo maia, ele nutria os deuses criadores do universo, simbolizava vida e fertilidade, mimetizava a menstruação e poder femininos. Este trabalho mostra que o emprego da arqueologia de gênero e o ato de contestar a interpretação do passado servem como uma imagem central onde o passado contestado simboliza um espaço intelectual onde certezas, categorias fixas e fronteiras rígidas colapsaram e onde as conexões entre sexo, gênero e sexualidade permanecem contingentes.

PALAVRAS-CHAVE: Maia Clássico; Flebotomia; Arqueologia do Gênero.

ABSTRACT

Lady Xook, with her husbands Shield Jaguar, ruled the city of Yaxchilán in the Classic Maya Period between the years 681 – 742 A.D. Powerful shaman, exercised prominent role in the bloodletting rituals that validated the governance and worship the gods and the ancestors. The blood offered in this rituals was an important bond to the life of all mayan people, it nourished the gods creators of the universe, symbolized life and fertility, mimicked the feminine power and menstruation. This work shows that gender archaeology and the contestation of the past's interpretation act as a central image where the contested past symbolizes an intellectual space in which certainties, steady categories and rigid borders collapsed, and whose connections between sex, gender and sexuality stay contingent.

KEYWORDS: Classic Maya; bloodletting; gender archaeology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
1 LADY K'AB'AL XOOK E O MUNDO MAIA.....	4
1.1 Yaxchilán e seus lintéis.....	4
1.2 O Mundo Maia.....	7
1.2.1 A Nobreza.....	9
1.2.2 Deuses, Mundo Sagrado e Sangue.....	11
1.2.2.1 Xamanismo.....	13
2 LADY XOOK E A QUESTÃO DE GÊNERO.....	15
2.1 Gênero no Mundo Maia.....	19
2.1.1 Terceiro Gênero.....	22
3 LADY XOOK E O RITUAL DE FLEBOTOMIA.....	27
3.1 Flebotomia em Yaxchilán.....	31
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	35
ANEXOS	37
BIBLIOGRAFIA.....	39

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da Cidade de Yaxchilán.

Figura 2: Área Maia, principais cidades do período Clássico

Figura 3: As Dinastias em Yaxchilán.

Figura 4: Exemplos de numeração.

Figura 5: Exemplos de Arcos Maias.

Figura 6: Estratificação social no antigo mundo maia.

Figura 7 - Alguns deuses do panteão maia com seus glifos respectivos.

Figura 8 - Representação da deusa da Lua no Codex Vaticanus B

Figura 9: Estela H de Copán.

Figura 10: Deus do Milho

Figura 11: Lady Sak K'uk' e Rei Pakal.

Figura 12: Pratos de oferendas com papel embebido em sangue, perfuradores e corda

Figura 13: Objetos para oferendas

Figura 14: Deus Perfurador

Figura 15: Lintel 25 de Yaxchilán

Figura 16: Lintel 15 de Yaxchilán

INTRODUÇÃO

Desde que cursei a cadeira de Arqueologia interessei-me pela área de estudos dos povos pré-colombianos e segui o curso escolhendo cadeiras eletivas que me acrescentassem conhecimento na área de História da América e povos indígenas. Mais tarde os estudos feministas e de gênero também chamaram minha atenção pelas cadeiras sobre o assunto. Procurando livros que unissem meus dois interesses na área de história, conheci a autora Barbara Tedlock e sua obra *A Mulher no Corpo de Xamã*. Nesse livro aprendi sobre o obscurecimento do papel da mulher nos estudos de religião e xamanismo, como o androcentrismo e machismo contemporâneos influenciaram essas pesquisas e no nosso olhar sobre o passado. A partir de evidências, a autora mostra como as mulheres xamãs foram transformadas em simples feiticeiras e artesãs por esses pesquisadores androcentricos, que olharam para o passado através da lente contemporânea de divisão de sexos e gêneros que não se aplicam ao passado de diferentes culturas e sociedades. Barbara Tedlock deixa evidente a importância dos estudos feministas e de gênero para um olhar mais neutro sobre as relações humanas no passado. Foi também nessa obra que conheci Lady Xook e sua importância nesse contexto. A descoberta do papel dessa mulher na religião e política maias levou por água a baixo constatações de pesquisadores que afirmavam que às mulheres não era permitido a participação em rituais no período clássico.

Lady K'ab'al Xook (ou *Lady Xoc*) foi uma importante rainha maia do Período Clássico, ela exercia o papel de xamã e principal esposa de *Itzamnaaj Bahlam III* (ou *Shield Jaguar*), décimo segundo governante de Yaxchilán (681 – 742 A.D). Ela representa um dos exemplos mais claros da presença feminina em rituais desse período, sendo retratada em uma série de três lintéis¹ esculpidos em pedra, presentes na Estrutura 23 do sítio.

Shield Jaguar ordenou a construção do templo na Praça Principal em homenagem a Lady Xook. A Estrutura 23 foi inovadora em seu design de lintéis, no uso de alinhamentos planetários e solares como bases para suas cerimônias e na representação de uma mulher nobre. Esse monumento centra-se na ascensão e aniversário de ascensão ao poder de Shield Jaguar e, através da seleção de datas astronomicamente significativas, sugeria-se que o movimento dos planetas e do sol eram sincronizados às atividades do rei e de Lady Xook.

Os três lintéis, 24, 25 e 26 (Figura 15, Anexo 1 e Anexo 2) apresentam os diferentes momentos do casal real durante um ritual de flebotomia (*bloodletting*). O sangue era a

¹ Lintel: ARQUIT - Verga ou barra que forma a parte superior de portas e janelas; lintel. (In: <http://michaelis.uol.com.br/busca?palavra=dintel&r=0&f=0&t=0>)

argamassa que constituía a vida ritual maia desde o Pré Clássico até a chegada dos espanhóis, que ficaram chocados com a prática e a proibiram e reprimiram. A flebotomia era muito presente na vida maia. Para os reis, todos fatos marcantes eram homenageados por flebotomia sacrificial, desde acontecimentos políticos ou religiosos até cada fim e início de períodos (SCHELE, MILLER p. 175-176). O ritual de flebotomia era fundamental para a instituição do reinado, para a mitologia do outro mundo e para rituais públicos de diversos tipos. Através dele, os maias recebiam uma visão, que acreditavam ser a manifestação de um ancestral ou deus e também proviam alimento a esses deuses.

A figura de Lady Xook é importante para uma análise de gênero dentro das classes dominantes do período maia clássico. Sua presença e poder feminino eram essenciais para o sucesso do reinado tanto político como em frente ao mundo sagrado. O simbolismo dos rituais que ela e outras mulheres exerciam, representado pelo sangue menstrual e pela fertilidade, deixa evidente a utilização e posterior apropriação do sagrado feminino pelos homens para validar seu poder político.

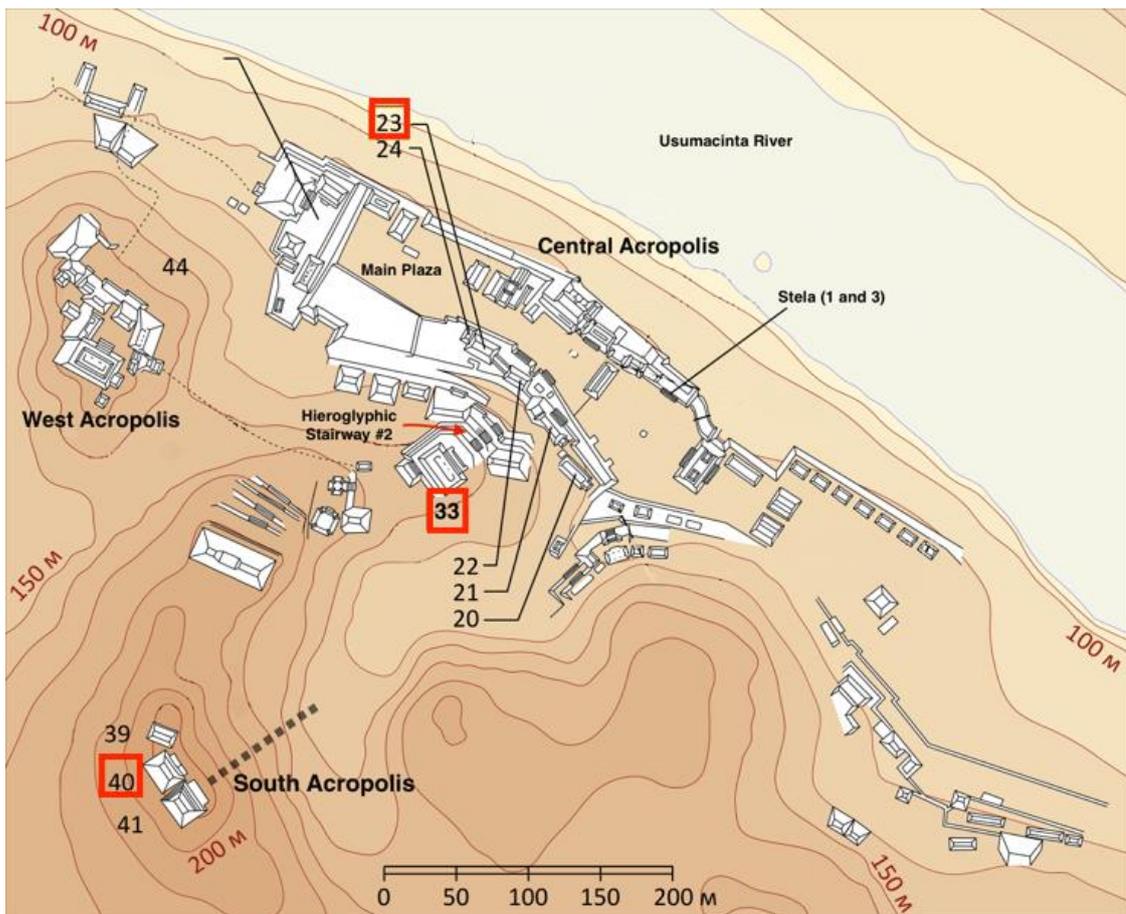
Neste trabalho começaremos dando um panorama geral sobre o contexto histórico em que viveu Lady Xook, sobre a religião maia e a cidade de Yaxchilán onde ela realizou os rituais de flebotomia. No segundo capítulo falaremos sobre a questão de gênero nos estudos arqueológicos e no período clássico maia. O terceiro e último capítulo trata sobre o ritual de flebotomia e a importância do sangue na religião maia.

1 LADY K'AB'AL XOOK E O MUNDO MAIA

1.1 Yaxchilán e seus lintéis

Yaxchilán, Tikal, Copan, Piedras Negras e Palenque foram algumas das mais importantes cidades do período Maia Clássico, tanto em razão da extensão, quantidade, qualidade dos seus monumentos, quanto do poder político que representavam. Yaxchilán é conhecida por seus seis lintéis que representam o ritual de flebotomia e sua relação com a guerra. Segundo Carolyn Tate (1992), essa cidade ainda possui outros aspectos únicos, a inclusão da representação da mulher como agente participante na cerimônia ritual, aparecendo nas obras de arte e nas inscrições, o alto grau de documentação dos reinos de Shield Jaguar e seu filho Bird Jaguar IV, e o design incomum da cidade que mimetiza a passagem do sol pela Terra (Figura 1).

Figura 1: Mapa da Cidade de Yaxchilán.



Fonte: <https://pt.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/indigenous-americas/a/maya-the-yaxchiln-lintels>.

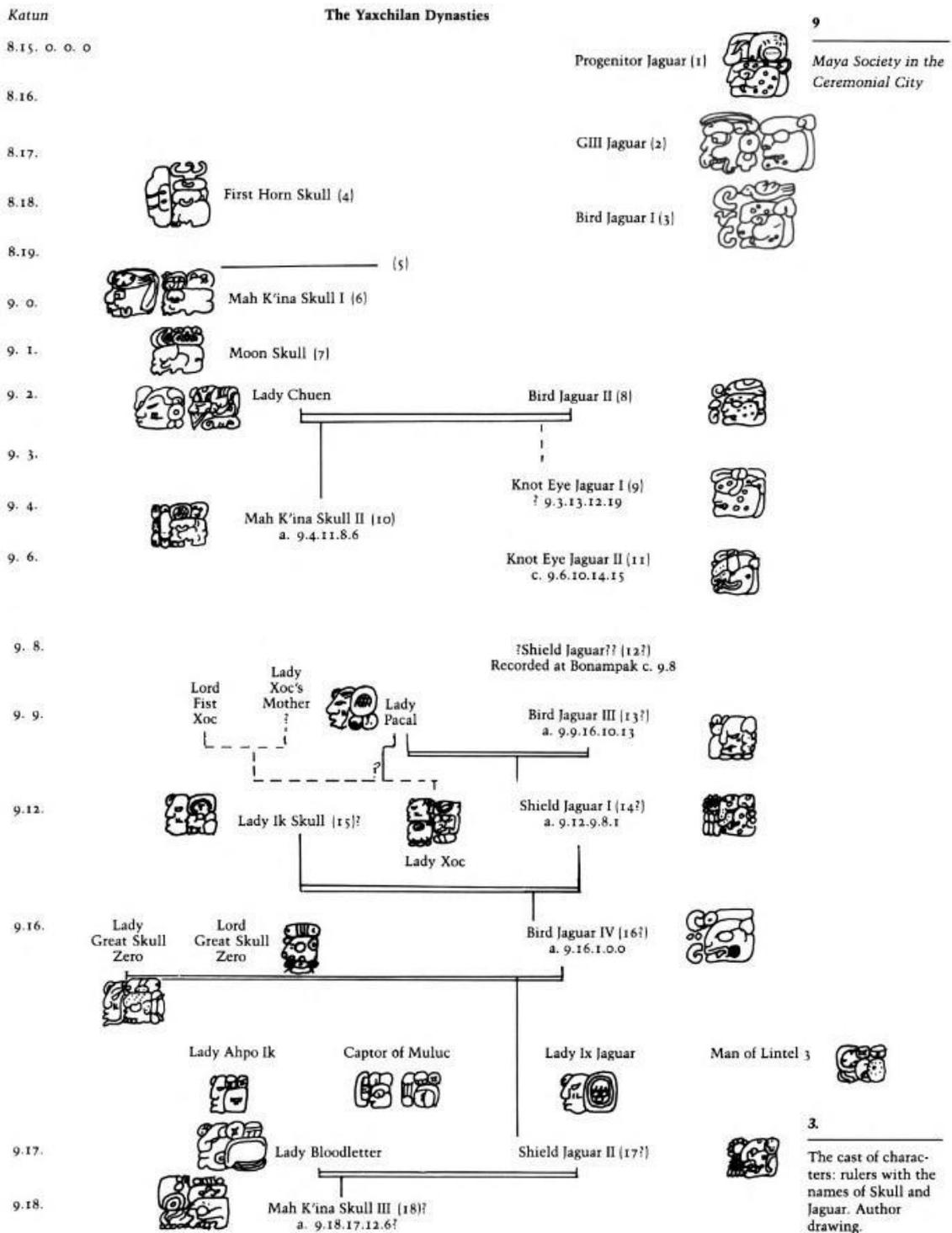
Localizada nas terras baixas de Chiapas, altamente arborizadas, ela é rodeada pelo Rio Usumacinta. Durante a estação chuvosa, de maio a novembro, o rio corre forte e lamacento, de dezembro a abril o fluxo diminui. No lado sem litoral da península, existe uma cadeia de colinas com fendas profundas (Figura 2). Foi construída entre 450 e 808 A.D., sob o reinado de dez gerações de governantes das linhagens Skull e Jaguar (Figura 3). O primeiro rei, da linhagem do Jaguar, viveu nos anos 300 A.D. Ele e seu povo estabeleceram a localização da cidade, com importante significado para a identidade espiritual. Escolheram essa área por ser rodeada dos três lados pelo rio e por possuir pontos altos no terreno para construção de templos, propiciando uma visão do horizonte oriental. Esse rei deu origem ao desenvolvimento social e científico que levou ao estabelecimento de que as dinastias tinham origens sagradas, elas escreviam suas genealogias de acordo com um calendário baseado em observações astronômicas e matemáticas. Em 800 A.D., período em que a civilização em Yaxchilán colapsou, as estruturas cerimoniais de pedra da cidade estavam distribuídas em uma área de cerca de 1100 por 500 metros. Esse centro cerimonial era cercado por uma vasta área onde a população morava e plantava (TATE 1992 p.3-5).

Figura 2: Área Maia, principais cidades do período Clássico



Fonte: <https://pt.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/indigenous-americas/a/maya-the-yaxchiln-lintels>

Figura 3: As Dinastias em Yaxchilán.



Fonte: TATE 1992, p. 9.

1.2 O Mundo Maia

O antigo povo maia encontrava-se numa vasta área que incluía toda a Península de Yucatán (México), Guatemala, Honduras, Belize e El Salvador. Apesar da diversidade de línguas e pessoas, os maias foram um povo excepcionalmente coeso. Existem dois cenários no território maia, as terras altas e as terras baixas. As terras altas localizavam-se do sudeste de Chiapas indo até a América Central num terreno de vulcões ativos e inativos. Nas suas encostas e cumes, a flora das terras altas é composta por pinheiros e gramíneas, enquanto mais abaixo nas ravinas, onde é mais úmido, os carvalhos florescem. As terras baixas são cobertas por altas florestas de monção, dominadas por árvores de mogno, *sapodillas*, e árvores frutíferas. Em Petén e Campeche as savanas cortam o verde da floresta e apresentam uma grande diversidade de fauna como macacos-aranha, capivaras, jaguares, cervos (COE, 1973, p. 17-24).

Especialistas na história maia criaram uma divisão metodológica para melhor entender e estudar a formação e o desenvolvimento dessa civilização. Assim, a história maia pré-hispânica foi dividida em quatro momentos: Período Arcaico, Período Pré-Clássico, Período Clássico e Período Pós-clássico (CAMPA E SANTOS, p. 35).

Período Arcaico: se estende desde as primeiras ocupações humanas de grupos de caçadores e coletores, 8000 a.C. até 2500-2000 a.C, quando os falantes da língua protomaia chegam ao território. Neste momento esse grupo era formado por agricultores incipientes que também caçavam e coletavam.

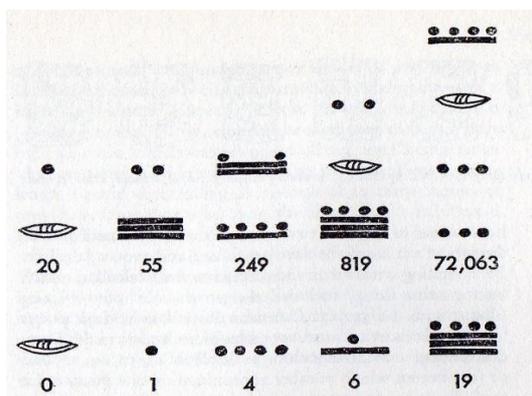
Período Pré-Clássico: de 2000 a.C. a 250 d.C, esse período se subdivide em outros três períodos. No Pré-Clássico inicial (2000 a 1200 a.C.) se dá a consolidação das primeiras aldeias agrícolas, evidências demonstram a presença de maiz, algodão e tubérculos nestes sítios. O Pré-Clássico médio (1200 a.C. a 400 a.C.) caracteriza-se pelo surgimento das primeiras peças de cerâmica e pelo primeiro estilo cerâmico comum entre o povo maia, estilo López-Mamom. Por último, o Pré-Clássico tardio é dominado pelo estilo cerâmico *Chicanel*.

Período Clássico: este período pode ser dividido em Clássico inicial, de 250 a 600 d.C., que se caracteriza pelo surgimento do estilo cerâmico *Tzacol* e Clássico tardio, de 600 a 900 d.C., marcado pelo estilo *Tepeuh*. Alguns estudiosos ainda acrescentam uma última divisão, o Clássico terminal, quando se dá a dissolução dos senhorios da zona central.

Período Pós-Clássico: última divisão da história maia, período entre 900 d.C. até a chegada dos espanhóis ao continente. Cidades como Chichén Itzá e Mayapán dominam o período (CAMPA E SANTOS, p. 38-39).

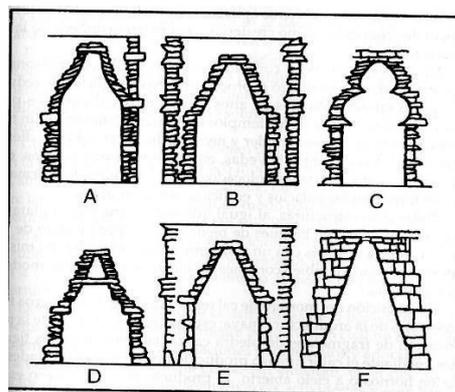
É durante o Período Clássico que a cultura maia cresce, consolida e expande sua influência a outros territórios. Sua base cultural é formada por características únicas como o estilo arquitetônico marcado pelas *bóvedas en saledizo* (arco maia, *Corbel vault*) (Figura 5), a matemática com base vigesimal e o número zero (Figura 4), que possibilitou cálculos astronômicos e o uso do Sistema de Contagem Longa que permite fixar datas específicas e calcular o lapso de tempo entre elas no calendário duplo (260 e 365 dias) que era comum em toda área mesoamericana. Outro marco único da cultura maia é a escrita hieroglífica de conteúdo fonético-silábico que possibilita escrever qualquer expressão pronunciável.

Figura 4: Exemplos de numeração.



Fonte: COE, 1973, p. 157.

Figura 5: Exemplos de Arcos Maias.



Fonte: CAMPA E SANTOS, 2010, p. 107.

Durante a primeira metade do Clássico as cidades se multiplicam na região maia. Essa tinha um complexo sistema de organização sociopolítica que integrava as inúmeras cidades de diferentes hierarquias que eram governadas cada uma por uma dinastia, cujo governante tinha origem divina. Essas cidades estavam constantemente estabelecendo vínculos de alianças e guerras. Alguns locais possuíam capitais regionais que poderiam ser consideradas impérios. A agricultura intensiva e policultora era a base econômica dessa sociedade que soube aproveitar o potencial dos diversos ecossistemas presentes no seu grande território, realizavam também um sistema de trocas de recursos através do comércio de longo alcance possibilitado pela nobreza. A área central, ou terras baixas, foi por muito tempo considerada o centro do desenvolvimento do período Clássico, porém hoje se sabe que a planície yucateca também foi densamente povoada.

Existem algumas teorias do por que da zona central ter sido mais povoada e organizada que as zonas periféricas. Uma delas acredita que o motivo foi a maior disponibilidade de recursos para subsistência nessa área, que atraía um grande número de habitantes que forneciam mão de obra. Porém, a nobreza carecia de alguns recursos naturais de outras regiões, o que resultou na necessidade de criar uma organização social complexa e com poder centralizado suficientemente forte para desenvolver o sistema de trocas a longa distância. Outra teoria alternativa e talvez complementar a última, para a formação de cidades-estados primeiramente na área central, é a de que havia a necessidade de estar sempre preparada para a guerra, consequência do grande crescimento populacional e da disputa por terra e recursos (CAMPA E SANTOS, 2010, p.57- 58).

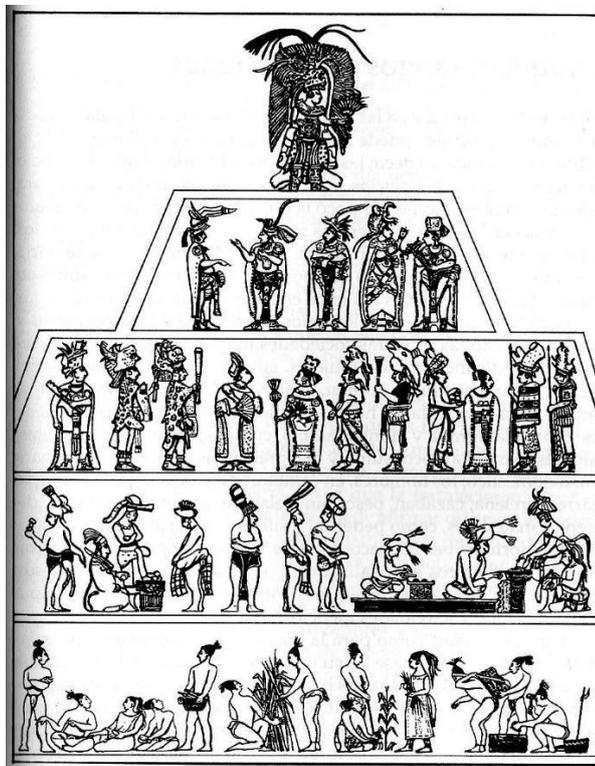
Cada vez mais se dá importância à influência teotihuacana no processo de organização do período clássico. Influência notada na arquitetura, cerâmica e escultura através de representações de símbolos, heróis teotihuacanos, encontradas em Tikal. Em Becán e Belice, foram encontrados materiais da região de Teotihuacan, como a obsidiana verde. Essa influência foi importante para acelerar a organização das cidades-estados maias, em especial àquelas na rota de comércio com Teotihuacan; mesmo após sua queda, os maias seguiram seu desenvolvimento até o colapso do Período Clássico, nos séculos VIII e X, quando desaparecem os grandes senhorios da região central. Muitas características destes permanecem nos senhorios da península e das terras altas até a invasão espanhola (CAMPA E SANTOS, 2010, p. 59).

1.2.1 A Nobreza

Durante o Período clássico consolidou-se uma distribuição desigual de bens entre a população e a elite nobre, que detinha o privilégio sobre a economia, política, cultura. A maioria da população era governada pela minoria que, por controlar a riqueza, detinha e organizava o poder. Dentro dessa elite existiam hierarquias entre as diferentes linhagens que formavam a organização administrativa centralizada. Eram autoridades civis, religiosas, militares e administrativas que habitavam os palácios e conjuntos perto do centro cívico-cerimonial da cidade e que também detinham os conhecimentos científicos. A maior parte da população plebeia era responsável de maneira permanente pelas atividades produtivas como agricultura, pesca, coleta, mão de obra em construções. Existiam também trabalhadores especializados como os artesãos, escribas, pintores, guerreiros (Figura 6). As leis eram

diferentes para elite e plebe e eram feitas para manter essa desigualdade (CAMPA E SANTOS, 2010, p. 93-95).

Figura 6: Estratificação social no antigo mundo maia.



Na base temos os camponeses e trabalhadores da cidade, acima os artesãos e comerciantes, mais acima administradores e guerreiros, depois temos governadores de cidades adjacentes dependentes (Batabes) e no topo, o governante supremo, rei e/ou rainha. Fonte: CAMPA 2010 p. 91.

Todos os membros da elite compartilhavam de uma cultura semelhante e mantinham o poder através de mecanismos religiosos e políticos, como a crença no mundo sobrenatural dos deuses. Às divindades cabia escolher um governante que descenderia diretamente delas. Esse deveria realizar diversas práticas rituais, com o apoio de sacerdotes especializados, conhecedores da língua dos deuses, que se comunicam com o mundo sagrado. Cada governante possuía um signo hieroglífico que identificava sua dinastia e lhes dava o título de *kuhul ahau*, senhores sagrados (CAMPA E SANTOS, 2010, p. 98-100). A nobreza se utilizava do domínio da escrita para registrar informações e, assim, conservar a memória de seus feitos no tempo. Os senhores de Yaxchilán deixaram mais de 120 inscrições em estelas, altares, lintéis.

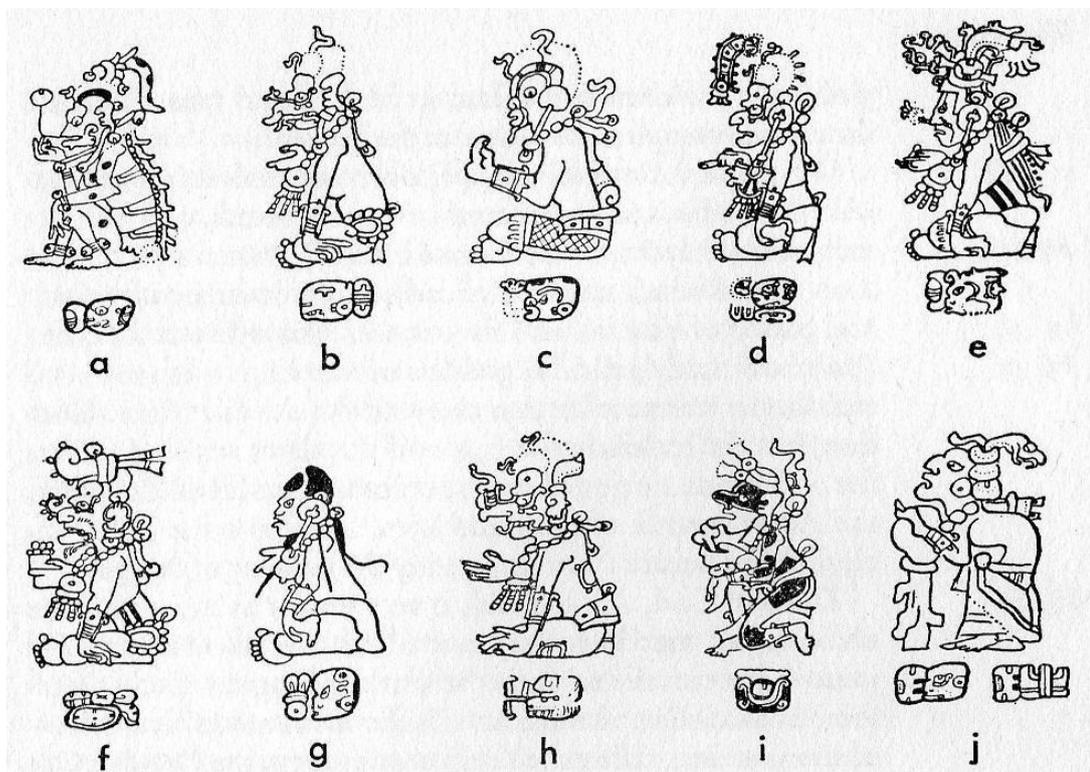
1.2.2 Deuses, Mundo Sagrado e Sangue

O povo maia acredita que seus antepassados continuam interagindo mesmo depois de mortos. No mundo antigo é provável que esses ancestrais fossem considerados uma força de influência sobre a vida humana. A casa desses ancestrais costuma ser em montanhas, perto das comunidades, e é por meio desses santuários que eles se comunicam com os vivos, essa comunicação é essencial para uma boa vida. Os antepassados possuem o conhecimento sobre o mundo e os meios de interagir com ele; eles sabem como cultivar o milho, como construir casas, como interagir com seu *kin* (círculo familiar), como cerimônias devem ser realizadas. Eles estão conectados com os vivos através das suas almas compartilhadas. Após a morte a alma sobrevive dentro das montanhas, trabalhando para *Yahwal Balamil* – O Mundo ou Dono do Mundo, ou ainda passam a vagar na forma de fantasmas. Os ancestrais tomam várias decisões sobre as atividades e bem estar dos vivos, como detentores do modo tradicional de vida são eles que decidem quem irá se tornar um xamã ou agricultor. Suas mensagens podem vir por profecias ou divinações/visões, rezas, sonhos (TATE 1992 p. 15-16).

Era através do mundo sagrado que todos os aspectos do universo podiam ser explicados, espaço e tempo, vida e morte, chuva e seca. Suas cidades eram réplicas desse universo, onde os rituais recriavam ações divinas dos tempos primordiais. A existência dos homens seria uma manifestação da vontade das divindades e para elucidá-la eles criaram os mitos, os rituais nos quais se mantinham ligados aos deuses (incluindo sacrifícios humanos e autossacrifícios - flebotomia), uma linguagem simbólica.

Com a chegada dos espanhóis, a cristandade tenta destruir todos os vestígios da religião maia, mas houve resistência através de textos que conhecemos atualmente por literatura maia. Os mais conhecidos são os Livros de *Chilam Balam* de Yucatán, contudo, é no livro sagrado dos quichés da Guatemala, *Popol Vuh*, que está a narrativa mais estruturada sobre a origem do mundo. Essas obras dizem que o mundo foi criado pelas divindades por meio de imensos ciclos temporais de erros e consertos, até chegar na criação do homem atual. Nesse imaginário, existem diversos seres que transcendem o espaço-tempo, a maioria deles são deuses, energias sagradas. Estas divindades quase sempre permanecem em um lugar específico no universo, regem espaços cósmicos como a terra, o céu, a água, o mundo subterrâneo; também podem se manifestar através de fenômenos da natureza e possuem um tempo nos ciclos da história quando se revelam à humanidade e outros deuses (Figura 7) (CAMPA E SANTOS, 2010, p. 163-171).

Figura 7 - Alguns deuses do panteão maia com seus glifos respectivos. A: deus da morte; B: deus da chuva; C: deus da estrela do norte; D: Itzamná; E: deus do milho; F: deus do sol; G: jovem deusa da lua; H: Bolon Dzacab; I: deus comerciante; J: Ix Chel, deusa da medicina.



Fonte: COE, 1973, p. 151.

Os deuses maias não podem ser classificados como bons ou maus, eles têm diferentes facetas e têm várias formas de agir sobre o universo. A divindade ligada à morte, por exemplo, age de maneira positiva quando regenera a vegetação da terra (CAMPA E SANTOS, 2010, p. 172). A principal divindade feminina, a deusa da Lua, *Ix Ch'up* (*Goddess I*), chamada pelo povo maia de “nossa Avó” ou “nossa Mãe”. Ela simboliza o fenômeno contínuo que faz crescer os vegetais e a vida humana. Representações de *Ix Ch'up* mostram-na em diferentes idades e tanto prestativa como perversa. Enquanto ela ajudava a civilização controlando atividades essenciais como procriação, sexo, obstetrícia, medicina e tecelagem, também dava maus exemplos desaparecendo repentinamente e consorciando-se com planetas no céu da noite (TATE, 2008, p. 85). Os deuses possuem uma entidade corporal capaz de sentir o mundo, ver, cheirar, possuem sangue e sêmen como os humanos. Também sentem fome e sede, exigindo sacrifícios e oferendas da humanidade. Esses sacrifícios se davam de diversas formas, na maior parte delas envolvem sangue do próprio sacerdote, sacrifícios humanos e de animais e oferenda de outros produtos (THOMPSON, p. 221). Os sacrifícios de sangue são amplamente registrados em murais, lintéis, peças de cerâmica, estelas.

1.2.2.1 Xamanismo

O xamanismo foi no passado e ainda é nos dias atuais, mais um conjunto de atividades locais e contingências do que uma instituição étnica ou nacional. Desse modo, o mais correto seria pensar em termos de atividades e perspectivas xamânicas do que em xamanismo como uma ideologia ou instituição. Os praticantes de atividades xamânicas compartilham da convicção de que todos os seres e entidades estão imbuídos de energia vital compartilhada, consciência, alma, espírito ou outra substância etérea que transcende as leis da física. Também acreditam em uma teia de vida, onde todas as coisas são interdependentes e conectadas, que existe uma relação entre causa e efeito entre diferentes dimensões, forças e entidades no cosmos. Os xamãs tem a habilidade de viajar por essas dimensões, movendo-se através de diferentes níveis cósmicos. Para tal, entram em um estado alternativo de consciência de diversos modos, jejuando, ingerindo alucinógenos, dançando, cantando, realizando flebotomia, e assim, buscam visões e sonhos lúcidos. Esses indivíduos reconhecem que forças extraordinárias, entidades ou outros seres de uma realidade alternativa, afetam as pessoas e acontecimentos em nosso mundo. Compreendem que ações e rituais realizados na realidade normal podem afetar a esfera alternativa (TEDLOCK 2008, 30).

No centro da atividade xamânica está a busca ativa pelo conhecimento, através do estudo do calendário, adivinhação e profecias, os xamãs procuram o saber do futuro. Por meio de recitações de mitos, épicos, encantamentos, canções e genealogias de xamãs predecessores, transmitem o conhecimento do passado e do mundo espiritual. O termo xamã provém da língua *evenki* da Sibéria e significa “aquele que sabe”, assim como outras palavras gerais para o termo tem o mesmo significado, o finlandês *tietaja*, o japonês *munusu*, o bella coola *kusiut*, o nahuatl *tlamatiquetl*, o quíchua *yachaj* (TEDLOCK 2008, 32). As obrigações e posição social dos xamãs variam bastante nas culturas antigas. Alguns eram responsáveis pela observação do calendário e da astronomia, previam eclipses do Sol e da Lua e indicavam dias favoráveis para realizações de negócios e eventos militares. Também podiam ser líderes políticos (como Lady Xook e Shield Jaguar), curandeiros espirituais, profetas, sacerdotes. Realizavam tais tarefas não apenas em organizações sociais e religiosas descentralizadas, mas também em estados centralizados, nos quais as regras eram consideradas sagradas, como em Yaxchilán (TEDLOCK 2008, 30-52).

De acordo com Barbara Tedlock, Lady Xook representa o registro escrito mais antigo de uma mulher xamã na América. Nas imagens em que está representada, podemos notar que seu vestido é bordado com flores envolvendo pequenos desenhos de tapetes de fibra. As quatro pétalas desabrochadas representam o sangue feminino e a entrada da caverna para o submundo aquático, que era visitados pelos xamãs em suas viagens espirituais. O pequeno tapete no centro de cada flor simboliza o nascimento real e a autoridade política. A faixa rasgada ao redor da cintura de Lady Xook demonstra que ela realizava o ritual de flebotomia. Como xamã ela sacrificava o sangue de sua língua para invocar a presença de um ancestral da boca da serpente sagrada (Lintel 25). Para os maias, as cobras/serpentes, personificavam as passagens que conectavam a superfície da terra com o submundo e com o céu. Do sangue real, emergiam os espíritos dos ancestrais e o poder político.

Na primeira metade do século XX uma equipe de arqueólogos escavando um sítio do alto paleolítico (*Dolní Vestonice*) na República Tcheca, encontrou um túmulo contendo um esqueleto humano pintado de vermelho. Ao analisar esse túmulo, constatou-se que não se tratava de uma pessoa comum ali sepultada. Em uma das mãos do esqueleto havia um corpo de raposa que representa, tanto na Europa, quanto Ásia e Américas, um guia espiritual do xamanismo. Analisando o esqueleto do xamã, os estudiosos surpreenderam-se ao descobrir que se tratava de uma mulher. Segundo Barbara Tedlock, esse achado arqueológico foi de extrema importância, pois até então acreditava-se que os xamãs da Era do Gelo eram um grupo estritamente masculino de religiosos e caçadores. Qual seria a razão para a existência dessa mulher xamã ser pouco conhecida até hoje? Apesar de terem acesso a artefatos, representações pictóricas, narrativas etnográficas, a maioria dos pesquisadores contemporâneos obscureceu a importância das mulheres nas tradições xamanísticas. O poder dos corpos e mentes femininos foi por muito tempo ignorado. As mulheres eram caracterizadas como simples artesãs, tecelãs ou ceramistas, e não eram reconhecidas como seres criativos que moldam o poder do cosmos através da arte. Por esse motivo, até hoje mulheres que ingressam no campo da medicina ou do sacerdócio ainda crêem estar entrando em campos majoritariamente masculinos (TEDLOCK 2008, p. 13).

2 LADY XOOK E A QUESTÃO DE GÊNERO

No escopo deste trabalho não discutiremos a possibilidade de colocar a arqueologia de gênero dentro do contexto teórico do feminismo e da teoria social. A arqueologia de gênero questiona padrões interpretativos de uma visão do passado estudada a partir de um ponto de vista não-problematizador do presente, esse pressuposto emprestado da Sociologia e da Antropologia demonstra o caráter interdisciplinar do estudo de gênero. A utilização do método comparativo na Arqueologia identifica semelhanças e diferenças, permitindo assim, abstrações necessárias. Para Kern os tipos de organização dos artefatos arqueológicos, da Cultura Material de um povo, se fazem necessários para entender que as reconstituições do passado são julgamentos feitos por estudiosos a partir dos vestígios materiais, esses julgamentos são elaborados criteriosamente e aceitos pela comunidade acadêmica.

A discussão de questões de gênero facilita a compreensão da relação entre universo simbólico, relações sociais e produção material, já que a construção do objeto acontece no nível epistemológico e discursivo. As teorias desempenham um duplo papel de explicar evidências já conhecidas propondo uma solução ou sugerindo reinterpretações sobre trabalhos anteriores (FREITAS, 1998, p. 278-285). O programa feminista vem para se contrapor ao modelo tradicional androcêntrico de análise arqueológica. Ele sustenta que esse viés causa um sexismo prejudicial, que produz construções distorcidas e parciais do passado. Construções que, por sua vez, são usadas para justificar a opressão da mulher no presente, apresentando-a como sendo universal, inevitável, justificada e natural. A utilização da abordagem feminista nos estudos arqueológicos mostra uma perspectiva teórica de entendimentos das nuances de gênero como construções culturais que condicionam os comportamentos de todos os membros da sociedade (FREITAS 1998, p. 286-294).

Segundo Sarah Nelson, a arqueologia com perspectiva de gênero é uma arqueologia aprimorada, que esclarece como nessa área da ciência a ênfase em poder e prestígio obscureceu o gênero, e, desta maneira, fornece uma imagem mais clara do passado. Atualmente a importância da pesquisa de gênero em arqueologia é reconhecida e a literatura sobre o assunto cresce diariamente.

Gênero e sexo não são a mesma coisa, sexo refere-se a macho ou fêmea do ponto de vista biológico. Gênero é a construção social de normas denominadas masculinas ou femininas; sexo é dado e gênero é construído. Essa construção varia de cultura para cultura e deve ser ensinada às próximas gerações. Ninguém nasce possuindo um gênero, nada nele é

geneticamente herdado. Deste modo, a arqueologia de gênero leva em consideração mulheres, homens e quaisquer outros gêneros que dada cultura possua.

Gênero não é sinônimo nem um termo mais inclusivo para mulher. Tanto homens quanto mulheres, como indivíduos e como grupos, se tornam mais visíveis com o estudo de gênero, assim como papéis construídos socialmente, divisão de tarefas, etnicidade, idade, classe, também se tornam mais visíveis. A pesquisa de gênero em arqueologia considera as pessoas do passado, em particular as relações entre homens e mulheres no círculo social, econômico, político, religioso. O objetivo é elucidar toda a variedade de experiências, comportamentos, sistemas simbólicos, e não dar grandes declarações sobre o passado da mulher (NELSON, 1997, p. 13-17).

De acordo com Sarah Nelson, Poder e Prestígio são conceitos importantes no estudo de gênero em arqueologia. A arqueologia como disciplina foi construída a partir de um ponto de vista androcêntrico em escolha de tópicos, métodos e teorias aceitas pela maioria. Até pouco tempo, poucas arqueólogas tocaram no assunto, enquanto em outras áreas de estudo como história, sociologia e antropologia cultural já falavam e usavam do feminismo em seus trabalhos desde os anos 1970. O Poder e o Prestígio tiveram papel fundamental nisso, poder e prestígio dos homens pesquisadores *versus* mulheres pesquisadoras; o centro do estudo do passado é o homem, pois às suas atividades foram atribuídos maior poder e prestígio. A trivialização da mulher no passado pode se dar até sem comentários, ao considerá-la desprovida de poder e prestígio e, assim, sem interesse para o estudo. A investigação feminista demonstra que os conhecimentos e dogmas arqueológicos foram baseados na visão androcêntrica, onde a mulher está ausente ou sem voz, e um estudo onde ambos homens e mulheres (e outros gêneros dependendo da cultura) estão presentes, é muito mais preciso e perto da realidade (NELSON, 1997, p. 18-20).

A pesquisa de gênero em arqueologia começou com uma simples descrição de onde estava a mulher no passado, suas atividades e papéis. Esse método foi necessário, pois antes dele os trabalhos arqueológicos só reforçavam os valores e estereótipos de papéis de gênero do tempo presente. Esses trabalhos ignoraram a presença da mulher na construção e mudança da cultura, espalhando o falso modelo de que a transformação da cultura só se dava na esfera de influência masculina. A arqueologia tem o dever de revelar e discutir as diversas relações de gênero do passado e, assim, apresentar uma visão mais precisa do passado e combater uma visão essencialista de homens e mulheres na sociedade. Reconstruções do passado que não consideram a arqueologia de gênero servem apenas para reforçar preconceitos androcêntricos

de que a cultura produzida por homens teria maior importância e prestígio do que a produzida por mulheres (NELSON, 1997, p. 19-24).

Feministas em diversas disciplinas aprenderam a enxergar por diferentes “lentes de gênero” (NELSON, 1997, p. 25) denominadas androcentrismo, polarização de gênero e essencialismo biológico. O primeiro seria a crença de que tudo que é masculino é natural, central e certo, o resto é desviante. Qualquer coisa que a mulher faça de diferente do comportamento masculino, é vista como inferior. Polarização de gênero é a suposição de que homem e mulher são fundamentalmente diferentes e a crença de que essa diferença corre por todo tecido social, ao invés de representar categorias sobrepostas e entrelaçadas. Essencialismo biológico é a visão que insiste que a biologia impõe papéis e restrições às mulheres, isso ocorre principalmente quando a mulher é vista como mãe. Entretanto, nem toda mulher é mãe, ou vive em função de filhos, a biologização da mulher subestima toda a variedade da vida feminina. É necessário estar atento a essas lentes para perceber o homem e a mulher do passado sem as distorções que elas produzem. Quando elas são rejeitadas é possível entender que os papéis de gênero são socialmente construídos e variam de cultura para cultura. O estudo de gênero nos possibilita reconhecer características que não estavam visíveis antes (NELSON, 1997, p. 25-27).

O princípio organizador do estudo de gênero aperfeiçoa o método científico, já que não se baseia em suposições ocidentais e possui maior sensibilidade para as nuances culturais. A arqueologia de gênero é fundamentada a partir de observações e reinterpretações cuidadosas das fontes e renega qualquer informação não comprovada; ela produz novos modelos mais sólidos do mundo antigo. O gênero como categoria conceitual foi usado no mundo antigo para organizar relações de todo o tipo, tanto entre pessoas, classes, como lugares, artefatos e eventos. Seus princípios podem ser percebidos tanto nas experiências cosmológicas quanto cotidianas da antiguidade.

O termo *gênero* atualmente é utilizado por arqueólogos para descrever as relações pelas quais as diferenças sexuais são organizadas. *Sexo* normalmente representa as diferenças biológicas entre macho e fêmea, conceito utilizado para interpretar condições biológicas. Desde a década de 1980 até os dias de hoje, alguns pesquisadores trabalham com a polarização dos conceitos de *gênero* e *sexo*, sendo *gênero* relacionado a comportamento social e *sexo* relacionado à realidade biológica. Contudo, estudos recentes contestam a binaridade desses conceitos como inerentes ou naturais; segundo eles, a sociedade intelectual ocidental impõe essa oposição no *sexo*, que não é inerentemente binário, e no *gênero*, existindo em muitas culturas terceiros ou múltiplos gêneros. O gênero é um elemento universal da cultura

humana, não há discussão nesse campo sobre a existência ou não dele, porém os pesquisadores concordam que nem sempre ele possui o princípio primário de organização que há hoje na sociedade ocidental (ARDREN 2008, 1-5).

O termo “arqueologia feminista” ainda é usado com receio por pesquisadores, especialmente em áreas conservadoras como nos campos de Mesoamérica e Andes, pois existe o receio de que o termo, muitas vezes mal interpretado ou mal visto, marginalize seus trabalhos. Alguns pesquisadores veem a arqueologia feminista como carregada de conotação política e assim sem objetividade científica; outros acreditam que a política é necessária no campo arqueológico, que a reflexão política torna a ciência melhor. Traci Ardren e outros autores creem que a arqueologia feminista é aquela que reconhece que homens e mulheres da antiguidade eram iguais intelectualmente, assim como suas contribuições para o passado eram igualmente importantes.

Os estudos *queer* têm tomado parte nesse campo, através de lentes pelas quais é possível interrogar o passado e procurar classes de pessoas (não-heterossexuais e outras) que ainda não aparecem em estudos científicos. Estudos etnológicos de sociedades nativo-americanas demonstram a existência de mais de dois gêneros, múltiplos, de status fluído, trazendo importantes implicações para os modelos arqueológicos de produção e socialização.

O conceito antropológico de gênero e poder esclarece que o gênero pode ser usado como um mecanismo de controle pelo estado ou outro grupo dominante, ele dá uma nova visão ao mundo da cosmologia antiga e contribui para a visão geral desse mundo antigo. Gênero é um dos principais meios pelos quais o poder é distribuído e contestado. Nesse contexto, o conceito de “complementaridade” é bem documentado através de estudos sobre entidades criadoras de dois gêneros. Também foi usado, por Ellen Bell em 2002, para explicar conexões entre ideologia e poder no seu estudo sobre a tumba de uma rainha em Copán. Os artefatos encontrados com a rainha demonstram ideais de poder feminino e produção do poder de estado no Período Clássico Maia. Dentre esses artefatos estavam centenas de agulhas, pesos de tear e outros materiais de costura feitos de jade, carregados de simbologia que solidificava seu status de mulher de elite com central importância para a dinastia (ARDREN 2008 p. 5-8).

A arqueologia de gênero tem uma tendência de inovar seus modelos metodológicos, pois normalmente suas pesquisas não têm precedentes e necessitam de uma rejeição de suposições androcêntricas. A arqueologia feminista rejeita suposições não testadas, trazendo novas ideias para o campo e múltiplas linhas de evidência. Conceitualizações sobre gênero tiveram um papel importante nos comportamentos e crenças dos povos antigos; o gênero, por

sua vez, teve um papel importante no processo de estruturação do registro arqueológico. Todas as áreas da vida antiga foram influenciadas pelos princípios de gênero, atividades de subsistência, funerais, vida social. Inovação, criatividade e experimentação caracterizam o trabalho da arqueologia de gênero, assim como a necessidade de colocar de lado padrões de gênero arraigados na sociedade ocidental, para poder enxergar padrões únicos de crenças e comportamentos em diferentes culturas. *“This characteristic alone makes the archaeological study of gender methodologically significant to the entire field”* (ARDREN 2008 p. 14).

O estudo de gênero organiza um processo de repensar paradigmas tradicionais e reconstrução. Reconhecer que mais da metade da população antiga foi deixada de lado ao longo das pesquisas científicas é um pequeno passo para perguntar-se o que mais os pesquisadores deixaram de lado na reconstrução do passado indígena. Isso leva a uma reavaliação das suposições implícitas sobre como nós vemos o passado e o material que restou, e também como praticamos a ciência da arqueologia. A arqueologia de gênero não necessita do completo descarte de pesquisas anteriores, e sim que se tenha um olhar crítico sobre elas (ARDREN 2008 p. 21). De acordo com Sarah Milledge Nelson, estratégias como crítica ao androcentrismo, analogia etnográfica e aproximação histórica direta são os primeiros passos para chegar a uma arqueologia de gênero. A arqueologia é cheia de representações de pessoas em diversos meios que podem ter formas tridimensionais, ser feitos de diversos materiais, pintado em cerâmica, pintado ou esculpido em superfícies. A atenção relativa dada a mulheres e homens nessas representações pode demonstrar ênfase cultural por gênero, enquanto as atividades retratadas têm algum significado para aquela cultura. O grande problema de interpretação de gênero em figuras é que quando o sexo não está bem representado, a figura é geralmente assumida como masculina (NELSON, 1997, p. 58).

2.1 Gênero no Mundo Maia

O antropólogo Duncan Earle viveu entre uma família Quiché e trouxe até nós um paradigma de como as atividades masculinas e femininas nas diferentes idades ressoa com os ciclos do sol e da lua ao longo do dia e do ano. Assim como a lua, que se mantém presente durante o dia e a noite, as atividades da mulher se mantinham constantes. Já as atividades masculinas variam sazonalmente, durante as estações de chuva, trabalham intensamente em suas plantações de milho; durante a época de seca, procuram trabalho na costa. Ao invés de ver uma oposição entre natureza e cultura para designar papéis de trabalho específicos para cada gênero, os maias vêem os gêneros como operando em diferentes ciclos temporais.

Algodão, ervas medicinais e milho são frutos da terra feminina. Portanto, fiação, tecelagem, obstetrícia, preparação de massas e bebidas de milho são propriamente atividades femininas. O papel e a argila são produtos vindos e trabalhados direto na terra e também são um domínio das mulheres. Entre os mesoamericanos, fiar e tecer eram metonímias para gravidez, parto e poder regenerativo feminino. Coletar água e argila e moldar objetos de cerâmica envolvem interação com a terra e também se enquadram nos domínios femininos. A atividade de moldar a mão um objeto de cerâmica emula o moer do milho, formar uma massa e cozinhá-la, assim como fez a mítica Primeira Mãe do *Popol Vuh* para formar a raça humana da massa de milho (TATE, 1999, p. 83-86).

Mulheres não são geralmente retratadas como participantes em atividades de guerra, porém são parte integrante da batalha. Autores também associam a deusa da Lua com guerra. *Lady Six Sky*, rainha dos *Naranjo*, foi representada pisando em cativos, usando um traje que poderia representá-la na competência de deusa da Lua. Segundo, David Friedel a guerra era um encontro entre seres carregados com o sobrenatural. Dessa maneira, as mulheres tinham um papel ativo na batalha conjurando deuses da guerra e inculcando poderes mágicos sagrados à engrenagem da batalha. Tal conjuramento aparece no Lintel 25 e pode significar um ritual para influenciar na guerra. No Lintel 26 podemos ver *Lady Xoc* auxiliando seu marido a vestir os trajes de guerra, ela usa um adereço na cabeça que frequentemente era usado por reis em outros sítios (HUGHES, 2008, p. 3).

A produção e reprodução das ideologias de gênero são feitas através da prática e de associações simbólicas de papéis de gênero a atividades materiais e práticas cotidianas. Para naturalizar essas ideologias foram feitas representações icônicas e rituais baseados em papéis normativos de gênero. O acúmulo de poder simbólico, que inclui elementos de código cognitivo como religião e ritual, legitima e perpetua a acumulação de poder social e econômico. Os primeiros símbolos de poder a serem usados para legitimação já existiam e eram significativos culturalmente, normalmente as mulheres eram as primeiras a perder o poder sobre o produto do seu trabalho. Para teóricos marxistas, a mulher, ao perder a luta pelo controle do trabalho de outros acaba por ser subordinada. Nesse sentido, a autoridade feminina e seu status declinam quando classe e estado são criados.

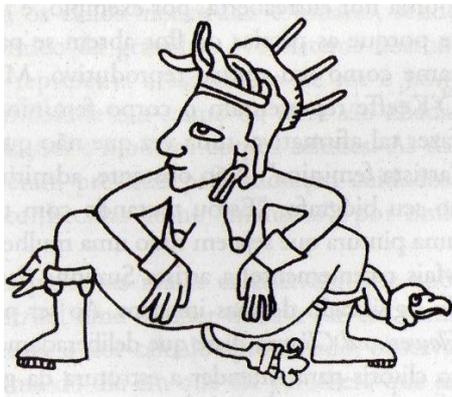
Assim, a complexificação social e a desigualdade de gênero podem estar ligadas a uma mudança de organização social baseada no *kin* (grupo familiar) para uma organização estratificada não baseada na célula familiar, com uma centralização da autoridade. Como as mulheres são simbolicamente ligadas a estruturas de *kin* e à reprodução da família, as elites necessitaram quebrar a ligação com essa estrutura para criar novas relações de poder,

movendo-o do ambiente familiar para um controle administrativo centralizado. Essas elites, para garantirem seu poder, o ligaram a origens sagradas e divinas e minimizaram a contribuição feminina para a política e economia desse controle não baseado na estrutura familiar. “(...) *break the back of kinship ties and control the productive powers of woman may indeed play a part in increasing gender inequality and increasing social inequality in general*” (DORNAN, 2004, p. 461). Segundo Jennifer Dornan, a performance ritualística tem o poder de construir, manter e alterar as ideologias de gênero, e através da manipulação de símbolos femininos de poder, as elites da Mesoamérica tentaram se apropriar do poder antes considerado feminino.

Por estudos mortuários pode-se observar que o crescimento da complexificação social acompanhou a diminuição do status feminino na região maia do período clássico. Cada vez menos as mulheres eram sepultadas com bens funerários de elite e sua expectativa de vida era bem menor que a masculina, assim como sua saúde era mais precária. O poder feminino não desapareceu, mas diminuiu consideravelmente comparando homens e mulheres da mesma classe social (DORNAN, 2004, p. 462).

A apropriação do poder sagrado permitiu a ascensão da elite e legitimação do seu direito de governar. A arte monumental pública retratava essa elite interagindo com os deuses e passava a ideia de que somente eles eram capazes de estabelecer uma comunicação com o sagrado, legitimando assim sua posição social superior. Essas práticas e simbologias propagaram a noção de que a elite possuía o controle sobre o plano sagrado. Esses símbolos de poder mimetizavam a capacidade feminina de gerar vida associados com nascimento e menstruação. Essa habilidade misteriosa feminina de sangrar sem morrer e de trazer novas vidas, menstruação e reprodução, podem ter sido a base do poder da mulher no mundo antigo. Além de criar novos seres humanos, a manutenção e influência do meio familiar eram associados à mulher e seu poder de reproduzir esse *kin*, assim como a produção de comida dentro do ambiente familiar. O sangue menstrual era visto como a manifestação do poder feminino de gerar vida e sua ligação direta com o cosmos. O povo maia diz até os dias de hoje que o sangue menstrual é o sangue vindo da lua (Figura 8).

Figura 8 - Representação da deusa da Lua no Codex Vaticanus B. A flor nascendo do meio de suas pernas representa o fluxo menstrual.



Fonte: TEDLOCK, 2008, p. 179.

O sangue desempenhou papel central na religião de diversas culturas, o sangue humano normalmente era visto como alimento dos deuses e um meio de se comunicar com o sagrado e com os ancestrais. A mulher que sangra todo mês, sem estar ferida, teria a habilidade única de acessar o plano sagrado. Como o ritual de flebotomia servia para contatar e manifestar seres espirituais, a menstruação era vista pelos antigos maias como uma via de contato com o poder espiritual. Deste modo, de acordo com Dornan, a elite maia em ascensão apropriou-se do simbolismo feminino de poder para legitimar seu próprio poder. Isto pode ser notado a partir da diminuição da participação feminina em rituais, representações cada vez mais abstratas do corpo e da sexualidade feminina, remoção das mulheres das fontes de poder simbólico associados com menstruação, gravidez e parto. As mudanças culturais desses símbolos de poder interno podem ter tido um papel central na aceitação da desigualdade social entre o povo maia (DORNAN, 2004, p. 464).

2.1.1 Terceiro gênero

Algumas vezes a identificação de sexo ou gênero na arte maia é uma tarefa complicada. Alfred Maudslay, no final do século XIX, identificou uma figura como mulher, pois a vestimenta desta era composta por uma saia. Porém, mais tarde, pesquisadores descobriram através das inscrições que se tratava de uma figura masculina, *Waxaklajun Ub'ah K'awil*, governante de Copán (Figura 9). Matthew Loooper se perguntara: por que ele estaria usando um traje tipicamente feminino? Linda Schele, Andrea Stone e outros autores, argumentam que

tal vestimenta era característica do ritual de flebotomia, particularmente ligada ao ato de perfuração do pênis.

“...conceptually transformed the male genitalia into a doubly potent agent of fertility, capable of shedding two life-giving fluids: semen and blood. The shedding of blood from the male sexual organ also mimics the female menstrual cycle. Through this and other ideological constructs, Maya kings appropriated female fertility symbols to strengthen the power of their political office, leaving the female, at least at the level of official consciousness, as a decidedly secondary benefactor of fertility”

(STONE, Andrea. In: The Role of Gender in Pre-Columbian Art)

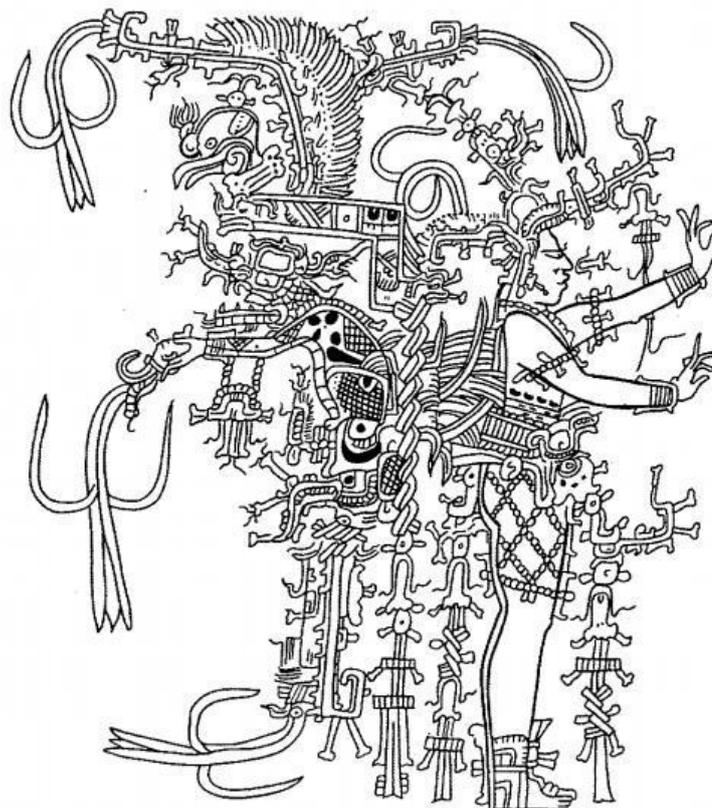
A maioria dos indivíduos é representada na arte maia de maneira andrógina, ou assexuada. Especialmente a cabeça e o rosto são difíceis de distinguir, pois as características sexuais não são marcantes. Governantes homens são reconhecidos pelos hieróglifos, normalmente não possuem pelo facial e o estilo de cabelo masculino e feminino são muito similares. As formas corporais, como seios, também não são marcantes na arte do Período Clássico. Autores acreditam que as vestimentas femininas e masculinas poderiam ser misturadas, de um jeito que a dicotomia de gênero não exista mais, criando uma vestimenta que refletiria outros gêneros. Assim, muitas imagens de governantes maias possuem uma fluidez no plano de gênero. A Estela H de Copán, que representa *Waxaklajun Ub'ah K'awil*, é uma das imagens que melhor demonstra essa identidade de gênero combinada. Sugere-se que nesta imagem as vestimentas do governante o identificam com gêneros combinados de divindades ancestrais, a Deusa da Lua e o Deus do Milho (Figura 10). A vestimenta trançada é utilizada por essas duas divindades complementares. Matthew Looper sugere que ao invés de ser apenas um par de divindades, masculina e feminina, um par totalizante, esses seres seriam simultaneamente andrógenos e polarizados pelo gênero; e ainda que o par de divindades Deusa da Lua e Deus do Milho representava uma identidade distinta, um *terceiro gênero* (LOOPER 2002, p. 174). Caracterizados pela presença de traços tanto femininos quanto masculinos em sua aparência, a identidade de terceiro gênero seria importante para as elites maias, já que assim podiam personificar essas duas entidades. Desse modo, as duas entidades, representadas num contexto de ritual podem ser classificadas por um status diferente de gênero.

Figura 9: Estela H de Copán.



Fonte: LOOPER 2002, p.172.

Figura 10: Deus do Milho



Fonte: LOOPER 2002, p.179.

Estudos antropológicos sobre a cultura nativa norte-americana dão diversos exemplos de indivíduos possuidores de *dois espíritos*, mulher-homem ou homem-mulher. Walter Williams (1986) compilou diversos estudos sobre, principalmente, homens biológicos que incorporavam características andróginas entre os nativos norte-americanos. Ele argumenta:

“Such a person has clearly recognized and accepted social status, often based on a secure place in the tribal mythology. Berdaches have special ceremonial roles in many Native American religions, and important economic roles in their families. They will do at least some women’s work, and mix together much of the behavior, dress, and social roles of women and men. Berdaches gain social prestige by their spiritual, intellectual, or craftwork/artistic contributions, and by their reputation for hard work and generosity. They serve a mediating function between women and men, precisely because their character is seen as distinct from either sex. They are not seen as men, yet they are not seen as women either. They occupy an alternative gender role that is a mixture of diverse elements” (Walter Williams, 1986).

Dois-espíritos constitui um status de gênero reconhecido e validado sobrenaturalmente e culturalmente. Longe de serem homens homossexuais, eles normalmente eram reconhecidos ainda muito jovens. O comportamento sexual desses indivíduos era de importância secundária, como seu status era combinado entre masculino e feminino, eles podiam escolher o parceiro que quisessem, tanto homem quanto mulher. Williams sugere que apesar da maioria da pesquisa sobre terceiro gênero ser focalizada na América do Norte e Sibéria, o conceito pode ser utilizado na área maia também. Os maias de Yucatec definiam essa mistura de identidades de gênero como *x-ch’upul-xiib’* (fêmea-macho) e *xiib’il-x-ch’uup* (macho-fêmea), uma conceitualização remanescente da América do Norte. Os governantes maias, durante rituais, incorporavam energia espiritual e transformavam-se em deuses. Essa identidade sobrenatural era transmitida através do uso de vestimentas que continham essência espiritual, do local da performance ritualística (que mimetizava a arquitetura cosmológica) e uma transformação psicológica pelo estado de transe. Analisando a arte maia nota-se que o/a rei/rainha, assim como os xamãs em outras culturas, podiam adquirir essa identidade de terceiro gênero, tornando-se um indivíduo de dois-espíritos. Assim como as culturas norte-americanas, a maia baseia essa identidade na conexão de poder espiritual das divindades de dois-espíritos (LOOPER 2002, p.175-176).

Looper discorda do argumento de Carolyn Tate e Jennifer Dornan de que o sagrado feminino foi apropriado deliberadamente pelos homens maias, ele acredita que a personificação andrógina do Deus do Milho criou um espaço cultural no qual gêneros

misturados/combinados eram aceitos. Textos de Palenque referem-se aos deuses como *ujuntan*, os queridos pelo governante; essa expressão normalmente era utilizada para ligar crianças às suas mães, mesmo que no texto hieróglifo o governante seja classificado como homem. Os reis maias acessavam seus poderes femininos quando se vestiam de Deus do Milho, porém as rainhas faziam o inverso as usar vestimentas da Deusa da Lua. Na obra de Palenque, mostrada na figura 11, vemos a mãe do Rei Pakal sentada diante do seu filho entronado, oferecendo-lhe um capacete de guerra, parte do seu rito de ascensão. *Lady Sak K'uk'* é representada utilizando uma saia tramada e capa andrógena, seu cabelo possui um corte curto como o masculino, ela usa uma tanga na parte inferior do corpo, o que era um adereço masculino. Sua vestimenta combina o masculino e o feminino, expressando a identidade andrógina dessa mulher, que chegou a governar Palenque. Aparecendo em frente ao seu filho, ela representa um importante ancestral que incorpora os poderes de dois espíritos (LOOPER 2002, p.182).

Figura 11: *Lady Sak K'uk'* e Rei Pakal.



Fonte: LOOPER 2002, p.183

3 LADY XOOK E O RITUAL DE FLEBOTOMIA

Ao mesmo tempo em que a sociedade se tornava mais complexa, as imagens sobre menstruação foram sendo ritualizadas e desassociadas dos processos corporais femininos. Durante o Período Clássico Maia, muitos rituais envolviam flebotomia e imagens de sangue. O ato de perfurar o órgão genital masculino foi amplamente documentado. O frei Diego DeLanda, por volta de 1500 AD, disse: “*holes were made in the virile member of each [participant] obliquely from side to side and... they anointed the idol with the blood which flowed from all these parts*” (Diego DeLanda *apud* DORNAN 2004, p. 465). A elite maia realizava rituais de flebotomia em público regularmente. Existem evidências etnográficas de culturas modernas que realizam perfuração ritual do pênis e associam esse ato simbolicamente à menstruação. Os Pitjandjara, tribo do sul da Austrália, chamam a perfuração peniana de “útero do pênis” (“*penis womb*” em DORNAN, p. 465), pois crêem que após a perfuração o pênis torna-se também uma vagina. Dornan concorda com Tate ao dizer que entre os maias, a perfuração peniana era uma referência deliberada à menstruação e aos poderes geradores da mulher.

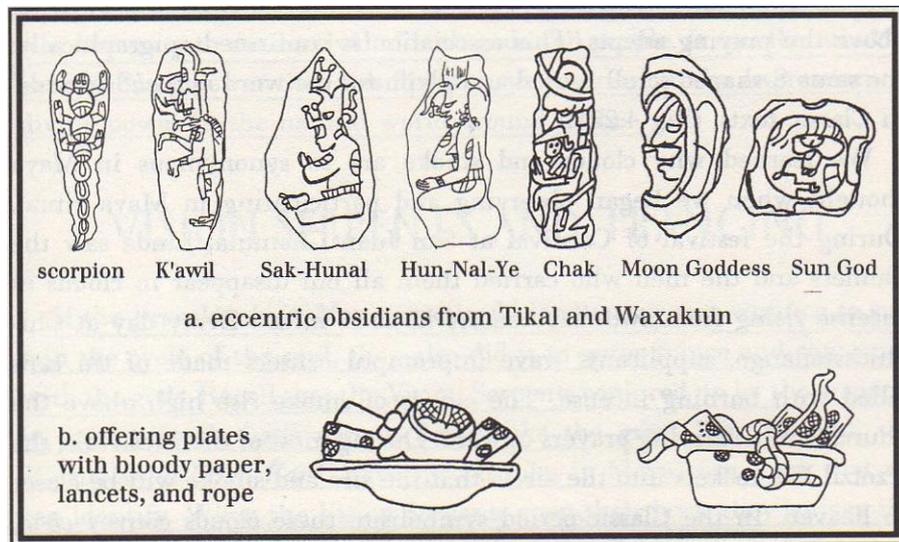
Carolyn Tate analisa, entre outras obras, o Lintel 25 de Yaxchilán, e diz que as práticas espirituais femininas, oferendas como rezas, incenso aos ancestrais ou participantes da cerimônia eram fundamentais para o sucesso espiritual e político masculino. A prática autossacrificial de flebotomia na língua, como a praticada por *Lady Xoc*, exigia um grande autocontrole. O seu extremo esforço físico iria reforçar seu elo com a alma moral comunitária. Tate propõe que a prática espiritual de *Lady Xoc*, o espalhar de incenso e a flebotomia, eram essenciais para um reinado vitorioso de *Shield Jaguar*. Além disso, permitiam que ela estabelecesse um relacionamento com a divindade, nesse caso o ancestral *Yat Balam*.

Homens maias acreditavam que mimetizando esse aspecto feminino eles conseguiriam contatar as divindades mais rapidamente. A perfuração do pênis o transformava em um duplo agente de fertilidade, capaz de prover dois fluidos criadores de vida: o sêmen e o sangue. Textos hieroglíficos mostram que a flebotomia contactava ou manifestava entes espirituais, assim se homens perfuravam seus órgãos genitais para emular a menstruação, pode-se concluir que a menstruação era vista como contendo ou servindo poderes espirituais. A oferenda de sangue nutre os deuses e ancestrais assim como uma mulher amamenta seus filhos (TATE, 1999, p. 87-93).

O ritual de flebotomia era essencial para a instituição do governo centralizado, para a mitologia da ordem do mundo e para rituais públicos de todos os tipos. Esse ritual

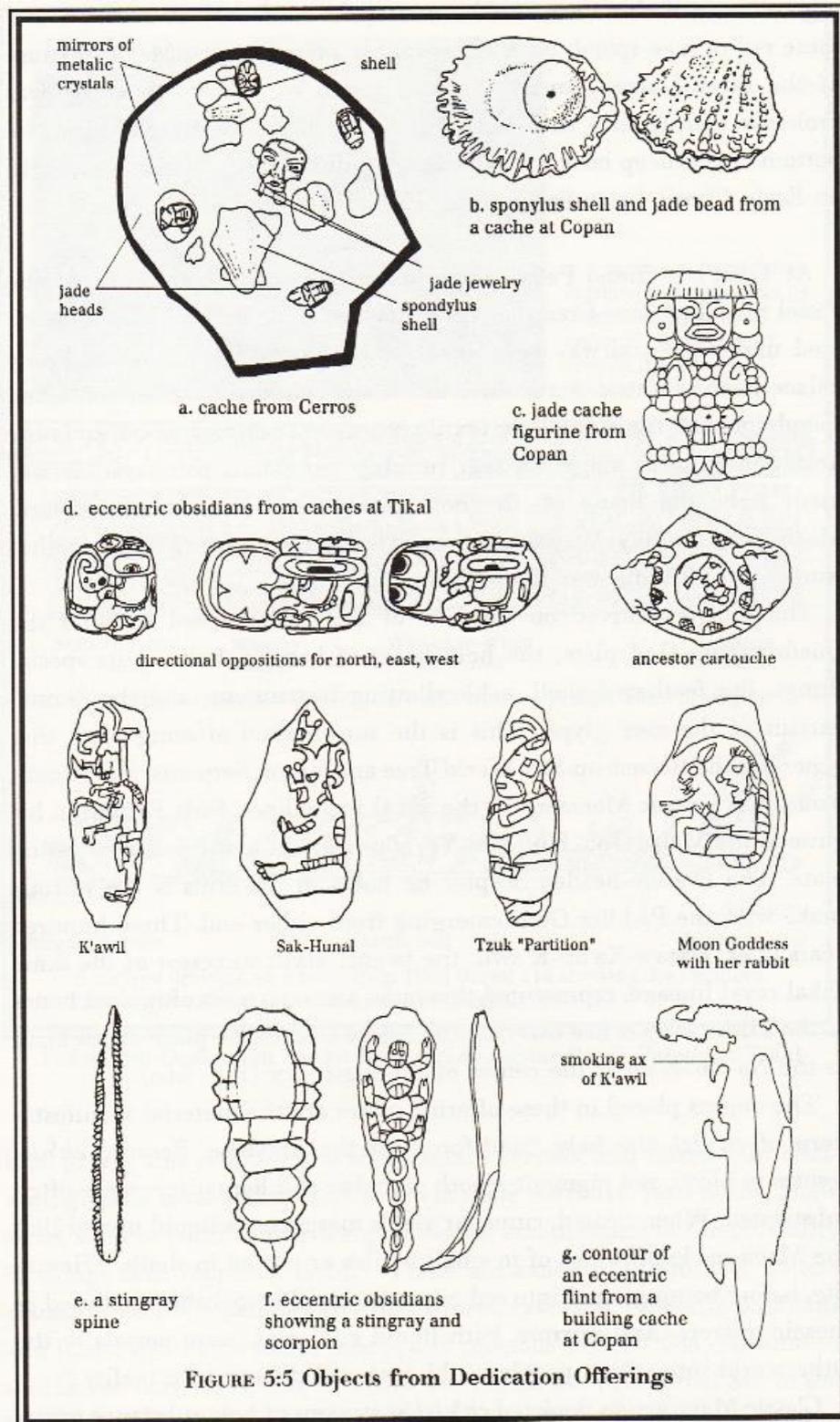
possibilitava a visão de um ancestral ou deus manifestado, através dele os maias demonstravam devoção, derramando seu próprio sangue. Para tal fim havia uma variedade de utensílios como ferrões/espinhos de arraia, lancetas que imitavam o espinho de arraia, lâminas de obsidiana e sílex, furadores de osso. Eram confeccionados em pedras preciosas, não para serem usados como material cortante, e sim para simbolizar seu poder inerente. O objeto utilizado nas perfurações também era considerado sagrado e cheio de poder (Figuras 12 e 13). Uma ou várias incisões eram feitas em diversas partes do corpo como bochecha, braços, língua, pênis. (GRONEMEYER, p. 7.).

Figura 12: Pratos de oferendas com papel embebido em sangue, perfuradores e corda.



Fonte: SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 205.

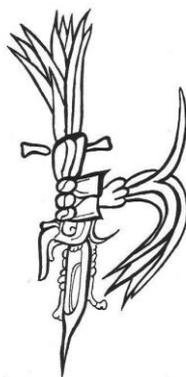
Figura 13: Objetos para oferendas



Fonte: SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 243.

Eles também esculpiam imagens de flebotomia em ossos furadores para demonstrar sua função como perfurador e para utilizá-los em vestimentas ritualísticas. O conceito de perfurador foi personificado na imagem do Deus Perfurador (Figura 14), que seria mais um objeto de poder sagrado do que uma divindade. Os nós duplos e triplos amarrados na parte de cima do Deus Perfurador tornaram-se os símbolos mais difundidos do ritual de flebotomia. A vestimenta ritual era feita de papel sacrificial, da raiz de figueiras, ou de algodão; depois de saturada de sangue era queimada em um braseiro, soltando a fumaça que servia de alimento aos deuses.

Figura 14: Deus Perfurador



Fonte: SCHELE, MILLER, 1986, p. 176.

No mito criador maia, descrito no *Popol Vuh*, no início de todas as coisas, quando os deuses terminaram o trabalho de criar, eles sentiram a necessidade de serem reconhecidos por suas criaturas. Os pássaros e bestas responderam com sons sem sentido, e assim, foi lhes dado o destino de servir de alimento aos homens e uns aos outros. Os deuses tentaram diversas maneiras de criar criaturas que os reconhecessem, porém nada funcionava. Finalmente, fizeram uma mistura de milho para a carne e água para o sangue, criando os seres humanos que podiam estabelecer relações com seus criadores. O esforço dos deuses é fundamental para entender os rituais de flebotomia, as divindades queriam seres que lhes dessem nomes, que os adorassem, que lhes alimentassem. “*The gods wanted creatures who could worship them, but – more important – they also needed men to give them sustance*” (SCHELE, MILLER, 1986, p. 176)

3.1 Flebotomia em Yaxchilán

Algumas das imagens mais marcantes de rituais de flebotomia se encontram em Yaxchilán, em duas séries de três lintéis. Cada série foi concebida como um único programa, passando informações por imagens e inscrições. Cada cena retrata uma parte diferente do ritual, compondo uma narrativa. No entanto, as inscrições apresentam datas separadas, subentendendo-se que o mesmo ritual ocorria em diversas ocasiões. A primeira parte da narrativa se passou no reinado de *Shield Jaguar* (lintéis 24, 25 e 26) e continuou trinta anos depois no reinado de seu filho *Bird Jaguar*. No lintel 24 vemos *Shield Jaguar*, vestido elegantemente, usando uma cabeça encolhida de uma vítima no topo da sua cabeça, anunciando seu papel sacrificial. Sua esposa *Lady Xoc* está ajoelhada diante dele vestida num *huipil*² de design complexo. Ela puxa uma corda farpada por entre a ferida de sua língua, deixando a corda cair cheia de sangue numa cesta cheia de papéis respingados de sangue. Nos seus lábios e bochechas é possível notar pontilhados que representam o sangue escorrendo de sua boca.

No lintel 25 (Figura 15) vemos o propósito e as consequências do ritual. *Lady Xoc* aparece ainda ajoelhada vislumbrando uma aparição de um ancestral guerreiro *Tlaloc* emergindo da boca aberta da Serpente Visionária. Na mão esquerda ela segura um vaso para flebotomia, com papel ensanguentado, um espinho de arraia e um perfurador de obsidiana, na mão direita um crânio e um símbolo da serpente. A Serpente Visionária emerge de outro vaso colocado no chão na frente dela, com uma cabeça dupla, podendo significar o cetro real e o fato de que a ocasião se trata do rito de ascensão de *Shield Jaguar*. Contorcendo-se, a serpente surge dentro de um rolo de sangue, demonstrando que a visão se materializa a partir do sangue. *Lady Xoc* derrama seu sangue para poder comunicar-se com o guerreiro, ancestral, deus, que emerge da boca da serpente. O guerreiro não é denominado, mas pode-se inferir que o propósito do ritual de flebotomia foi causar a sua visão materializada. A grande Serpente, manifestação física das visões surgindo da perda de sangue e choque, representava o contato entre o plano sobrenatural e o plano dos seres humanos. No último lintel da série, 26, *Shield Jaguar* aparece já vestido para a guerra, carregando uma faca curta. *Lady Xoc* encontra-se ao seu lado com sangue ainda escorrendo da boca, em suas mãos ela segura o capacete de jaguar

² Huipil (em náhuatl: huipilli, ‘blusa ou vestido adornado’), é uma blusa ou vestido adornado com motivos coloridos bordados. Vestimenta própria dos indígenas da parte sul do México e América Central. Fonte: <https://es.wikipedia.org/wiki/Huipil>

e o escudo do esposo. Ela está preparando-o para a batalha, e talvez para capturar cativos para o sacrifício final.

Figura 15: Lintel 25 de Yaxchilán

chan k'atun
ahaw
 four k'atun
 lord

5 Imix
 4 Mak

u tzakwa u
k'awil
 he conjured
 the statue

u tok' pakal
 the flint-
 shield of

Ah butz'
O-Chak
 He of Smoke
 O-Chak

u ch'u hul
tzak
 his divine
 lancet
 conjuring

Itzam-Balam
 Shield-Jaguar

u chan Ah Nik
 the captor of He
 of Flowers

ch'ul ??? ahaw
bakab
 holy Yaxchilan
 lord, bakab

the founder holds his flint and his
 shield as he emerges from the mouth
 of the Waxaklahun-Ubah-Kan

u bah ??? Nawal
 He goes ???ing, the
 soul companion

wi ch'ok te' na
 root sprout tree
 house

ch'ahom
 scatterer

Na K'abal-Xok
 Lady K'abal-Xok

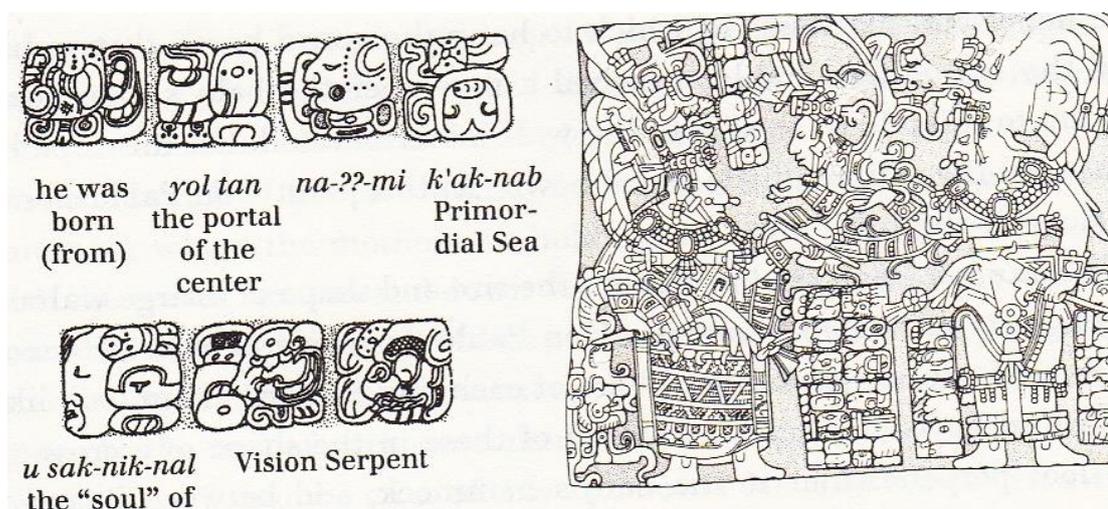
u yokel te'
 the dancing place of

tan nab ???
 in the center of the
 Yaxchilan Plaza

Fonte: SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 308.

Dez anos após a morte de *Shield Jaguar*, assume o trono seu filho *Bird Jaguar*, que encomendou a construção de lintéis, porém colocando-os em ordem diferente. No centro colocou a cena de guerra (lintel 16), à esquerda a cena da visão (lintel 15) e à direita a cena de flebotomia (lintel 17). No lintel 17 vemos uma mulher realizando o ritual de flebotomia, *Lady Balam-Ix*, segunda esposa de *Bird Jaguar*, derramando sangue em homenagem ao nascimento do herdeiro de seu esposo. Ela veste a mesma vestimenta de *Lady Xoc* na narrativa passada, o que sugere que esses rituais eram regrados pela tradição. A corda que ela passa pela língua não possui espinhos, não se sabe se foi escolha do artista não retratá-los, ou se somente *Lady Xoc* fazia uso dos espinhos como ato de devoção especial. O rei aparece preparando-se para a automutilação, demonstrando que tanto o rei como a rainha realizavam o sacrifício de sangue. Ainda na mesma obra, notamos que *Bird Jaguar* veste um crânio e uma serpente no adereço da cabeça, idênticos aos usados por *Lady Xoc* no lintel 25, enfatizando uma ligação especial com uma das esposas de seu pai e que não era sua mãe. No lintel 15 (Figura 16), aparece outra esposa de *Bird Jaguar*, *Lady 6-Tun*, contemplando a visão que conjurou através da flebotomia, ela veste um *huipil* igual ao de *Lady Xoc*, porém ela comunica-se com uma pessoa diferente, não identificada (SCHELE, MILLER, 1986, p. 176-178). “*Through his gift of blood, the king brought the gods to life and drew the power of the supernatural into the daily lives of the Maya*” (SCHELE, MILLER, 1986, p. 184).

Figura 16: Lintel 15 de Yaxchilán



Fonte: SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 219

Para os antigos maias os seres humanos, ao realizar a flebotomia, deixavam escapar um pedaço de sua alma (*ch'ulel*). Deste modo, conjuravam os deuses e ancestrais através de

nuvens de fumaça subindo pelos incensários. Na maior parte dessas visões estava presente a Serpente Visionária (ou *God K, K'awil*), que representava não só a incorporação da força espiritual do sangue, mas também o instrumento pelo qual o sangue era liberado dos corpos para alimentar os deuses. A flebotomia no mundo maia sustentava o ciclo da alma e permitia o transe para se comunicar com os deuses. Quando a Serpente Visionária abria suas mandíbulas, ela transportava os deuses e ancestrais para a terra dos vivos. Em Yukatek, umas das palavras para sacrifício é *p'a chi'*, que significa abrir a boca, já que as pessoas literalmente colocavam o sangue direto na boca de imagens divinas de madeira ou pedra, para alimentar os deuses que ali estivessem. *P'a chi'* também pode significar o ato de sacrificar e dedicar algo aos deuses. “*Giving the god sustenance (k'awil) by feeding blood to its image (which was also called k'awil) allowed the lightning to flow (also a form of k'awil) and establish the path of communication, manifested in the image of the serpent-footed god K'awil*” (SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 202). Nas imagens do Período Clássico Maia, o *ch'ulel* aparece como as gotas estilizadas de sangue que caem das mãos das pessoas que estavam realizando o ritual de flebotomia, que manchavam bochechas, faces e mãos. Outras substâncias também continham alma como incenso, massa de milho, borracha e jade, que também eram queimados nos braseiros para produzir fumaça que servia de alimento aos deuses. Quando os antigos maias sacrificavam seu sangue, eles alimentavam os deuses através do seu *ch'ulel* e ofertavam suas almas. O *ch'ul ahaw* (senhor sagrado) era um substituto para o sacrifício de toda a comunidade.

Quando a imagem de flebotomia é utilizada como glifo em frases de sacrifício, escreve-se *ch'am*, o ato de colher. Para os maias isso significava arrancar as espigas de milho maduro de seus talos, uma ação com significado sagrado. O ato de descascar o milho pode ser visto como uma analogia à perfuração do pênis no ritual de flebotomia. A colheita do milho é mais que uma ação mundana do agricultor, é uma ação análoga ao primeiro ato sacrificial da mitologia maia, a decapitação do *Maize God* (deus do milho). Também é uma ação que coloca comida nas mesas dos seres humanos. Como o milho é uma planta que não se semeia sozinha, cortar a cabeça dele para retirar as sementes é necessário para a próxima plantação. O Milho torna-se uma metáfora para alimentação, sacrifício e renascimento. O sacrifício de sangue era necessário para a sobrevivência dos deuses assim como dos seres humanos. Era uma expressão de poder ligada aos poderes divinos do mundo natural ao redor (SCHELE, FREIDEL, PARKER, 1993, p. 203-207).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo com o papel de poder feminino roubado, com o sagrado feminino tendo sido mimetizado pelos homens para benefício próprio, Lady Xook obteve grande destaque e influência em sua época. Posteriores gerações a utilizaram como referência por seu grande poder como xamã e rainha, tornando-a uma importante e poderosa ancestral da linhagem de Yaxchilán.

Paul Westheim no livro *Obras Maestras del México Antiquo*, ao descrever o Lintel 25, caracteriza Lady Xook como um personagem masculino, já que às mulheres não era permitida a participação em sacrifícios efetuados dentro dos templos. Estudos mais recentes como o de Barbara Tedlock mostram que a personagem em questão era sim uma das esposas de *Shield Jaguar II*. O vestido da rainha é bordado com flores, as quatro pétalas desabrochadas representam o sangue feminino e a entrada para o submundo, visitado nas jornadas espirituais. O tapete no centro das flores representa o nascimento real e a autoridade política. Já a sua faixa rasgada ao redor da cintura demonstra que ela realizava um ritual xamânico de flebotomia. Depois da sangria vinha a recompensa, a visão de um ente celestial saindo da boca de uma serpente de duas cabeças. Para os maias as cobras representavam o caminho que conectava a superfície da terra com o submundo e com o céu. No texto hierográfico de *Lady Xook*, ela identifica-se como a Mãe dos Deuses que abre a membrana sagrada entre o céu e a terra. Do seu sangue provinham os espíritos ancestrais e o poder político.

A figura de Lady Xook possibilita a análise e principalmente a discussão de gênero no Período Clássico Maia. Uma das obras mais influentes sobre o xamanismo é de autoria de Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Technique of Ecstasy* (1964). Barbara Tedlock salienta que no livro, Eliade chega a negar o status xamânico das mulheres. Refere-se a mulheres xamãs mapuches no Chile como feiticeiras. Considerou que a predominância de xamãs mulheres na Coréia era “uma deterioração do xamanismo tradicional”. Ainda, de acordo com o autor, as antigas mulheres xamãs chinesas eram “pessoas possuídas por um tipo rudimentar”, para isso cita Jan de Groot que na verdade tinha observado que as mulheres xamãs predominavam nos primórdios do xamanismo chinês e eram consideradas grandes curandeiras. Essa exclusão do feminino no xamanismo se estende também ao Japão, onde descreve os rituais praticados por mulheres como meras “técnicas de possessão por fantasmas”. Porém, fontes primárias e trabalhos mais recentes apontam que os mais poderosos e antigos xamãs no Japão eram mulheres. As *miko* eram possuídas por divindades celestiais e tinham um papel ritualístico e político crucial naquela sociedade (TEDLOCK, p. 70-71).

A questão da linguística, da tradução e de pressupostos comuns sobre o papel da mulher também obscureceram o papel feminino no xamanismo. Norman Whitten, um etnógrafo que trabalhou ao longo do Rio Amazonas, traduziu a palavra quíchua *yachaj* (aquele que sabe) como “poderoso xamã”, quando se referia a homens e “mestre em cerâmica” quando eram mulheres. Deste modo removeu totalmente a função espiritual relegando a mulher a um papel feminino leigo (TEDLOCK, p. 76).

Atualmente as mulheres que tentam entrar no campo de estudos do xamanismo, na prática da atividade, que tentam atuar na medicina ou como parteiras ainda lutam por legitimidade. Desse modo, modificar nosso olhar sobre as mulheres do passado é importante como forma de reconhecimento da nossa história, de ver como nosso poder feminino foi usurpado e de como as mulheres foram excluídas desses campos de conhecimento. Conhecendo nossa história é possível reivindicarmos nosso papel nessas áreas do saber que no passado foram predominantemente femininas.

ANEXO 1: LINTEL 24



Fonte: <http://www.alamy.com/stock-photo/yaxchilan-lintel.html>

ANEXO 2: LINTEL 26



Fonte: <http://www.alamy.com/stock-photo-lintel-26-from-structure-23-at-the-mayan-site-of-yaxchilan-chiapas-28347821.html>

BIBLIOGRAFIA

- ARDREN, Traci. *Ancient Maya Women*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002.
- ARDREN, Traci. Studies of Gender in the Prehispanic Americas. *Journal of Archaeological Research*, 2008, 16, 1.
- CAMPA, Mario Pérez; SANTOS, Laura Sotelo. *Los Mayas, El Esplendor de una Gran Cultura*. México: Monclem Ediciones, 2010.
- COE, Michael D. *The Maya*. New York: Praeger Publishers, 1973.
- DORNAN, Jennifer. Blood from the Moon: Gender Ideology and the Rise of Ancient Maya. *Gender and History*, 2004, 16, 459.
- FREITAS, Luciana. *Cultura Material, Prática Arqueológica e Gênero: Um Estudo de Caso*. In FUNARI, Pedro. *Arqueologia Histórica e cultura material*. São Paulo: IFCH Unicamp, 1998.
- GILCHRIST, Roberta. *Gender and Archaeology: Contesting the Past.*, Routledge, 1999.
- GRONEMEYER, Sven. Bloodletting and Vision Quest among the Classic Maya: A Medical and Iconographic Reevaluation. *Human Mosaic*, 2003, 34.
- HERNÁNDEZ, Miriam López; RODRÍGUEZ-SHADOW, María. *Género y sexualidad en el México antiguo*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.
- HUGHES, Barbara. *It's Good to be Queen: The Role of Maya Women in Ritual Practices*. Paper presented at the 2008 Chac Mool Conference. University of Calgary, Calgary Canada.
- JORALEMON, David. *Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya: Part I*. In: ROBERTSON, Merle Greene *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*. California: Robert Louis Stevenson School, Pre-Columbian Art Research, 1974.
- JOYCE, Rosemary. *Gender and power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- KERN, A. *Abordagens teóricas em Arqueologia*. In: VI Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Rio de Janeiro, 1991.
- L.E GOFF, Jacques. "Documento/Monumento". In: *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- LOOPER, Matthew G. *Women-Men (and Men-Women) Classic Maya Rulers and the Third Gender*. In: ARDREN, Traci. *Ancient Maya Women*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002.

- MILLER, Virginia. *The Role of Gender in Pre-Columbian Art*. MD: University Press of America, 1988.
- NELSON, Sarah M. *Gender in archaeology: analyzing power and prestige*. AltaMira Press, 1997.
- TATE, Carolyn. *Yaxchilán: the design of a Maya ceremonial city*. Austin: University of Texas Press, 1992.
- TATE, Carolyn. Writing on the face of the moon. In: SWEELY, Trace. *Manifesting Power: gender and the interpretation of power in archaeology*. New York: Routled, 1999.
- TEDLOCK, Barbara. *A Mulher no Corpo de Xamã: O feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- TOZZER, A. *Landa's relaciones de las cosas de Yucatan*. Cambridge: Harvard University, 1941.
- ROBERTSON, Merle Greene *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*. California: Robert Louis Stevenson School, Pre-Columbian Art Research, 1974.
- SCHELE, Linda; MILLER, Mary. *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Forth Worth: Kinbell Art Museum, 1986.
- SCHELE, Linda; FREIDEL, David; PARKER, Joy. *Maya Cosmos: three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow and Company, 1993.
- STONE, Andrea. Sacrifice and Sexuality: some Structural Relationships in Classic Maya. In: MILLER, Virginia. *The Role of Gender in Pre-Columbian Art*. MD: University Press of America, 1988.
- SWEELY, Trace. *Manifesting Power: gender and the interpretation of power in archaeology*. New York: Routled, 1999.
- WESTHEIM, P. *Obras Maestras del México Antiquo*. México: Editora Era, 1985.

SITES

<http://www.britishmuseum.org/>

<http://www.latinamericanstudies.org/maya/maya-map2.gif>

<https://es.wikipedia.org/wiki/Huipil>