

## Modelar la cabeza: una tradición mesoamericana milenaria desde el Preclásico hasta la actualidad

### Head-shaping: A Mesoamerican Millennial Tradition from the Preclassic Era to Modern Times

RAFAEL YON  
ADRIANA GÓMEZ  
ANA LUCÍA MORALES  
ANDREA ARGUETA  
SARA QUIÑÓNEZ  
CLARA SECAIRA,  
PAULINA GARZARO

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Valle de Guatemala

SHINTARO SUZUKI  
Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas,  
Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala  
Center for Cultural Resource Studies, Institute of Human and Social Sciences,  
Kanazawa University, Japan

**RESUMEN:** El modelado cefálico intencional fue una costumbre prehispánica ampliamente difundida y profundamente arraigada en la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos, en especial los mayas. Tras su prohibición por la Corona española, la tradición fue cayendo en el olvido y hoy en día constituye un tema interesante de investigación abordado desde la perspectiva de la bioarqueología, la antropología física y la etnohistoria. Esta investigación parte de cuestionar este punto: ¿la tradición de modelado cefálico en realidad se extinguió? Para dar respuesta a esta interrogante se realizaron una serie de encuestas y entrevistas en el territorio actual de Guatemala. Los resultados obtenidos y confrontados con lo discutido por la bioarqueología representan una excelente analogía que vislumbra la continuación y la transformación de la tradición prehispánica.

**PALABRAS CLAVE:** modelado cefálico, mayas contemporáneos, corporeidad, antropología del cuerpo, Guatemala.

**ABSTRACT:** Head shaping was a widespread prehispanic practice deeply rooted in Mesoamerican people's everyday life, especially among the Maya. After the Spanish Conquest, this practice was prohibited and has fallen in disuse, until becoming an interesting research topic for bioarchaeology, physical anthropology, and ethnohistory, or, at least, this is what is commonly thought. Our research began by asking this point. Is the cranial shaping tradition really extinct? To address this query, we conducted questionnaires and interviews in the current territory of Guatemala. After that, we compared results with the recent bioarchaeological discussions and

found an excellent analogy that glimpsed the continuation and transformation of this prehispanic tradition.

**KEYWORDS:** head shaping, contemporary Maya, embodiment, corporal anthropology, Guatemala.

**RECEPCIÓN:** 16 de marzo de 2016.

**ACEPTACIÓN:** 16 de junio de 2016.

**DOI:** 10.19130/iifl.ecm.2017.50.794.

Las modificaciones intencionadas del cuerpo constituyen un elemento común en gran parte de las culturas del Mundo (Yépez, 2006). En el caso mesoamericano, el peinado del cabello o la pintura de piel representan tales prácticas bioculturales. Sin embargo, los antiguos habitantes buscaban otras modificaciones permanentes más allá de esas marcas superficiales y temporales, como la escarificación, el tatuaje, la mutilación dental y la modificación craneana. La literatura antropológica ha argumentado diversas opiniones sobre la razón por la cual se realizaban dichas alteraciones, incluyendo desde los motivos ornamentales, la expresión de jerarquía social, la distinción emblemática entre grupos o etnias, hasta la representación del simbolismo y/o creencia (Bautista y Romano, 2001; Bautista, 2005; Tiesler, 2012, 2014).

El presente estudio se enfoca en una de tales modificaciones corporales típicamente mesoamericanas: el modelado cefálico intencional. Pese a diversas líneas de opiniones, de manera aparente no hay quienes estén en desacuerdo con que esta tradición fue eliminada por el proyecto colonial y estuvo casi olvidada hasta ser una materia de estudio abordada por la Antropología Física y la Bioarqueología del siglo xx (Saul, 1982; Stewart, 1974; Weiss, 1962). Sin embargo, aquí se cuestiona tal suposición casi generalizada: ¿una tradición arraigada de modo tan profundo en la población durante milenios se puede extinguir?

La respuesta se busca en un diálogo interdisciplinario entre la Antropología Social, la Etnohistoria y la Bioarqueología. Constituye un acercamiento que ha sido prácticamente nulo en Guatemala. Nos enfocamos en los gorros de bebés o “gorros típicos” y su uso, como una práctica popular de la comunidad guatemalteca contemporánea (Figura 1). Evaluamos los datos etnográficos referentes a lo discutido por la Bioarqueología y los interpretamos con apoyo de la información Etnolingüística. A pesar de que aparentemente no existen nociones públicas ni compartidas que articulen tales prácticas cotidianas con la tradición prehispánica, a lo largo de la presente investigación hemos llegado a considerar que dichos gorros son una parte de la tradición milenaria que ha venido transformándose. Es una variante continua y sobreviviente del modelado cefálico prehispánico.





Figura 1. Gorritos de tela típica en venta local.  
Fotografía tomada por S. Suzuki en el mercado del Municipio de Patzún, Chimaltenango.

### Marco teórico de la investigación

La presente investigación se desarrolla con base en la teoría del sistema social que fue discutido por Niklas Luhmann (1989; véase Alejos, 2006). Como se conoce ampliamente, la clave de la teoría es la autopoiesis. Es un concepto tomado de la biología y se refiere a la capacidad (cierre operacional) de los seres vivientes de mantener su autonomía y unidad ante su entorno. Un sistema biológico del mundo natural surge a partir de la articulación de componentes elementales, los cuales son mutuamente dependientes. Reproduce dichos componentes y conserva tal forma propia de la articulación. De esta manera, se distingue de su entorno y permanece a lo largo del tiempo.

Luhmann (1989) fue quien extendió exitosamente este concepto natural al dominio social durante las últimas décadas del siglo pasado y desarrolló su teoría del sistema social. Según el autor, la autopoiesis social puede observarse en la propiedad autoreferente de componentes (= actos sociales) que se integran y se unifican a un sistema (= sociedad). Los actos sociales se incumben de manera recíproca y se reproducen referenciándose mutuamente; por tanto, una sociedad existe y sigue diferenciándose de su entorno ya sea ecológico o cultural. Esto no significa que una sociedad no se ve afectada por el entorno, sino que ella reacciona a éste sólo de acuerdo con su propio modo de articulación, que son sus propios códigos de comunicación y medios de resolver problemas.

Así pueden, teóricamente, explicarse las continuidades culturales que los historiadores han observado en los documentos coloniales como medida de “resignificación y adaptación” de la base de conocimientos y prácticas tradicionales a las nuevas circunstancias (Boudot, 1998; Restall, 2003). Igualmente, se otorga un fundamento teórico a los antropólogos culturales para analizar las narraciones de tradición oral, y reconocer a través de ellas una base de conocimientos sociales preconstruidos, los cuales dieron lugar a una forma de concebir el mundo y actuar dentro de él (Álvarez, 2012).

Como Marshall Sahlins (véase 2001, 2011) ha resumido, las tradiciones son inventadas en los términos específicos de cada pueblo y de tal modo se les confiere una condición de atemporalidad frente a todo proceso de aculturación de influencias externas. De hecho, en la literatura así existen un sinnúmero de argumentaciones que conciben la tradición como una propiedad sumamente dinámica (véase, por ejemplo, Descola, 2011; Douglas, 2013; Vansina, 1985).

Ahora bien, nos basamos en esta teoría para la presente investigación. Como premisa, concebimos la tradición con su propiedad flexible y dinámica. No se destruye, tampoco se abandona; más bien se reajusta y reinventa. Partiendo de eso, estudiaremos las analogías y diferencias que se muestran en las costumbres craneanas de distintos tiempos.

### **Estudios de la modificación craneana en el registro arqueológico**

Como ya se ha dicho, la modificación cultural del cuerpo es un fenómeno común en cualquier parte del mundo. Naturalmente la modificación cefálica tampoco es la excepción. De hecho, los historiadores y filósofos de Grecia, como Hipócrates o Heródoto, reconocieron la práctica de modelar la cabeza del Viejo Mundo desde entonces (Lagunas y Hernández, 2015).

Sin embargo, los hallazgos de los cráneos artificialmente modelados de América superan en mucho a los de cualquier otra parte del mundo. Incluso el continente americano, y en particular la región andina y Mesoamérica, se han considerado el centro de la costumbre de modificación craneana (Tiesler y Romano, 2008). Cabe señalar que el caso más antiguo de nuestro continente fue hallado en la cueva del Texcal, Valsequillo, Puebla, y se remonta hasta unos 7,000 años antes del presente (Romano, 1974).

El primer abordaje académico y sistemático de esta tradición de modelado cefálico en registro esquelético fue realizado por Adolfo Dembo y José Imbelloni (1938). El sistema de clasificación y la taxonomía que dichos autores desarrollaron son ampliamente aceptados hoy en día.<sup>1</sup> A lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, fue Arturo Romano (1965, 1974) quien encabezó las investigaciones

<sup>1</sup> Consiste en reconocer el tipo (tabular vs. anular), las variantes (oblicuo, erecto y mimético), las formas (plano lámbdica, etc.) y grados (ligero, moderado y marcado).

del tema en México. Entrando al nuevo milenio, quizá Josefina Bautista (Bautista, 2002, 2005; Bautista y Romano, 2001; Gómez, Bautista y Romano, 2007) y Vera Tiesler (1998, 2005, 2010, 2012, 2014; Tiesler y Zabala, 2011) son las principales investigadoras nacionales que han seguido la línea de Romano.

*Lo que la bioarqueología discute en el área maya*

El inicio de la costumbre se remonta quizá hasta el horizonte Preclásico (ca. 500 a.C.-100 d.C.). La arqueología ha registrado los cráneos artificialmente modificados en casi todas las regiones del área maya. Para entonces, la práctica más común fue la tipología denominada como “tabular erecto pseudo-circular”: el olmecoide (Figura 2). La amplia difusión de este modelo probablemente tuvo que ver con la influencia que la ideología olmeca jugó en la etnogénesis de los mayas (Tiesler, 2010).

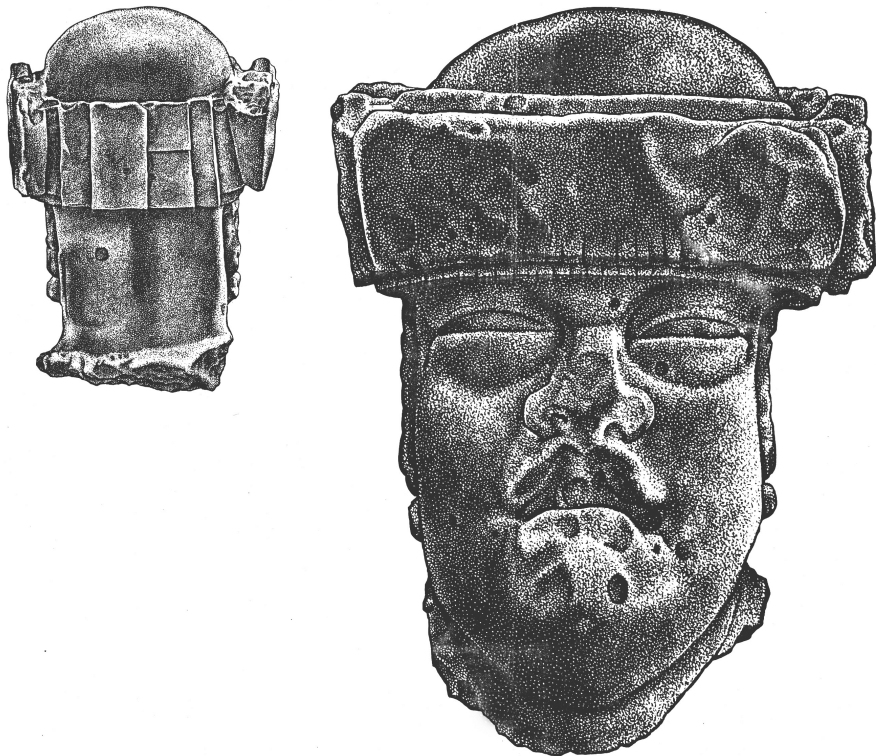


Figura 2. Escultura colosal de cabeza olmeca, Monumento 6, San Lorenzo.  
Dibujo tomado de Tiesler, 2012:48.

Para el período Clásico (*ca.* 100-900 d.C.), la modificación cefálica era ya una costumbre regular, gozando de su auge cultural. Comenzaron a difundirse los nuevos tipos como el “tabular oblicuo” (Figura 3A), obtenido por las tabletas libres amarradas por bandas angostas (Figura 4), y el “tabular erecto” (Figura 3B), producido a través de cuna compresora (Figura 5). Además, ambas tipologías se presentaban con amplias variantes. Según Tiesler (2012, 2014), el modelado cefálico era uno de los símbolos más distintivos de la identidad, ya sea de los grupos étnicos, de los gremios e/o incluso de las familias.

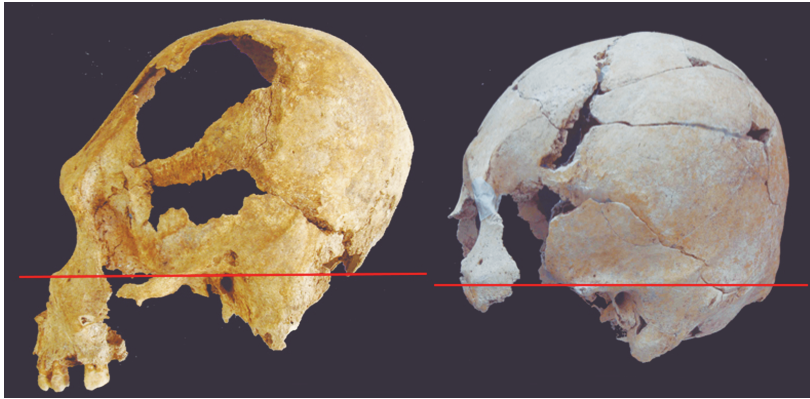


Figura 3. Cráneos prehispánicos con el modelado cefálico intencional, procedentes del sitio arqueológico Copán, Honduras. Fotografía tomada de Suzuki (2015: 251).  
El cráneo A corresponde al tipo tabular oblicuo y el B al tabular erecto.

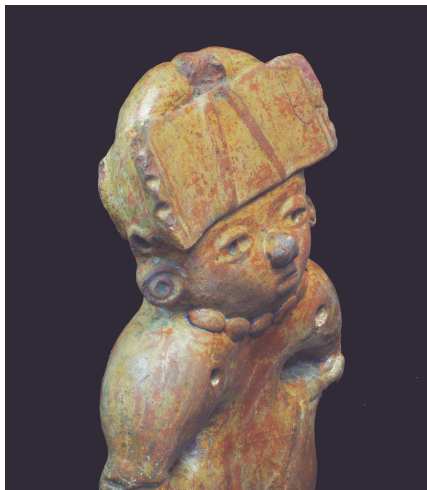


Figura 4. Figurilla prehispánica del período Clásico, procedente del sitio arqueológico Tazumal, Chalchuapa, El Salvador. Fotografía tomada por S. Suzuki en el Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán, bajo permiso de las autoridades salvadoreñas correspondientes.  
Se observan las tabletas libres amarradas por la cabeza del infante.





Figura 5. Figurilla prehispánica sin contexto específico. Fotografía tomada por S. Suzuki en el Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, bajo permiso de las autoridades del Museo. Se observa la escena del modelado cefálico donde una anciana somete un bebé al aparato corporal.

Tras el fenómeno conocido como el “Colapso del Clásico Maya”, la práctica comenzó a perder la variedad tipológica a lo largo del período Posclásico (ca. 900-1521 d.C.), homogeneizándose en el tipo “tabular erecto”. Durante el período colonial el modelado craneano fue cayendo en desuso y finalmente en abandono debido a la imposición de las costumbres europeas y la paralela reprobación y supresión de las prácticas autóctonas. O al menos eso es lo que está por lo común aceptado por la academia. Sin embargo, es importante recordar que existen cráneos modificados también del tiempo colonial, incluso algunos en un período bastante tardío (por ejemplo, Amram, 1937; Havill *et al.*, 1997; Imbelloni, 1932; Palka, 2005; Tiesler *et al.*, 2010). Con base en eso, de manera reciente se ha argumentado un diverso destino regional del modelado cefálico post-conquista (Tiesler y Zabala, 2011: 88-89), pues las poblaciones mestizas de las grandes ciudades coloniales, donde hubo más presencia española, y los grupos casi autóctonos de las zonas rurales, que no estaban directamente a cargo de representantes europeos sino de los intermedios de la élite local de los mayas (véase Farris, 1984), deben haber reaccionado de modo distinto, aunque la prohibición por la Corona *per se* fue generalizada.

## Métodos de investigación

A continuación, se describe el método mediante el cual levantamos datos etnográficos de los gorritos típicos en el territorio actual de Guatemala.

### *Levantamiento de los datos cualitativos*

A lo largo de los meses de junio, julio, agosto y septiembre del año 2015,<sup>2</sup> realizamos una serie de encuestas con preguntas abiertas en múltiples *locus* de la República de Guatemala.<sup>3</sup> La selección de los informantes se hizo de manera aleatoria en la población mayor de 15 años. Nos acercamos a los habitantes de cada lugar y les explicamos el motivo de la investigación. Cuando ellos accedían a colaborar de forma voluntaria,<sup>4</sup> procedíamos con la encuesta.

En los casos en que los informantes respondían brevemente, la encuesta también terminó del mismo modo. No forzamos a los entrevistados a responder o hablar más de lo que ellos sabían y querían compartir. En tales casos, nuestra intervención fue literalmente “breve encuesta”. Cuando los entrevistados contaban de manera detallada sus conocimientos, tampoco intervenimos para detener o restringir su respuesta. Nos sentamos con ellos y les escuchamos para registrar su narrativa en totalidad. En estos casos, la intención inicial de breve encuesta se convertía en una “entrevista exhaustiva”. De este modo, alcanzamos un número total de 215 informantes, incluyendo alrededor de 30 personas, de cuyas entrevistas aprendimos mucho de la costumbre.

<sup>2</sup> El medioambiente, especialmente el clima y la temperatura según las temporadas, pueden ser factores importantes en evaluación de frecuencia del “uso” de los gorros. Sin embargo, tales componentes no fueron considerados en esta ocasión. Esta decisión se debe a que nuestro enfoque no es el “uso del gorro en ese momento”, sino al “conocimiento y experiencia de la práctica”.

<sup>3</sup> Fueron específicamente en la Ciudad de Guatemala; el municipio de Patzún, Chimaltenango; el municipio de Oratorio, Santa Rosa; el municipio de Antigua Guatemala, Sacatepéquez, y el municipio de San Martín, Retalhuleu. Los lugares mencionados contienen climas variados desde el ambiente fresco y seco de altiplano hasta el caluroso y húmedo de costa. Sin embargo, a nuestro parecer, aquí lo importante es la procedencia de los informantes, más que el lugar donde se encuentran actualmente viviendo. Nuevamente, recalamos que nuestro enfoque está dirigido al conocimiento y experiencia de la práctica del uso del gorro. Los momentos y lugares de las encuestas/entrevistas pueden incluir una diversidad de medioambiente, pero esa variación no debería afectar su conocimiento y experiencia de la práctica en los informantes.

<sup>4</sup> El texto del consentimiento informado que fue utilizado es el siguiente. “Como parte de la carrera de Sociología y Antropología de la Universidad del Valle de Guatemala, le invitamos a realizar una breve encuesta sobre la costumbre de colocarles gorros a los infantes en sus primeros años de vida, con la intención de profundizar en esta tradición histórica y en su significado. Es importante mencionarle que sus datos personales y todo lo mencionado serán confidenciales y de uso exclusivo del grupo de estudiantes. La duración aproximada de la encuesta es de 10 minutos. Por favor hágame saber cuándo alguna pregunta no se comprenda e igualmente en el caso de alguna pregunta que usted no quisiera responder. Su participación en esta encuesta es completamente voluntaria y podrá retirarse en cualquier momento sin ninguna consecuencia. Agradecemos su valiosa participación”.

Inicialmente, tomamos los siguientes datos para cada uno de los informantes en todas las encuestas y entrevistas: 1) el sexo, 2) la edad, 3) la procedencia departamental, 4) la experiencia de tener hijos y 5) la autoidentificación étnica. El asunto de la etnicidad resulta un tema complejo, debido a la alta diversidad cultural que existe en Guatemala. Por tanto, aquí aplicamos una simple dicotomía que consideramos válida al menos analíticamente para el motivo específico de la presente investigación: “indígena” y “no indígena”. Los informantes que se identificaron como k’iche’, cachiquel, mam, t’zutujil, xinca, entre otros, se agruparon como “indígena”, mientras que quienes se reconocieron como ladinos, mestizos, guatemaltecos y chapines se reunieron en el grupo “no indígena”.

Ahora bien, el siguiente cuadro (Cuadro 1) especifica nuestro instrumento para las encuestas/entrevistas. Se midieron cuatro unidades de análisis: el conocimiento, la utilidad, los agentes y la práctica.

Unidad de análisis	Definición	Pregunta de medición
Conocimiento	Noción acerca de los gorros típicos de infantes.	¿Conoce la costumbre de colocar los gorritos típicos a los bebés?
Utilidad	Finalidad de los gorros.	¿Por qué se colocan los gorritos típicos?
Agentes	Identificación de actores que practican o transmiten la costumbre de los gorros.	¿De quién aprendió a colocar los gorritos?
		¿Quién se encarga de conseguir y colocar los gorritos?
Práctica	Confirmación o negación de la permanencia actual de la costumbre.	¿Usted ha utilizado los gorros con sus hijos?
		¿De cuándo y hasta cuándo los infantes tienen que usar los gorritos?

Cuadro 1. Instrumento de las encuestas.

Luego de obtener las respuestas o narrativas correspondientes a las preguntas, libres expresiones de cada uno de los informantes, las analizamos de manera cualitativa; además observamos varios componentes que los informantes compartían y que fueron cuantitativamente categorizados. Recordemos que los relatos suelen seguir a ciertos patrones y es posible entender la morfología general de ellos a través de analizar sus componentes compartidos (Propp, 2008 [1928]).

#### *Modalidad de cuantificación de las respuestas/narrativas*

En cuanto a la primera unidad de análisis —el conocimiento—, la cuantificación fue un proceso sencillo. Prácticamente todos los informantes nos respondieron en la dicotomía entre sí o no. Si bien obtuvimos respuestas diversas como “(en

lugar del gorrito) colocar un hilo rojo sobre la frente” o “marcar de tinte rojo la frente”, excluimos tales conocimientos de otros materiales que no sean los gorritos debido al enfoque específico del presente ensayo. Esperamos retomar dichas costumbres y analizarlas en próximos aportes de nuestra investigación.

Las respuestas de la segunda unidad siempre estuvieron compuestas de los siguientes elementos: “moldear” la cabeza y “proteger” a los niños, ya sea anímicamente del “mal de ojo” o de manera más tradicional de caídas o frío. En ese sentido, organizamos la información en cuatro divisiones: “moldeado de la cabeza”, “protección anímica”, “motivo combinado” —moldear la cabeza y a su vez proteger a los infantes— y “otros motivos”. En la última se agregaron los motivos cotidianos de la protección de caídas y/o de frío. Aquí lo interesante fue registrar repetida y comúnmente el concepto de “moldear la cabeza” sin ninguna exclusividad ligada a los datos iniciales.

La tercera unidad de análisis consistió en dos interrogantes: ¿de quién aprendió la costumbre? y ¿quién la ejecuta? Para la primera pregunta, encontramos una diversidad de respuestas, desde los agentes individuales del seno familiar, ya sea madres, hermanas, comadronas, suegras y/o abuelas, hasta los colectivos del ambiente público, por ejemplo el “conocimiento general de pueblo” y/o los “ancianos de pueblo”. Debido al motivo comparativo del estudio, éstas fueron analíticamente organizadas entre el “ambiente doméstico” y el “público”.

En cuanto a la segunda pregunta de la unidad, nos hallamos con un repertorio cerrado de respuestas, limitándose a los miembros familiares. Así que aquí nos enfocamos en el sexo de los ejecutores. Las categorías analíticas eran “mujer”, “hombre” y “sin especificación del sexo”.

La cuarta unidad también constó de dos interrogantes, abordando la práctica de la costumbre. La primera pregunta fue respondida sólo por la dicotomía entre sí o no. Es decir, los informantes han colocado los gorros a sus bebés o no. Por tanto, nuestra categorización también correspondió a la misma simple dicotomía. La segunda fue respondida según las propias experiencias de los informantes. Aquí también obtuvimos una diversidad de las respuestas, las cuales se organizaron analíticamente de la siguiente manera (Cuadro 2).

¿Desde cuándo y hasta cuándo los infantes tienen que usar el gorrito?	¿Cuándo comienza?	¿Cuándo termina?
Categorización de las respuestas.	Apenas nacido	Antes de cumplir un mes
	Antes de cumplir 15 días	Antes de cumplir 90 días
	Después de cumplir 15 días	Antes de cumplir 180 días
	Antes de cumplir un mes	Antes de cumplir un año
	-	Después de cumplir un año

Cuadro 2. Categorización de la duración de la operación de los gorros.



## Muestra: perfil de nuestros informantes

Antes de presentar los resultados de la cuantificación, se especifica el perfil de nuestros informantes de acuerdo con los datos iniciales: 1) sexo, 2) edad, 3) procedencia departamental, 4) experiencia de tener hijos y 5) autoidentificación étnica.

*Sexo.* De total de las personas encuestadas (N=215), 149 eran mujeres (69.3%) y 66 hombres (30.7%).

*Edad.* En el *corpus* contamos 90 personas jóvenes (41.9%) de entre 15 y 35 años, 82 (38.1%) de edad media entre 36 y 60 años, y 43 (20.0%) de edad madura mayor a 60 años (hasta 88 años).

*Distribución de procedencia.* Como se observa en el siguiente cuadro (Cuadro 3), la mayor parte de los informantes procede del área metropolitana y del área central, la cual consiste en los Departamentos de Escuintla, Chimaltenango y Sacatepéquez.

Corpus	Metro.	Nor-oeste	Nor-este	Petén	Sur-oeste	Sur-este	Norte	Cent.	Sin Resp.
N=215	54 (25.1%)	21 (11.2%)	2 (<1.0%)	1 (<1.0%)	31 (14.4%)	21 (9.8%)	3 (1.4%)	74 (34.4%)	5 (2.3%)

Cuadro 3. Procedencia de los informantes. La división de las áreas según los departamentos siguió a lo establecido por el Instituto Geográfico Nacional de Guatemala.

*Experiencia de tener hijos.* La mayoría de nuestros informantes (n=159) han tenido hijos (73.9%), mientras que 56 no los han tenido (26.1%)

*Autoidentificación étnica.* Del total, 76 personas se identificaron como “indígena” (35.4%), mientras que 133 se consideraron “no indígena” (61.9%). Cabe señalar que 6 (2.7%) informantes no respondieron su auto-reconocimiento étnico.

## Resultados

A continuación, se presentan los resultados de la cuantificación. En ellos se aprecian las generalidades de la costumbre de gorritos, concebidas en la población guatemalteca contemporánea.

### *Cuantificación de las narrativas*

*Conocimiento.* En el grupo, 150 (69.8%) conocen la costumbre de colocar los gorros a sus bebés, mientras que 65 (30.2%) la desconocen. Los gorros de los infantes aparentan ser una costumbre bien conocida por la comunidad guatemalteca contemporánea.

*Utilidad.* Las respuestas cuantificadas se distribuyeron de la siguiente manera (Cuadro 4).

	Moldeado	Combinado	Protección	Otro motivo
Población conocedora de la costumbre (N=150)	42 (28.0%)	24 (16.0%)	65 (43.3%)	19 (12.7%)

Cuadro 4. Motivos de los gorros.

Aparentemente, el motivo más común fue la protección anímica, principalmente del “mal de ojo”. Sin embargo, es importante notar que al sumar las respuestas que involucran la modificación plástica (moldeado y combinación) se alcanzan 66 casos (44%).

*Agente.* De 150 informantes que conocen la costumbre, 101 tuvieron claro quién se la transmitió. 84 (83.2%) respondieron que la habían aprendido en el ambiente doméstico, siempre a través de las mujeres ancianas, ya sean las comadronas o las abuelas. Mientras que sólo 17 (16.8%) consideraron la costumbre como un conocimiento colectivo y público del pueblo.

Por otra parte, obtuvimos respuestas de 126 informantes sobre los agentes activos en la escena de la práctica. 97 (77.0%) respondieron que la obra de colocar los gorros a sus bebés y cuidarlos era la responsabilidad de las mujeres, principalmente de madres o de abuelas, mientras que 29 (23.0%) respondieron que cualquier familiar puede encargarse de ello. Es interesante notar que ningún entrevistado (0.0%) respondió que los hombres son agentes activos de la costumbre.

*Práctica.* Mientras que 99 (66.0%) de 150 conocedores han practicado o participado en la costumbre, 51 (34.0%) respondieron que no han considerado colocar los gorros a sus bebés. El razonamiento para no seguir con la costumbre fue sumamente variado dependiendo de los informantes; sin embargo, se hizo notar influencia de nuevas creencias y prácticas que están surgiendo en la población.

En cuanto al período a lo largo del cual los bebés deben cargar los gorros, registramos 115 informantes sobre el inicio de la práctica y 107 sobre el tiempo de terminación. Para el inicio, 96 (83.4%) concordaron que era necesario comenzar a utilizar los gorros cuando los bebés eran recién nacidos. También hubo contadas opiniones de otros períodos: 9 (7.8%) respondieron, “antes de cumplir 15 días”; 4 (3.4%), “después de 15 días, pero antes de cumplir 30 días”, y 6 (5.2%), “hasta después de cumplir 30 días”. Mientras que las respuestas sobre el período de terminación fueron variadas: 3 (2.8%), “antes de cumplir 30 días”; 8 (7.4%), “después de 30 días, pero antes de cumplir 90 días”; 23 (21.4%), “después de 90 días, pero antes de cumplir 180 días”, y 26 (24.2%), “después de 180 días, pero antes de cumplir un año”, aunque la mayoría (N=47, 43.9%) coincidía en “seguir más que un año, sin exceder de tres años”.

## Discusión

Los datos son preliminares y estamos conscientes de la carencia de la representatividad nacional guatemalteca. Sin embargo, los resultados de nuestras encuestas (n=215) han demostrado que los gorritos típicos de los bebés constituyen una costumbre bastante reconocida (aprox. 70%), al menos entre nuestros informantes. Si bien hay motivos cotidianos como la prevención de frío o de caídas (aprox. 13%), la razón principal consiste en moldear la cabeza (aprox. 44%) y/o proteger anímicamente a los infantes (aprox. 43%). Cuando colocamos estos datos etnográficos frente a la gran cantidad de cráneos modificados presentes en los registros arqueológicos, parece factible suponer una asociación. Sin embargo, sugerir tales continuidades culturales es una especulación difícil de comprobar. La cultura maya ha experimentado cambios dramáticos no sólo durante la época colonial, sino también a lo largo del tiempo moderno a través del ingreso de nuevas creencias religiosas y/o de la globalización *per se* (Alejos, 2006). Por eso cualquier sugerencia de la continuidad cultural, incluyendo la nuestra, tendría que desarrollarse cuidadosamente a través de examinar múltiples aspectos de la costumbre en cuestión (véase Frühsorge, 2015).

### *Rol femenino en el seno familiar*

Según las fuentes históricas e iconográficas, la maniobra plástica del tiempo prehispánico se realizó exclusivamente por mujeres, por lo común de edad madura (Bautista, 2002, 2005). Quizá, las comadronas les enseñaban a las madres jóvenes los conocimientos más generales del parto, aseos cotidianos y alimentación diaria de sus bebés. Entre estos conocimientos deben haberse incluido también las habilidades y los procedimientos del modelado.

Este aspecto se pudo observar de manera clara en nuestras encuestas. La mayoría (aprox. 83%) de los informantes conocedores respondieron que la costumbre se aprendió en el seno familiar a través de las mujeres ancianas. También los agentes responsables de los gorros son mayormente (al rededor de un 77%) las mujeres. Incluso esta tendencia femenina se valida con significancia estadística (Conocimiento:  $Ji^2=7.55$ ,  $p=0.00$ , Grado de libertad=1; Práctica:  $Ji^2=5.80$ ,  $p=0.01$ , Grado de libertad=1) al comparar las frecuencias del conocimiento según sexo.<sup>5</sup>

También es interesante señalar que la experiencia de tener hijos parece haber jugado un papel importante. Mientras que el conocer la costumbre fue limitado en un 57% en el grupo de informantes sin hijos, el mismo alcanzó un 75% entre los que han tenido hijos ( $Ji^2=5.72$ ,  $p=0.01$ , Grado de libertad=1). Cabe agregar que un 71% de los informantes con hijos la han practicado con sus propios hijos. Probablemente, la tradición de los gorros típicos también fue transmitida

<sup>5</sup> Respecto a la prueba estadística de  $Ji^2$ , véase Madrigal (1998).

de generación en generación, a través de abuelas, madres e hijas, al igual que el modelado cefálico prehispánico.

### *Ritual de los infantes recién nacidos*

... a los cuatro o cinco días de nacida la criaturita poníanla tendidita en un lecho pequeño, hecho de varillas, y allí, boca abajo, le ponían entre dos tablillas la cabeza: la una en el colodrillo y la otra en la frente, entre las cuales se la apretaban tan reciamente y la tenían allí padeciendo hasta que acabados algunos ellos. Era tanta la molestia y el peligro de los pobres niños, que algunos peligraban, y el autor vio agujerarle a uno la cabeza por detrás de las orejas, y así hacer muchos (Landa, 2010 [1566]: 69-70).

Las fuentes etnohistóricas han mencionado repetidamente que el modelado cefálico se practicaba durante la primera infancia (Landa, 2010 [1566]). Con base en ello, la bioarqueología ha discutido varios aspectos sobre los motivos del modelado cefálico (Tiesler, 2012, 2014). Se creía que estos procesos protegían a las criaturas de las fuerzas malignas y de la pérdida de su calor. A su vez les conferían la integridad física y anímica. Incluso Tiesler (2012, 2014) ha argumentado que a través de la maniobra y de sus ritos asociados iba definiéndose la identidad social del niño, así como el lugar simbólico que él tendría que ocupar en la cosmovisión maya. Justo como Van Gennep (1969) había señalado,<sup>6</sup> los “bebés” así se transformaban en “personas” en la sociedad maya prehispánica (véase también Eberl, 2013).

Examinaremos este punto en nuestros resultados etnográficos del gorrito. En primer lugar, cabe destacar que la mayoría (cerca del 83%) de los informantes concordaron con que el gorrito debe comenzar a utilizarse cuando los bebés están recién nacidos. Es decir, el gorrito típico se trata de una costumbre de la primera infancia, al igual que el modelado cefálico prehispánico. Tanto nuestros entrevistados como los habitantes prehispánicos sabían que la primera infancia era el único período vital en que la fisiología humana permite “moldear” el cráneo (véase Bautista, 2001; Romano, 1974; Tiesler, 2014). De hecho, el textil típico en el que consisten los gorros es considerablemente duro; y, según nuestros encuestados, una de las características requeridas de los gorros es que “no se estire” y “amarre bien la cabecita”. Además, es interesante señalar que no existe el mismo tipo de gorro típico “grande” para el uso adulto, sino todos ellos son de tamaño pequeño, exclusivos para infantes, por lo menos según lo que hemos observado en los mercados locales.

<sup>6</sup> En cualquier sociedad, la vida individual consiste en pasar de una edad a otra, de un estado a otro. Este paso va acompañado de actos especiales, de simbolismos y ritos especializados, los cuales generalmente están asociados a efectos de preparación del individuo para el siguiente estadio (Van Gennep, 1969: 21).

Ahora bien, nos enfocamos en la ritualidad anímica que se opera alrededor del gorrito. Dado que el concepto de la ritualidad puede ser un tema demasiado íntimo e idiosincrático de cada familia, se admite que aquí carecemos del aval numérico de las encuestas. Sin embargo, creemos relevante al menos señalar la siguiente narrativa, que fue obtenida en una de nuestras entrevistas exhaustivas.

(Tiene que ser una) gorra de hilo, tramo rojo, de ahí van diversos colores, pero lo que domina es el color rojo. Este gorro rojo es para los primeros meses, porque en este tiempo, la sangre de niño todavía está débil y especialmente hay que protegerlo. Cuando ya el niño crece, deja esa gorra roja especial. Pone otra gorra, o más popularmente, amarra la cabeza por pañuelo, porque quizá es más económico y fácil de usar. Amarra doble apretando, para que la cabeza esté redonda (Mujer mam, comunicación personal, 2015).

Una mujer mam de 39 años (procedente del municipio de San Juan Ostuncalco, Quetzaltenango, y residente actual de la ciudad de Guatemala) expresó así el tipo del gorrito con un énfasis en el aspecto moldeador y especificó incluso su color, que tiene que ver con la protección anímica según el ciclo de vida infante. Llama mucho la atención que hay aspectos que se sobreponen con lo que Tiesler (2012, 2014) ha interpretado.

### *Corporeidad indígena*

En el tiempo antiguo, los dioses se juntaron y decidieron formar a los primeros hombres. Había una ley entre ellos, una ley por el padre. No había enfermedad. La única enfermedad que había entre ellos era que cuando crecían sus hijos, les tocaban sus cabezas para ver si ya estaban duras. Si estaban duras, entonces ya era tiempo de matarlos para carne. Pero si estaban todavía tiernas, les faltaba un poco. Había que esperar un poco más hasta que macizaran su cabeza.  
—mito de origen del pueblo mam— (Hostnig y Velázquez, 1994: 3).

La creciente corriente de la teoría de corporeidad (*embodiment*) (Houston, Stuart y Taube, 2006; López, 2012) otorga otro interesante aspecto a discutir. Según la teoría, el cuerpo es la clave donde se plasman las ideas filosóficas y conceptos sociales del grupo humano. A través de ello se articulan el mundo externo y la consciencia interna. Se sincronizan nuestras experiencias y acciones con los demás seres. Es decir, el cuerpo constituye el primer y principal aparato donde el ser humano expresa su ideología y concepción del mundo.

En la sociedad “moderna” occidentalizada, el dualismo europeo<sup>7</sup> por lo común concibe la mente y el cuerpo como entes separados, dejando el segundo como una totalidad puramente somática. Sin embargo, existen distintas concepciones

<sup>7</sup> Tal concepción dualista de la sociedad occidental moderna alude a la distinción establecida por Rene Descartes, quien discutió la integración del ser humano entre *Res Cogitans* “sustancia pensante”, y *Res Extensa*, “sustancia física o corpórea” (Bourdin, 2007: 125).

del cuerpo según diferentes culturas. La maya, en particular, y la mesoamericana, en general, no son excepciones.

Un extenso estudio etnolingüístico de Gabriel Bourdin (2007)<sup>8</sup> ha registrado que el cuerpo maya es percibido como una parte íntegra de la “persona” —inseparable de otros diversos elementos intangibles que se pueden entender como entidades anímicas. Y la cabeza juega uno de los papeles más importantes en esa íntima articulación entre lo espiritual y lo somático. Se ha documentado (Bourdin, 2007) que la palabra “cabeza” (*hool* o *pol* en maya yucateco colonial) se asocia frecuentemente con conceptos como “ingenio” o “entendimiento”. De hecho, existen ejemplos semánticos que articulan la cabeza con varias condiciones negativas de la mente como “miedo”, “asombro” y/o “espanto”. Además, hay una referencia (Houston, Stuart y Taube, 2006) de los glifos del Clásico Maya que sugiere un rol que la cabeza juega en la construcción del cuerpo (*baah*).

Incluso para el caso del altiplano mexicano, Alfredo López Austin (2012) ha argumentado que el techo de la cabeza constituye uno de los centros más importantes de las sustancias anímicas, donde la consciencia y la razón se desarrollan y residen. Desde el primer tiempo de la época colonial del siglo XVI, fray Alfonso de Molina —un lexicógrafo español— (Molina, 1944, citado en Tiesler, 2012: 42) ha documentado las enfermedades anímicas —por ejemplo, achaques mentales, el desvanecimiento, la maldad, el miedo y/o el espanto— causadas por una mala forma de la cabeza (“alargamiento de la cabeza”).

Así que existe un sinnúmero de evidencias que demuestran las complejas creencias que se manejan alrededor de la cabeza.<sup>9</sup> A nuestro parecer esta corporeidad autóctona sigue en la comunidad guatemalteca convirtiéndose en una preocupación inherente sobre la forma de la cabeza, y esto es lo que conduce la costumbre del gorro.

A continuación, examinaremos tal punto en nuestras encuestas aplicando el corte analítico de la autoidentificación étnica.

*Conocimiento y práctica del gorro.* Se identificó que los gorros eran más populares en la población “indígena” (Cuadro 5). Se reconoce más que en el grupo “no indígena” ( $Ji2=6.66$ ,  $p=0.00$ , Grado de libertad=1), y se practica más ( $Ji2=3.98$ ,  $p=0.04$ , Grado de libertad=1), ambas tendencias con significancia estadística.

<sup>8</sup> A lo largo de su extenso estudio del maya yucateco colonial, el autor reconoce que *uunik* o *maac* (“gente o persona”), consiste en una integración de *cucutil* (“partes o regiones del cuerpo somático”), *pixan* (“cosa cubierta, alma”), *ik* (“aliento, viento, espíritu”), *kinam* (“fuerza, bravura, energía”), *ool* (“corazón formal, voluntad”), *tucul* (“pensamiento”), *uay* (“familiar, doble animal”) y *cuxaan* (“cosa viva, vida sensitiva”) (Bourdin, 2007: 105-124).

<sup>9</sup> Tiesler (2012, 2014) también ha recopilado varios idiomas mayances que distinguen cuatro partes de la cabeza (la cara, la frente, la mollera, es decir “el techo de la cabeza”, y el occipucio) y se dio cuenta de que muchas lenguas autóctonas omiten profundizar la parte trasera de la cabeza. La investigadora interpreta esta tendencia lingüística como una señal de que los antiguos mayas tuvieron un concepto de vergüenza sobre la parte trasera de la cabeza y la práctica del modelado cefálico se debió parcialmente a la intención de eliminarla o hacerla menos visible.

	Conoce	Desconoce
“Indígena” N=76	61 (80.3%)	15 (19.7%)
“No indígena” N=133	84 (63.2%)	49 (36.8%)
	Practica	No practica
“Indígena” N=61	46 (75.4%)	15 (24.6%)
“No indígena” N=84	50 (59.5%)	34 (40.5%)

Cuadro 5. Conocimiento y práctica de la costumbre según la autoidentificación étnica.

*Motivos del gorro.* Igualmente, es relevante notar los motivos de los gorros según la autoidentificación étnica (Cuadro 6). Mientras que el grupo “no indígena” ha puesto más énfasis en la protección del mal de ojo, la población “indígena” identifica de manera más explícita el motivo del gorrito en el moldeado de la cabeza ( $Ji^2=9.39$ ,  $p=0.02$ , Grado de libertad=3). De hecho, al sumar el motivo moldeado y el combinado, la intención moldeadora del grupo “indígena” alcanza un 60%, eso siendo casi doble de lo que se observa en el grupo “no indígena” (35%).

	Moldeado	Combinación	Protección	Otro motivo
“Indígenas” N=61	22 (36.1%)	14 (23.0%)	18 (29.5%)	5 (11.5%)
“No indígena” N=84	20 (23.8%)	10 (11.9%)	45 (53.6%)	9 (10.7%)

Cuadro 6. Motivos de los gorros según auto-identificación étnica

Es decir, el uso del gorro típico para moldear la cabeza se arraiga en la población indígena,<sup>10</sup> probablemente por sus ideologías y creencias de la cabeza que se han transmitido generación tras generación.

*Unas narrativas.* En esta línea creemos relevante retomar lo cualitativo de las entrevistas, ya que todos los informantes que relacionaron el gorrito con el moldeado de cabeza concordaron interesantemente en que estos eran para que la “cabecita no creciera alargada, sino que fuera redondita”. En otras palabras, la dolicocefalización (“alargamiento de la cabeza”) que fray Alonso de Molina documentó en el siglo XVI parece seguir siendo la forma no deseada. Incluso obtuvimos múltiples respuestas que asociaron la cabeza alargada de manera específica con la palabra “deforme” y con sus connotaciones negativas. Si bien el deseo de obtener tal cabeza redonda se explicó mayormente en términos estéticos, a veces

<sup>10</sup> Quizá es relevante mencionar aquí la costumbre europea sobre el uso del sombrero, dado que la adaptación del aparato “gorro” pudo haber sido por la aculturación de ella. Incluso, el motivo de “protección” del grupo no indígena pudo haber sido influenciado de ella. Sin embargo, la tesis del presente ensayo se desarrolla con base en la intención modeladora del grupo indígena que se observó a lo largo de la investigación. Creemos que esa es un interesante aporte a la academia.

describiendo la cabeza alargada como “fea”, registramos los siguientes casos que merecen eventualmente atención.

La misma mujer mam ya citada —quien fue una de nuestras informantes más conocedoras de la tradición, ya que proviene de una familia en la cual la abuela fue comadrona del pueblo— especificó una palabra para describir la cabeza alargada en la lengua mam, que es *Juch’*. Ésta significa a su vez “deforme”. Además, la entrevistada tiene el conocimiento de una serie de “rituales domésticos” para ir arreglando la situación de *Juch’* de los bebés a través del uso de los gorritos. Dichos rituales son conocidos como *lemit* (“masaje de trapo caliente”) o *k’okil lemit* (“vamos a hacer el masaje”). Según su narrativa,

primero, calienta un trapo y masajea la cabeza de los bebés. Repite eso algunas veces, hablándole a ella que se arregle. Luego, coloca el gorro. Eso se hace un día sí un día no. Antes hubo creencia de que cuando la luna está tiernita, la cabeza se hace más suave y más fácil de arreglarla, por lo que se hacía en su momento de *Ne’xnQtxuxjaw*<sup>11</sup> (mujer mam, 2015).

Seguimos con más relatos de otras informantes que contienen el mismo mensaje. Una mujer de 62 años, con la autoidentificación mam, procedente de San Juan Ostuncalco, Quetzaltenango, dijo:

Si la cabeza no está de buena forma, puede generar los defectos, por ejemplo, migraña, o falta de inteligencia. La cabeza se queda *tzkaj*<sup>12</sup> (mujer mam, 2015).

De igual forma, una mujer de 50 años de San Antonio, Sacatepéquez, aclaró: “Si la cabeza no tiene la forma correcta, da dolor de cabeza” (mujer de 50 años, con la autoidentificación indígena, 2015)

Además, registramos los siguientes comentarios, los cuales describen la creencia de que el techo de la cabeza (mollera) es donde la inteligencia y la razón se desarrollan y residen.

(El gorrito es) para que sostenga la mollera. Si no protege la mollera cae (mujer de 55 años, con la autoidentificación cachiuel, procedente de Patzún, Chimaltenango, 2015).

(El gorrito es) para formar la mollera (mujer de 47 años, con la autoidentificación cachiuel, procedente Patzún, Chimaltenango, 2015).

(El gorrito es) para proteger la mollera y que no entre el frío por ahí (mujer de 23 años, con la autoidentificación cachiuel, San Andrés Itzapa, Chimaltenango, 2015).

<sup>11</sup> Luna nueva, luna tierna.

<sup>12</sup> Impedida.



## A manera de conclusión

Recalamos nuevamente lo difícil de comprobar la continuidad cultural. Ésa puede especularse en muchos aspectos, pero es siempre difícil de comprobar. Todos estamos de acuerdo con eso. Sin embargo, según nuestro estudio, hay una analogía indiscutible entre la costumbre popular del gorrito y la tradición prehispánica de la modelación craneana, al menos en el área maya. Ambas se realizan no para moldear la cabeza de manera aleatoria, sino para darle una forma culturalmente deseada y de ese modo conferirles a los infantes un buen crecimiento y protección del riesgo que la cabeza deforme puede generarles no sólo anímico<sup>13</sup> sino también físicamente.

Ahora, recordemos nuestro marco teórico del sistema social. Todos los componentes elementales de una sociedad se reproducen en la autopoiesis para seguir distinguiéndose de su “entorno”, incluyendo en ello diversas intervenciones de otras culturas. Las sociedades humanas tienen sus propios mecanismos que reaccionan a lo que está fuera de su sistema social. (Luhmann, 1989, citado en Alejos, 2006: 59). En este sentido, creemos que todas las transformaciones y los cambios de modalidad del modelado cefálico que se han presentado a lo largo de la historia —no sólo del tiempo prehispánico sino también del colonial hacia la actualidad— eran reacciones de la misma cultura autóctona frente a diversos tipos de “entornos” de entonces.

Las modificaciones evidentes se dejaron de practicar a lo largo del tiempo colonial frente a la invasión de otras culturas —la prohibición por la Corona española— al menos en la mayoría de las partes del área maya (Tiesler y Zabala, 2011). Sin embargo, no se extinguió la raíz ideológica de la atención a la forma de la cabeza ni el mismo deseo de todas las madres de cada temporalidad de que sus criaturas tengan un sano crecimiento y puedan integrarse correctamente en la sociedad en un futuro. Más bien, ellas se “adaptaron” a los diferentes entornos<sup>14</sup> y modificaron la metodología desde lo evidentemente modelador del aparato compresor hacia lo simbólicamente moldeador de los gorritos, por lo menos en las comunidades del altiplano guatemalteco donde hemos trabajado (Figura 6).

<sup>13</sup> En este sentido, podemos inferir que los gorros que se colocan para la protección del mal de ojo también constituye una variante de la tradición prehispánica. Aunque los agentes ya no conservan la idea del moldeado, el cubrir la cabeza de los infantes, cuya fuerza vital se encuentra todavía en desarrollo, por un material “rojo” que se considera como un color de vida (McGee, 1990: 85; Vail y Hernandez, 2007: 156), parece provenir del mismo origen: desearles a los bebés un crecimiento sano y protegerlos de la pérdida de calor.

<sup>14</sup> Si recordamos la breve historia de la tradición de modelado craneano del área maya —la banda circular con tabletas del Preclásico fue variando a las tabletas libres y a los aparatos corporales durante el Clásico, esa variedad para homogenizarse posteriormente en la cabeza redondita levantada del Posclásico— lo dinámico, lo variante y lo cambiante siempre se han limitado al aspecto metodológico. Si la costumbre hubiera sido de orden impuesto en términos políticos, como se piensa popularmente entre los arqueólogos (cf. Peña Gómez, 1993; Valdivieso, 2006), ésta se habría extinguido a lo largo del mismo tiempo prehispánico a través de tantos cambios sociopolíticos que la sociedad mesoamericana ha experimentado.



Figura 6. Retratos de madre e hija en distintos tiempos. La imagen derecha ilustra una de nuestras informantes en la ciudad de Guatemala y la izquierda se trata de una figurilla prehispánica el Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Ambas fotografías fueron tomadas por S. Suzuki bajo permiso de la señora informante y de las Autoridades del Museo.

### Futuras direcciones del estudio

Para cerrar el escrito, consideramos necesario nuevamente hacer hincapié en que nuestras conclusiones son preliminares. Falta examinarse en muestras más amplias y seguir discutiéndose. Sin embargo, creemos que los enlaces que hemos observado entre el modelado cefálico prehispánico y la tradición de los gorritos en la comunidad actual guatemalteca se sostienen en la teoría del sistema social, y ofrece al menos un excelente punto de partida para un campo de estudio que la academia ha explorado parcamente hasta la fecha.

Seguiremos expandiendo encuestas y entrevistas hasta abarcar todo el país con distintas identidades étnicas, incluso hacia las regiones internacionales aledañas. Analizaremos las variables a más detalle; evaluando distintos grupos étnicos específicos en lugar de la dicotomía. Así abordaremos patrones de la continuación y la transformación de la tradición prehispánica en términos regionales. ¿Existe la costumbre de los gorritos en las regiones donde se han reportado claras continuaciones de la modificación cefálica hasta el tiempo tardío de la Colonia, por ejemplo, Belice o Chiapas?, ¿o poseen otras costumbres propias,

derivadas del artificio cefálico? Estas preguntas deberían responderse a lo largo de futuras investigaciones. Quizá, también serían relevantes las exámenes osteológicas del efecto físico de los gorritos en los restos actuales de Guatemala. Esperemos continuar nuestra investigación a través de estas líneas para que así sigamos valorando la raíz prehispánica en nuestra cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

Alejos García, José O.

- 2006 "Identidad maya y globalización", *Estudios de Cultura Maya*, XXVII: 57-71.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2006.27.102>.

Álvarez, Gabriela

- 2012 "Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación", tesis de maestría en Escritura y Alfabetización. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Amram, David W.

- 1937 "Eastern Chiapas", *The Geographical Reviews*, 27: 19-36.

Baudot, Georges

- 2007 "Sociedad colonial y desviaciones. Marginalidad y resistencia cultural en el México de los virreyes", *Poder y desviaciones: Génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica, Siglos XVI-XVII*, pp. 63-102, G. Baudot, C. Arnauld y M. Bertrand (eds.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia (CEMCA).

Bautista Martínez, Josefina

- 2002 "Alteraciones culturales en el cuerpo del hombre prehispánico", *Estudios Mesoamericanos*, 3-4: 3-12.  
2005 "La deformación cefálica intencional en el México prehispánico", *Estudios de Antropología Biológica*, 12: 795-809.

Bautista Martínez, Josefina y Arturo Romano Pacheco

- 2001 "Una propuesta metodológica para estudiar la deformación cefálica intencional", *Estudios de Antropología Biológica*, 10: 43-51.

Bourdin, Gabriel L.

- 2007 *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.

Dembo, Adolfo y José Imbelloni

- 1938 *Deformaciones intencionales del cuerpo humano de carácter étnico*. Buenos Aires: Biblioteca Humanior.

- Descola, Philippe  
2011 *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Douglas, Mary  
2013. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Eberl, Markus  
2013 "Nourishing Gods: Birth and Personhood in Highland Mexican Codices", *Cambridge Archaeological Journal*, 23: 453-476. DOI: 10.1017/s0959774313000437.
- Farris, Nancy M.  
1984 *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Frühsorge, Lars  
2015 "Sowing the Stone: Sacred Geography and Cultural Continuity. Economy among the Highland Maya of Guatemala", *Estudios de Cultura Maya*, XLV: 171-189. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2015.45.137>.
- Gómez Valdés, Jorge A., Josefina Bautista Martínez y Arturo Romano Pacheco  
2007 "Morfometría geométrica aplicada al estudio de la deformación cefálica intencional", *Estudios de Antropología Biológica*, 13: 117-134.
- Havill, Lorena M., Diane M. Werren, Keith P. Jacobi, Karen D. Gettelman, Della Collins Cook y K. Anne Pybur  
1997 "Late Postclassic Tooth Filling at Chau Hiix and Tipu, Belize", *Bones of Maya: Studies of Ancient Skeletons*, pp. 91-105, S.L. Whittington y D.M. Reed (eds.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Hostnig, Rainer y Luis Vázquez Vicente (comps.)  
1994 *Nab'ab'l Qtanam. La memoria colectiva del pueblo mam de Quetzaltenango*. Quetzaltenango: Centro de Capacitación e Investigación Campesina.
- Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube  
2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Imbelloni, José  
1932 "América, cuartel general de las deformaciones craneanas", *XXV Congreso Internacional de Americanistas*, 1, pp. 59-68. Buenos Aires: Universidad de La Plata.
- Lagunas Rodríguez, Zaid y Patricia Olga Hernández Espinoza  
2015 *Manual de osteología*, 3ª. edición. México: Instituto de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Landa, fray Diego de  
2010[1566] *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Editorial Dante (Colección Sureste).

- López Austin, Alfredo  
 2012 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Luhmann, Niklas  
 1989 *Ecological Communication*. Cambridge: Polity Press.
- Madrigal, Lorena  
 1998 *Statics for Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGee, R. Jon  
 1990 *Life, Ritual, and Religion among the Lacandon Maya*. Belmont: Wadsworth.
- Palka, Joel W.  
 2005 *Unconquered Lacandon Maya. Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. Gainesville: University of Florida Press.
- Peña Gómez, Rosa María  
 1993 *Enfoques, investigaciones y obras. La deformación craneana intencional en poblaciones de la Cuenca de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Subdirección de Salvamento Arqueológico.
- Propp, Vladimir  
 2008 [1928] *Morfología del cuento*. México: Colofón S.A. de C.V.
- Restall, Matthew  
 2003 *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Romano Pacheco, Arturo  
 1965 *Estudio morfológico de la deformación craneana en Tamuín, San Luis Potosí y en la Isla del Ídolo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie de Investigaciones, 10).  
 1974 "Deformación cefálica intencional", *Antropología Física, época prehispánica*, pp. 197-227, J. Comas (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahlins, Marshall  
 2001 "Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura", *Revista Colombiana de Antropología*, 37 (enero-diciembre): 290-327.  
 2011 *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saul, Frank P.  
 1982 "Human Skeletal Remains from Tanchah, Meco", *On the Edge of the Sea*, pp. 115-128, A.G. Miller (ed.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Harvard University.

Stewart, T. Dale

- 1974 *Human Skeletal Remains from Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico, with a Review of Cranial Deformity Types in the Maya Region*. New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

Suzuki, Shintaro

- 2015 “Población y organización socio-política en el Valle de Copán, Honduras, durante el período Clásico, y sus implicaciones en la dinámica de fundación y colapso del Estado Copaneco”, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas.

Tiesler, Vera

- 1998 *La costumbre de la deformación cefálica entre los antiguos mayas: aspectos morfológicos y culturales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).
- 2005 “Prácticas bioculturales y organización social en los sitios de Copán, Honduras, y Xcambó, Yucatán”, *Estudios de Antropología Biológica*, 12 (2): 635-659.
- 2010 “Olmec Head Shapes among the Preclassic Period Maya and Cultural Meanings”, *Latin American Antiquity*, 21 (3): 290-311. DOI: 10.2307/25766995.
- 2012 *Transformarse en maya. El modelado cefálico entre los mayas prehispánicos y coloniales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2014 *The Bioarchaeology of Artificial Cranial Modifications. New Approaches to Head Shaping and its Meanings in Pre-Columbian Mesoamerica and Beyond*. New York: Springer.

Tiesler, Vera y Arturo Romano Pacheco

- 2008 “El modelado del cráneo en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, 16 (94): 18-26.

Tiesler, Vera y Pilar Zabala Aguirre

- 2011 “El modelado artificial de la cabeza durante la Colonia. Una tradición maya en el espejo de las fuentes históricas”, *Estudios de Cultura Maya*, XXXVIII: 75-96. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.38.50>

Tiesler, Vera, Andrea Cucina, Shintaro Suzuki y Julio Chi

- 2010 “Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas. Estancia 6/2010”. Reporte inédito. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández

- 2007 “Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts”, *New Perspective on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, pp. 120-164, V. Tiesler y A. Cucina (eds.). New York, Springer Science.

Valdivieso, Fabricio

- 2006 “Chamico. Reseña de una investigación arqueológica”, *El Salvador Investiga*, 4: 42-52.

- Van Gennep, Arnold  
1969 *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Aranzadi. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Vansina, Jan  
1985 *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Weiss, Pedro  
1962 "Tipología de las deformaciones cefálicas de los antiguos peruanos, según la osteología cultural", *Sobretiro de la Revista del Museo Nacional*, XXXI: 15-42.
- Yépez Vázquez, Rosaura  
2006 "La práctica cultural de modelar la cabeza en dos culturas andinas del Antiguo Perú: Paracas y Chancay. Un estudio de los procesos de significación de la cabeza modelada intencionalmente", tesis de doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Antropológicas.

