

HILOS DE CONTINUIDAD Y CAMBIO. TEJIENDO UNIDAD EN ANTROPOLOGÍA

THREADS OF CONTINUITY AND CHANGE. FABRICATING UNITY IN ANTHROPOLOGY

ELIZABETH M. BRUMFIEL (*)

RESUMEN

En este artículo comparo el proceso de tejido en telares de cintura de tres contextos culturales: los Maya, los antiguos aztecas y la Mesoamérica del siglo XX. Aunque existen evidentes continuidades, también hay importantes diferencias en sus contextos históricos. En el Maya Clásico el tejido marcó la clase social, el género entre los Azteca de México y el origen étnico en la Mesoamérica del siglo XX. El análisis comparativo de estos casos históricos sugiere que la comparación es una herramienta útil tanto para arqueólogos como para los etnógrafos: promueve el reconocimiento de la diversidad de las prácticas y las creencias de las sociedades antiguas; contribuye a definir el alcance del estudio etnográfico contemporáneo; combate el esencialismo cultural y carga a nuestras narrativas de capacidad transformadora; nos permite reconocer el rico patrimonio de los pueblos indígenas y el hecho cultural del cambio. El análisis histórico comparativo proporciona un fundamento sólido para mantener la asociación de la arqueología y la antropología cultural como partes de un todo antropológico mayor.

ABSTRACT

In this article, I compare backstrap-loom weaving in three cultural contexts: the ancient Maya, the ancient Aztecs, and 20th century Mesoamerica. Although continuities are present, important differences exist in the ways that weaving was situated historically. Among the Classic Maya, weaving defined class; in Aztec Mexico, weaving defined gender; and in 20th-century Mesoamerica, weaving defined ethnicity. A comparison of these cases suggests that historical study is a useful tool for both archaeologists

and ethnographers. It promotes recognition of the diversity of practice and belief in ancient societies. It helps to define the scope of contemporary ethnographic study. It combats cultural essentialism and injects agency into our accounts. It enables us to acknowledge both the rich heritage of indigenous peoples and the fact of culture change. Comparative historical study provides a strong rationale for the continued association of archaeology and cultural anthropology as parts of a wider anthropological whole.

Palabras clave: Antropología Histórica. Analogía etnográfica. Mesoamérica. Tejido. Trabajo femenino.

Key words: *Historical Anthropology. Ethnographic analogy. Mesoamerica. Cloth. Women's work.*

El hilo conductor de este trabajo (1) lo proporcionan tres imágenes de mujeres indígenas de Mesoamérica tejiendo en telares de cintura (Lám. I). La primera es una figurilla cerámica del Clásico Tardío recuperada en el yacimiento maya de Jaina, de entre 1100 y 1300 años de antigüedad. La segunda es una ilustración del Códice Florentino azteca, escrito poco después de la conquista española, hace quinientos años. La tercera es una fotografía de Doña Luisa Hernández, originaria de la ciudad guatemalteca de Samayac obtenida en 1992. A primera vista, estas tres imágenes sugieren una clara continuidad en el trabajo de las tejedoras en Mesoamérica. La similitud de este trabajo quizás puede sugerir una continuidad en las actividades de las mujeres, de su papel social y de su subjetividad a través de un milenio de la historia Mesoamericana.

(*) Department of Anthropology, Northwestern University, 1810 Hinman Avenue, Evanston, IL 60208-1330, USA. Correo electrónico: ebrumfiel@northwestern.edu

Recibido: 24/XI/2006. Aceptado: 10/XII/2006.

(1) Conferencia impartida en el Departamento de Prehistoria, Instituto de Historia (CSIC) el 31 de octubre de 2006. © de la American Anthropological Association. Traducción de Ana Cabrera (Museo Nacional de Artes Decorativas, Madrid).



Lám. I. Tres imágenes de mujeres indígenas mesoamericanas tejiendo en telares de cintura. A. Figurilla Jaina (Fotografía ©Justin Kerr, N° archivo K2833). B. Tejedora azteca, Sahagún, 1961, tomo 10, cap. 1. (Cortesía de la School of American Research y de la University of Utah). C. Luisa Hernández, tejedora Samayac (Fotografía de Carlos López, cortesía del Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala).

¿Pero están realmente estas mujeres realizando la misma actividad? Los elementos de continuidad son obvios, pero éstos pueden ocultar las diferencias -diferencias peligrosas de ignorar, seamos arqueólogos, historiadores o antropólogos culturales. Para los arqueólogos, el peligro es el actualismo, una mentalidad etnocéntrica que proyecta al pasado la visión y las prácticas contemporáneas. Al considerar algunas similitudes puntuales entre el pasado y el presente, utilizándolas para proyectar otras prácticas contemporáneas en el pasado mediante la analogía, deformamos con facilidad nuestra comprensión de las sociedades antiguas (Freeman 1968; Gould 1980; Orme 1973; Wobst 1978; Wylie 1985; Upham 1987; Stahl 1993; Yoffee 1993). El peligro para los historiadores y antropólogos culturales consiste en considerar ciertas prácticas o perspectivas como “tradicionales”, sin proceder a un análisis histórico de las mismas (Ardren 2006; Chance 1996; Hayashida 2008). Como sugirieron Roseberry y O’Brien (1991: 1), asumir que las ideas o las prácticas culturales se heredan pasivamente del pasado es “precisamente perder esas características que hacen de las expresiones culturales aspectos importantes de la vida cotidiana”.

Al plegar el pasado sobre el presente y el presente sobre pasado borramos el cambio cultural. Al confundir presente y pasado reforzamos la ilusión de que culturas no occidentales son conservadoras y “frías” (Trigger 1981; Chance 1996; Ohnuki-Tierney 2001; Stahl 2001). Aplicado a la cultura occidental, el actualismo legitima las prácticas contemporáneas y da un argumento ideológico para rechazar el cambio (Gero 1985; Conkey y Williams 1991).

Al reconocer los peligros del viaje en el tiempo, algunos arqueólogos y antropólogos culturales han renunciado a toda comparación entre el pasado y el presente. Estos arqueólogos han recomendado que las interpretaciones sobre las culturas del pasado se basen en el registro material recuperado (aunque dudo que esto sea realmente posible). Algunos antropólogos culturales dicen estar preparados para desacreditar cualquier investigación que pretenda abordar auténticos acontecimientos históricos, apoyándose en que realmente el pasado no puede conocerse (Herzfeld 2001: 55). Basándose en estos argumentos, tanto arqueólogos como antropólogos culturales han recomendado que se abandone la unidad de los cuatro campos de la Antropología norteamericana (cultural, física, lingüística y arqueológica). Consideran que se debe permitir que

los arqueólogos y los antropólogos culturales sigan sus propios intereses particulares en programas universitarios independientes. Consideran a los cuatro campos de la Antropología como una organización anacrónica, un residuo de la teoría Boasiana, ahora caído en desuso debido a nuestro conocimiento de los procesos contemporáneos que han dado forma a la cultura: la invención de la tradición (Hobsbawm y Ranger 1983), las comunidades imaginadas (Anderson 1983), la circulación de la cultura global (Wolf 1982; Appadurai 1996; Hannerz 1992) y la negociación diaria de la clase, el género, y la etnia (Thompson 1963; Butler 1990; 1993; di Leonardo 1991; De Genova 2005).

Yo creo que el estudio histórico comparativo es ventajoso para arqueólogos, historiadores y antropólogos culturales. Dadas ciertas continuidades, tales como el telar de cintura, podemos aprender mucho examinando cuidadosamente las diferencias del papel del tejido en los distintos contextos históricos. Así, los diferentes modos de tejer, de invertir trabajo, de distribuir la producción textil y de repartir el capital social entre los individuos que toman parte en la industria textil, así como las diferencias en el significado del tejer tanto a nivel económico como a nivel simbólico o figurado, indican claramente que las mujeres en nuestras tres imágenes participan en actividades bien diferentes. Precisamente gracias a estos contrastes, cada una de estas situaciones informa sobre las otras. Aunque los arqueólogos se interesen más por las formas de tejer entre los Maya Clásico y los aztecas Postclásicos, y los antropólogos culturales principalmente por las formas de tejer de los grupos indígenas de la Mesoamérica contemporánea, las diferencias entre estos sistemas aportan una ayuda esencial para la comprensión de cómo funciona cada sistema.

EL TEJIDO EN LA MESOAMÉRICA CLÁSICA

El tejido más antiguo en Mesoamérica es del Formativo Medio, entre el 1000 y el 800 A.C. Se han recuperado fragmentos textiles de este período en el altiplano de México (Vaillant 1930: 38) y la ropa ha quedado representada en los monumentos de piedra del yacimiento de La Venta, donde aparece acompañado de altos tocados de plumas. Estos monumentos sugieren que los tejidos constituyeron un marcador social en la Mesoamérica temprana,

que diferenció a los individuos de la élite de la gente común (Stark *et al.* 1998).

La tejedora de Jaina sugiere que la tela también sirvió como un artículo de élite durante el periodo Maya Clásico. Los aretes grandes, el collar macizo y los puños decorados que lleva la tejedora de Jaina (Lámina IA) son casi idénticos a los que lleva una escribiente del mismo yacimiento. Ambas representaciones sugieren que tanto la tejeduría como la escritura fueron artes cargadas de virtuosismo y que se llevaron a cabo en viviendas de alto estatus para afirmar su posición como élite social (ver Inomata 2001). La importancia del vestido como un bien de la élite viene también indicada en las representaciones de mujeres de alto estatus en estelas, vasijas y figurillas maya, en las que aparecen siempre vestidas con túnicas muy elaboradas. Estas mujeres se representan entregando rollos de tela a determinados hombres de la realeza (Fig. 1). Joyce (1992) sugiere que los tejidos fueron una de las contribuciones de las mujeres de la élite maya a las actividades rituales.

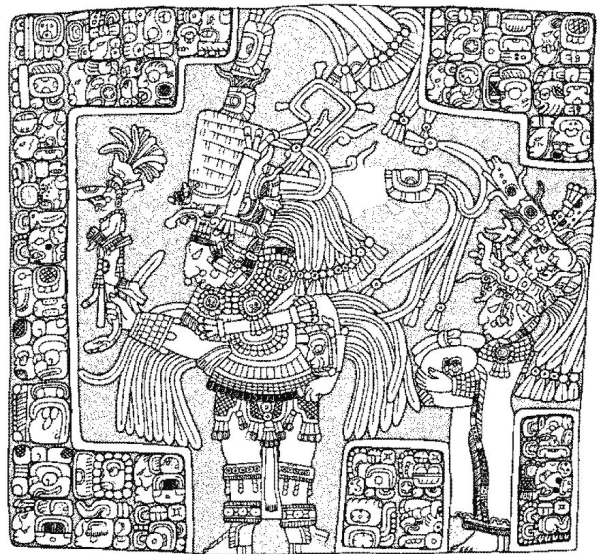


Fig. 1. Señora Gran Calavera presenta un atillo de tela a su real esposo, Pájaro Jaguar, rey de Yaxchilán (Figura, Yaxchilán, Dintel 1, del *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, tomo 3, Parte 1, Yaxchilán, reproducido por cortesía del Presidente del Harvard College).

Los diseños de las mantas representadas en estelas, vasijas y figurillas maya indican que su producción requería un gran trabajo intensivo. Los diseños curvilíneos de las prendas de vestir de las mujeres sugieren bordados o telas pintadas (ver

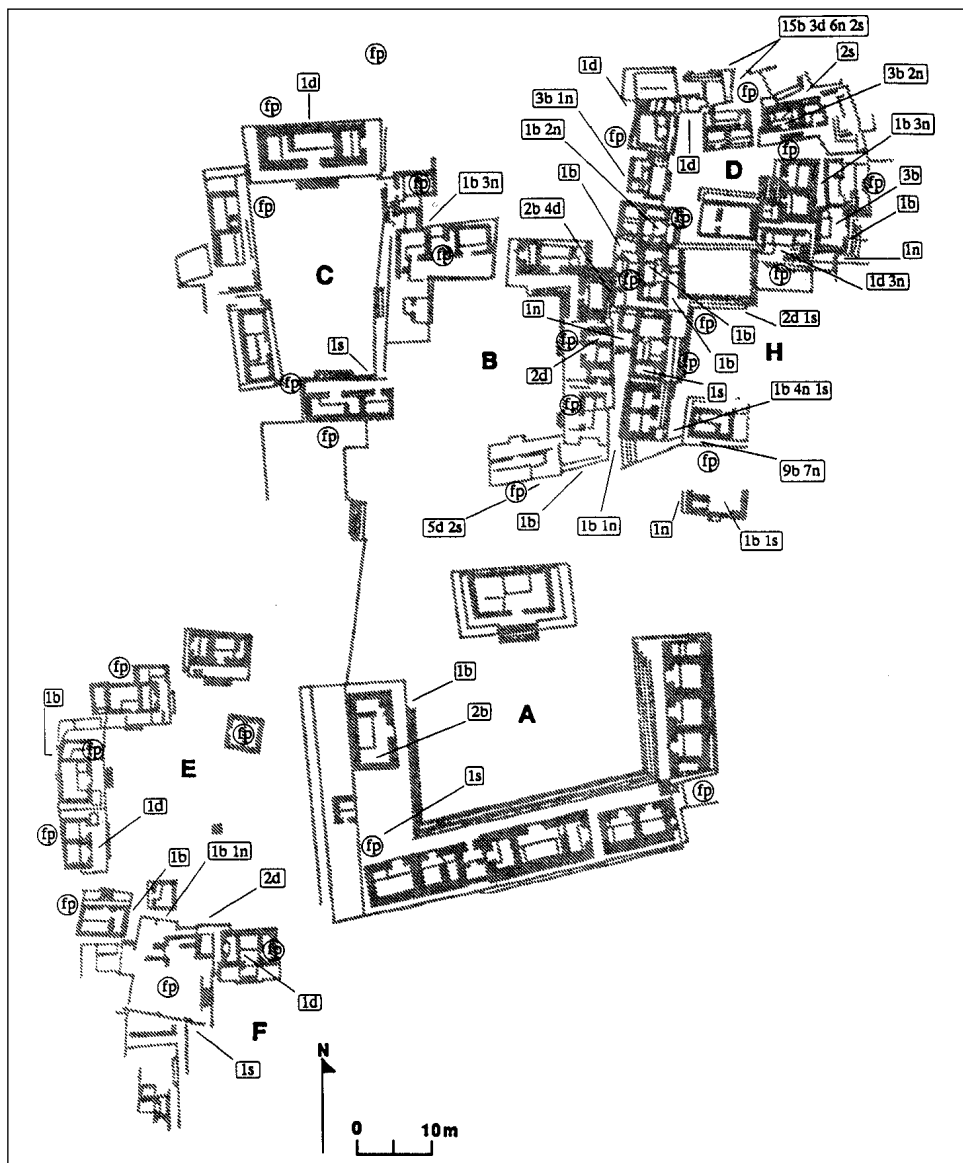


Fig. 2. Distribución de herramientas de telar en el Grupo 9N-8 Patios A-F y H de Copán (Honduras). El número de artefactos se indica en el número que precede a cada letra. Las letras indican: b. picos de hueso para brocados; d. discos de barro; n. agujas o alfileres de hueso; s. pesas de huso; fp. preparación de comida.

abajo). Los patrones geométricos quizás representen brocados (2) con diseños de rombos, tan populares en el Maya Clásico como en la actualidad (Joyce 1996; Morris 1985a; 1985b; Tedlock y Tedlock 1985). Los restos textiles recuperados en los enterramientos maya muestran que el repertorio de téc-

(2) Brocado: tejido decorado con una o varias tramas suplementarias, que sólo trabajan las partes decoradas. Esta técnica se realiza mediante pequeñas lanzaderas o espolines y puede confundirse con el bordado. (Nota de la traductora)

nicas decorativas incluyó tanto la pintura, como la gasa y el brocado (Carlsen 1986; 1987).

Es posible reconstruir la organización de la producción textil a partir de la distribución de artefactos tales como las *pesas de husos de hilar*, las agujas de hueso (para coser prendas de vestir, franjear los orillos o bordar la tela) y los picos de hueso. Estos útiles no se distribuyen uniformemente entre todas las casas del período Clásico maya. Por ejemplo, en el yacimiento de Copán los utensilios para

hilar y tejer se concentran en algunas casas de alto estatus, pero no en todas (Fig. 2) (Hendon 1997). En Motul de San José, las *pesas de huso* eran muy comunes en las casas de rango más alto y menos frecuentes en las casas de rango más bajo (Halperin 2008) y en la aldea maya de Cerén, los utensilios para tejer eran más comunes en la casa asociada a actividades de carácter ritual (Beaudry-Corbett y McCafferty 2002). Las *pesas de husos* no son especialmente frecuentes en las casas de la gente común en Chan Nòohol (Belice), en las que tampoco se han recuperado agujas de bordar o picos de hueso (Robin 1999: 272).

Por último, se han recuperado utensilios de tejer en las tumbas de mujeres de alto estatus en Yaxuná y Copán (Ardren 2002: 83; Bell 2002: 97), pero también en tumbas de hombres de alto estatus en Tikal y Altun Ha (Welsh 1988: 284, 297). Los enterramientos de hombres con utensilios de tejer carecen de otros indicadores de género ambiguos. Por lo tanto, la producción textil fue aparentemente un arte de rango social elevado en el Maya Clásico, aunque no un trabajo exclusivo de mujeres.

EL TEJIDO EN LA MESOAMÉRICA POSTCLÁSICA

Las manufacturas textiles tuvieron una distribución geográfica mucho más amplia siete siglos más tarde, en pleno auge del Imperio azteca. Los tejidos fueron una mercancía comercial importante y artículos con los que pagar el tributo (Berdan 1987; Brumfiel 1991; Smith 2003). El estudio de las listas de tributación aztecas ha permitido a Berdan (1987: 239) calcular que el imperio Azteca recibió como tributo casi 250.000 prendas al año. Estos tejidos fueron posteriormente redistribuidos a cambio de servicios entre el personal administrativo y los encargados del ritual, los artesanos especializados, los guerreros y otros sirvientes fieles al estado (Berdan 1975: 126-9; Broda 1976: 41-2). Los tejidos fueron utilizados tanto por la gente común como por los nobles para negociar su posición social: incluso en las casas más humildes, los acontecimientos como el nacimiento, el casamiento o la muerte fueron marcados por fiestas acompañadas de la distribución de comida y ropa tejida (Fig. 3) (Durán 1967 II: 155, 290; 1971: 122; Sahagún 1059-82, tomo 2, capítulo 34; tomo 3, capítulo 6: 5; tomo 4, capítulo 37).

Es probable que la interrupción del intercambio entre las élites a finales del período Clásico en



Lám. II. Peso del huso de hilar postclásico con motivo solar. Sugiere un interés por incorporar *tonalli* a hilo y tejido. Xaltocan, México (foto de la autora).

Mesoamerica alentase a los mercaderes a tomar la iniciativa en la distribución de tejidos (Stark *et al.* 1998). Cuando la actividad comercial aumentó, la tela dejó de ser una posesión inalienable para convertirse en mercancía. En el anonimato del mercado, las telas producidas por la gente común podrían pasar como telas producidas por las élites. El intercambio de mercado habría alentado al común de las mujeres a entrar en la producción textil para sostenerse a sí mismas y a sus familias, como de hecho hicieron en vísperas de la conquista española (por ejemplo, Durán 1971: 233).

El incremento en la producción de tejidos se refleja en la existencia de más *pesas* de huso para hilar, especialmente en las casas de la gente común. Pero no sólo eso. Las *pesas de huso* están profusamente decoradas (McCafferty y McCafferty 1991). En Xaltocán, los motivos del sol y la flor sugieren el deseo de dotar al hilo y la tela con *tonalli*, una luz/calor/fuente de energía que es sinónimo de energía divina y de calor vital (Lám. II) (Furst 1995: 66; Hill 1992; López Austin 1988: 204-5; Sandstrom 1991: 246-7). Estas *pesas de huso* decoradas señalan la existencia de mujeres creadoras y productoras que

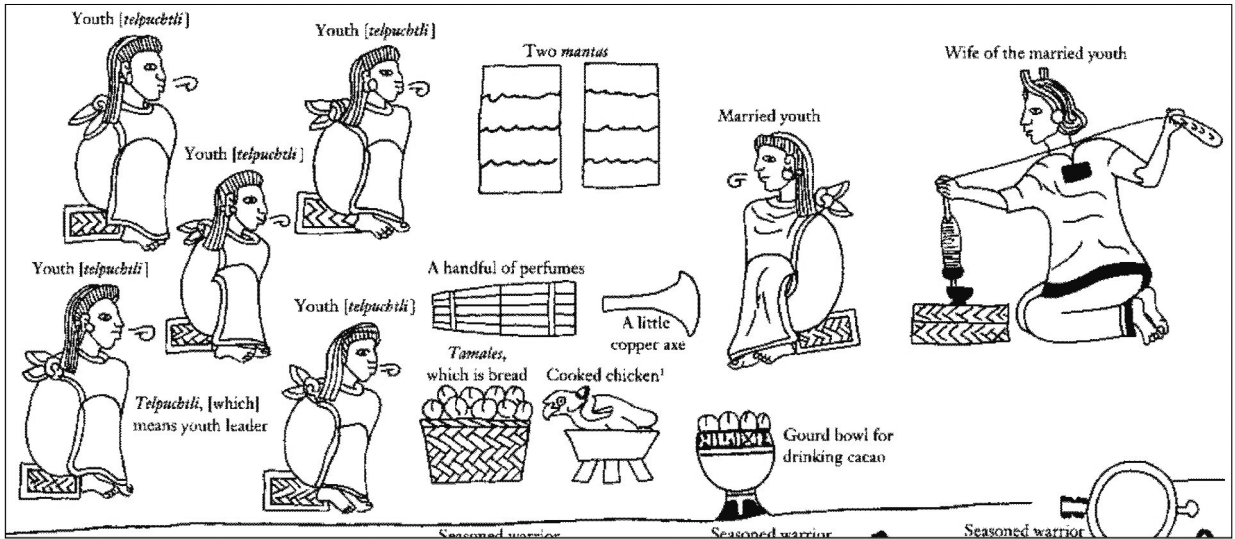


Fig. 3. Un joven celebra su matrimonio mediante la distribución de tejidos, comida y pipas de fumar a sus colegas de la casa de los hombres jóvenes. *Codex Mendoza* 68r. (Reimpreso en Berdan y Anawalt 1992 [volumen 3]: 143).

aumentaron el flujo de *tonalli* en sus casas, ayudando a su prosperidad. Los motivos del sol y la flor aparecen también en los platos de servir en Xaltocan, subrayando la conexión entre el bienestar de la casa y actividades como hilar, tejer o comer. En Xaltocan Postclásico, las *pesas de huso* y las agujas empiezan a aparecer en algunos enterramientos de mujeres y niños, sugiriendo que hilar llegó a ser un símbolo importante de la identidad del género femenino, una identidad adscrita al nacer (ver Rega 2000).

El incremento en el volumen de la producción textil provocó una división del trabajo más compleja. Por ejemplo, las personas de Xaltocan hilaron pero no produjeron las fibras de maguey (Brumfiel 2005). El gran número de agujas de cobre en la aldea de Copilco (Estado de Morelos), sugiere la especialización de la comunidad al menos en algún aspecto de la producción textil: bordar, coser prendas de vestir, o rematar los orillos (3) (Cabrera 2002: 17; Lothrop 1992: 46). El incremento de la producción afectó también a las técnicas decorativas textiles. Mientras que los Maya Clásico produjeron menos telas con más trabajo invertido en la fabricación de gasas, brocados y bordados, las personas del Postclásico pintaron la tela en vez de hacer brocados o bordados (Johnson

1954; Johnson y Franco 1967; Landa *et al.* 1988; Lothrop 1992; Mastache 1996; Vázquez 2000). La pintura fue una técnica rápida que permitía cubrir las superficies tejidas con símbolos complejos. Las mujeres de la élite todavía producían manufacturas textiles mediante un trabajo intensivo, pero utilizaban el bordado en vez del brocado (Sahagún tomo 6, capítulo 18; tomo 8, capítulo 16; tomo 9, capítulo 19). Estas mujeres probablemente prefirieron esta última técnica, pues decoraban telas obtenidas mediante tributo. De este modo, tanto el tejer y el decorar los tejidos llegaron a ser pasos separados en la producción textil realizados por clases diferentes.

Como han supuesto distintos autores (Klein 1982; Sullivan 1982; McCafferty y McCafferty 1991) el tejer entre los aztecas fue una actividad fuertemente vinculada a las mujeres. Como hemos visto, las niñas recién nacidas se presentaban con los símbolos de las mujeres: “El peso de huso, el listón, la cesta de caña [para las madejas del algodón que había que hilar], los cuencos para hilar, las madejas, la lanzadera, su falda pequeña, su blusa pequeña” (Sahagún 1959-82 tomo 6, capítulo 37). Como hemos visto, los útiles de tejer se colocaban junto a la mujer cuando moría (Sahagún 1959-82 tomo 2, capítulo 33). Hilar y tejer sirvieron como metáforas de experiencias femeninas como el embarazo y el parto, y las deidades femeninas fueron representadas con los útiles de hilar y tejer. Mientras que el tejer parece haber sido una distinción de

(3) Fauman-Fichman, R.: *Postclassic Craft Production in Morelos, Mexico: The Cotton Thread Industry in the Provinces*. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburgh. 1999.

clase entre los Maya Clásico, se convirtió en un marcador de género en la sociedad azteca.

Sin embargo, parece que esta intensa identificación de las mujeres con la producción de tejidos no las eximió de ser productoras de una gran cantidad de textiles tributados al Imperio azteca. La alienación de las mujeres en la producción de tejidos para el tributo se observa en el Xaltocan azteca a través de la multiplicación de *pesas de huso* sin decoración, quizás una forma de retener el *tonalli* del tejido tributado como mecanismo de resistencia. Las *pesas de huso* de cerámica desaparecieron totalmente durante la era colonial (Brumfiel 2001: 71-2). El hilado permaneció, pero usando *pesas de huso* menos duraderas y más improvisadas tales como las de madera o de metal fabricadas a partir de las tapas de frascos utilizados por el Wixárika actual (Schaefer 2002: 40).

En definitiva, la producción textil fue en primer lugar una fuente de ingresos para las tejedoras del Postclásico mesoamericano, para más tarde convertirse en un instrumento de su opresión. No fue posible exigir un tributo en tejidos hasta que las habilidades para su manufactura se extendieron lo suficiente para producirlos y venderlos en el mercado. La manufactura textil en Mesoamérica es otro buen ejemplo de lo que Pauketat (2000) ha llamado "la tragedia de la gente común". Tras conseguir ser los mejores y más expertos productores textiles en su propio beneficio, la gente común fue entonces obligada a producir tejidos en beneficio de otros. Al calcular el tributo, el estado diferenció las contribuciones de hombres y mujeres (p.e. Guzmán 1938). El resultado fue la explotación tanto de mujeres como de hombres, pero con una distinción cada vez más rígida entre ambos (ver Gailey 1987).

EL TEJIDO EN EL MESOAMÉRICA DURANTE EL SIGLO XX

El tejido fue un marcador de clase entre los Maya Clásico y de género en el México azteca. Sin embargo define la etnicidad en la Mesoamérica del siglo XX. Tejido y etnicidad se han manifestado de tres maneras diferentes, a menudo simultáneas. En primer lugar, el tejido ha servido para subrayar obligaciones sociales entre miembros de familias y comunidades indígenas. En segundo, se ha utilizado para promover las ventas de artesanía y el turismo. Por último, ha proporcionado un símbolo visible para el naciente movimiento político pan-maya.

La distinción de las comunidades mediante sus vestimentas no fue una característica de la cultura prehispánica. Este fenómeno surgió hacia 1759 (Hill 1989: 183) durante el período colonial, quizás como una forma de asegurar el acceso a la tierra en unos momentos en los que aumentaba la población y se incrementaba la competencia por los recursos. Los estilos distintivos de la ropa producida durante el siglo XX por tejedores locales permitieron a los adultos manifestar su vinculación con la comunidad y, lo que es más importante, su voluntad de participar en sus dinámicas de reciprocidad (Pozas 1977; Sandstrom 1991: 142; Watanabe 1992). El intercambio recíproco entre miembros de la comunidad proporcionó acceso a tierras, trabajo suplementario, crédito y seguridad física y social, promoviendo el bienestar de la familia (Devereaux 1987; Watanabe 1992). Asimismo, el tejido contaba con unas implicaciones ideológicas a nivel doméstico. Las familias maya contemporáneas tienen arraigadas una ideología de obligaciones e intercambio mutuo entre esposos: "El hombre planta maíz y trae leña..., la mujer prepara la comida y teje la ropa" (Rosenbaum 1993: 74; ver también Altman y West 1992: 26; Devereaux 1987: 93; Paul 1974). De esta forma, la entrega al poco de nacer de los útiles para tejer a una niña anticipa su consentimiento a mantener relaciones de reciprocidad a escala doméstica y comunitaria (Paul 1974: 284; Rosenbaum 1993: 75; Vogt 1969: 181).

A pesar de esta división ideal del trabajo, las mujeres nunca han suministrado todos los tejidos necesarios para cubrir las necesidades familiares. Tampoco han sido siempre tejedoras. Los tejidos producidos por el telar de cintura han coexistido desde la conquista española con otras formas de producción textil. Por ejemplo, muchas de las mantas y sarapes utilizados en comunidades indígenas se tejieron en telares horizontales por tejedores ajenos al entorno doméstico (Anawalt 1979; Miño Grijalva 1999: 45-46; Stephen 1991a: 107-8; Urquiola 2004). Este también es el caso de la mayoría de las faldas de algodón que hoy en día llevan las mujeres indígenas en Chiapas y las tierras altas de Guatemala (Altman y West 1992; Morris 1991: 406-8; Osborne 1935: 86). Las telas y ropas hechas en fábricas industriales se hicieron accesibles con la apertura en los años 50 de la carretera panamericana. Esto provocó la desaparición de la producción doméstica de ropa para hombres en muchos pueblos. Durante los años sesenta, los hombres usaban ropa de fabricación industrial o manufactura

mecánica en todas menos dieciséis de las comunidades guatemaltecas en los años 60—lo que contrasta con las doscientas comunidades en las que la ropa de mujer se producía en casa y mediante telar de cintura (Altman y West 1992: 51; Hendrickson 1995: 119; Greenfield 2004: 117).

Desde mediados del XIX muchos grupos indígenas (Wixárika, Huastecos, Nahuas, Totonacos, Otomíes, y Maya Yucatecos) han utilizado la tela fabricada a máquina para hacer la ropa tanto de los hombres como de las mujeres (Sayer 1985: 110). En estas comunidades, las ropas tejidas a máquina han sido transformadas en el vestido indígena distintivo mediante los bordados cubrientes, en ocasiones hechos a mano y en otras utilizando una máquina de coser (Anawalt y Berdan 1994; Cook 1993: 68; Greenfield 2004: 25, 118; Peña 1998; Sayer 1985: 159-60, 167-79; Schaefer 2002). Como había sucedido previamente entre los aztecas, el bordado enriquecía la tela.

En la actualidad, los tejedores dependen del hilo hilado y teñido comercialmente a la hora de usar sus telares de cintura, (Berlo 1991: 450; Greenfield 2004: 18; Stephen 1991b: 386). Esto reduce entre dos tercios y tres cuartos el tiempo requerido para producir la tela (Berlo 1991: 451) y permite que los tejedores dediquen más tiempo al proceso de tejer. Así, la extensión del hilo producido en fábrica entre las comunidades indígenas ha provocado un renacimiento de las técnicas decorativas mediante el brocado. Mientras que a fines del siglo XIX, y por falta de tiempo y dinero, muchas mujeres llevaban huipiles sin decoración o blusas sencillas de estilo europeo (Morris 1986: 55; Altman y West 1992: 139), la introducción del hilo producido en fábricas permitió la reintroducción de los brocados, una técnica sumamente valorada por los turistas occidentales y compradores extranjeros que constituyen un mercado creciente para los tejidos indígenas (Annis 1987; Altman y West 1992: 11; Carlsen 1993: 201; Eber y Rosenbaum 1993; Greenfield 2004: 2; Morris 1986, 1991; Schaefer 2002; Stephen 1991b).

La autopista panamericana trajo a Mesoamérica una gran cantidad de visitantes europeos y norteamericanos, atraídos por la belleza y la aparentemente sencilla autenticidad de la vida indígena (Morris 1991; García Canclini 1993; van den Berghe 1994). La venta de tejidos a extranjeros ha proporcionado un ingreso económico muy necesario para comunidades sometidas a las reformas liberales. Estos ingresos sustituyen a los ingresos agrícolas, disminuidos como consecuencia del crecimien-

to demográfico, la falta de una reforma agraria, el elevado precio de la semilla comercial, el abono y los pesticidas, así como por los menguantes precios del maíz tras el Tratado de Libre Comercio de América del Norte - NAFTA (Crummett 1998; Eber y Rosenbaum 1993; Greenfield 2004; Morris 1991; Nash 1993; Rosenbaum 1993: 100 y 124). Dado que en la actualidad los turistas prefieren lo barato a lo bueno, las tejedoras indígenas han comenzado a producir nuevos artículos para este mercado, como las pequeñas servilletas que se hacen ahora en Zinacantan (Greenfield 2004: 18). También han formado un sistema con dos niveles de producción que incluye muchos tejidos de baja calidad producidos rápidamente y un pequeño número de artículos de mejor calidad y producción más esmerada (Jopling 1977; Morris 1991; Waterbury 1989). Como consecuencia del crecimiento del mercado de tejidos y bordados indígenas se han multiplicado los intermediarios, que controlan el diseño y la mercadotecnia de los productos, hasta el punto que su manufactura se realiza a veces en pasos separados (Cook 1993; Crummett 1998; Ehlers 1993; Stephen 1991a; Waterbury 1989; Wood 2000). Los ingresos derivados de la artesanía orientada al turismo han atraído a más mujeres hacia esta actividad y han incrementado los ingresos domésticos. A veces, estos ingresos proporcionados por la manufactura textil han dado a las mujeres una mayor independencia, permitiendo que se resistiesen a, por ejemplo, matrimonios infelices (Nash 1993: 141; Rosenbaum 1993: 100). Sin embargo, a causa de los límites estructurales en la escala de las empresas formadas por mujeres, los ingresos por estas artesanías no han alterado su posición dentro de las estructuras económicas y políticas de sus comunidades (Ehlers 1993: xxxv-xxxviii; Waterbury 1989: 261-65).

No es cierto que durante el siglo veinte todas las mujeres indígenas tejieran. En Zinacantan, las madres “crónicamente sobrecargadas” de niños confiaron el trabajo de hilar y tejer a otras mujeres de la comunidad (Devereaux 1987: 103). Las alfareras de Amatenango compraron ropa tejida de las mujeres de Venustiano Carranza y después la bordaron a la moda distintiva de su comunidad (Sayer 1985: 160). Ya en 1935, las mujeres en el pueblo guatemalteco de Panajachel eran principalmente agricultoras de legumbres, no tejedoras; sólo 63 de las 133 familias contaban con mujeres que supiesen tejer (Tax 1953: 152). De manera similar, en los años cincuenta, sólo veintidós de 73 mujeres en San

José Caben (Guatemala) eran tejedoras (Ehlers 2000: 41). Se consideraba socialmente aceptable que los miembros de las familias donde las mujeres no tejían comprasen su ropa a mujeres que sí lo hacían.

Tampoco es verdad que todos los tejedores fuesen mujeres. En Mitla (Oaxaca) los hombres utilizaron telares de cintura para tejer tanto los cinturones como la tela para faldas de mujeres (Parsons 1936: 43). En Santo Tomás Jalieza (Oaxaca) un 56% de todos los tejedores del telar de cintura son hombres que producen tejidos para los turistas. En San Antonio Aguas Calientes (Guatemala) entre un 5-10% de los hombres sabe tejer. Sheldon Annis (1987: 170) descubrió que era perfectamente aceptable que un hombre tejiese con un telar de cintura, eso sí, sólo si se sentaba en una silla y no “como una mujer”. Los hombres también toman parte en otras fases de la producción textil. En Chamula (México) tanto los chicos como las chicas ahuecan y cardan la lana (Rosenbaum 1993: 43), mientras los hombres del Valle de Mezquital son hilanderos (Granberg 1970); en Santo Tomás Chichicastenango y Santa María de Jesús (Guatemala) los hombres bordan las blusas que las mujeres tejen para sí mismas (Altman y West 1992: 160, 166, 169). Tanto las mujeres que no tejen como los hombres que sí lo hacen nos ayudan entender que la afirmación “el hombre planta maíz y trae leña..., la mujer prepara la comida y teje la ropa” es un mandato ideológico de las relaciones sociales de reciprocidad entre comunidades indígenas, no la descripción de una rígida división del trabajo por género.

El traje indígena proporciona a los maya una manera de afirmar sus derechos indígenas (Lám. III) (Asturias de Barrios 1985; Pancake 1991; Hendrickson 1995; Otzoy 1996). Desde los años ochenta, maya guatemaltecos con formación han luchado por construir un movimiento que evite las barreras de clase, constituido por profesionales, granjeros, trabajadores, y tenderos maya. Reclaman más tolerancia para el idioma y la cultura maya, un incremento en la representación política y una disminución de las diferencias económicas dentro de Guatemala (Fisher y Brown 1996; Warren 1998). A menudo, las mujeres que lideran el movimiento pan-maya ni tejen ni bordan, dado que la obtención de una formación académica las privó de la oportunidad de aprender a tejer en casa (Hendrickson 1995: 108). Sin embargo no es infrecuente que estas líderes llevan el traje indígena que ellas mismas no han hecho para expresar el orgullo de la identi-



Lám. III. Rosalina Tuyuc, parlamentaria guatemalteca (Fotografía ©A.M. Gross/via).

dad maya y para distinguirse a sí mismas de los “otros”, por ejemplo, los Ladinos (Hendrickson 1995: 197; Otzoy 1996). Frecuentemente, los activistas llevan prendas o tejidos de pueblos que no son sus comunidades de origen, como expresión de la solidaridad pan-maya que el movimiento espera lograr (Otzoy 1996: 153).

CONCLUSIÓN

Volviendo a las imágenes de referencia (Lámina I), sugiero que las mujeres representadas participaban en actividades bastante diferentes. Lo que fueron, lo que tejieron, por qué tejieron y cómo se sentían acerca de su trabajo es diferente en cada caso. Notoriamente, el telar de cintura es un medio de bajo capital capaz de producir una serie de productos culturales en función de múltiples y variables circunstancias: gasas con gran inversión de trabajo fabricadas por las mujeres de la élite maya que afirmaban su posición social; *mantas* manufacturadas como tributo por la gente común azteca; llamativos tejidos brocados de los maya modernos para vender a los turistas; o combinaciones de color psicodélicas para indígenas en apuros necesitados de un poco de energía cósmica. El telar de cintura es flexible tanto en término de inversiones como de productos, de ahí que haya pervivido durante dos milenios de historia de la humanidad. No sería correcto considerar a esta tecnología flexible y a los tejedores que la utilizan como una sola práctica inmutable y uniforme. Es únicamente una paradoja aparente el que los elementos culturales que

más perduran sean precisamente aquellos con una mayor historia de cambios. Tras reflexionar al respecto, es difícil pensar cómo podría ser de otro modo.

Esta clara variación apoya las propuestas de Cynthia Robin (2002) (4) quien sostiene que todas las discusiones sobre la cultura Mesoamericana deben situarse en su contexto específico, histórico y regional. Las descripciones que combinan indiscriminadamente la evidencia de las estelas maya del siglo X, la relación del Obispo Landa de los maya Yucatecos, de los textos aztecas de Sahagún y de la etnografía de las tierras altas del Chiapas contemporáneo son menos valiosas que aquellas que perfilan cuatro modelos, comparando y contrastando estos tiempos y lugares de manera independiente. La comparación sistemática de las similitudes y, en especial, de las diferencias entre casos muy conocidos, etnográficos y arqueológicos, nos permitirá reconocer una mayor diversidad en las prácticas y las creencias de las sociedades antiguas. Esta diversidad enriquecerá el desarrollo de modelos e hipótesis arqueológicas contrastables.

Pero los estudios históricos comparativos son también valiosos para los historiadores y antropólogos culturales. Sally Falk Moore (2005) observó recientemente que existen muchas clases de estudios comparativos en la Antropología y que cada uno produce un tipo distinto de conocimiento. Yo sugeriría que los estudios históricos comparativos son de especial valor como medios heurísticos en el proceso de investigación. También son de gran valor como fundamentos para construir las narrativas dinámicas de la sociedad y de la cultura que necesitamos urgentemente.

El estudio histórico comparativo puede ayudar a definir el alcance apropiado del análisis cultural. Moore (1987) sugiere que la tarea de los etnógrafos es registrar e informar los distintos acontecimientos y perspectivas para situarlos en el contexto de procesos históricos a gran escala. En este sentido los antropólogos contamos con dos ventajas. La primera, nuestra condición de observadores externos, lo que lleva a preguntarnos por cosas que la gente del lugar da por sentado. La segunda, nuestra formación teórica, que nos permite sugerir conexiones entre lo local y lo global.

Sin embargo, ambas ventajas no están exentas de problemas. Las teorías y categorías analíticas

(4) También ver Robin, C. en prensa: "And on his farm he had a Maya farmers throughout history". *Current Anthropology*.

que utilizan los antropólogos pueden limitar su habilidad para definir el alcance de su estudio. El análisis de las diferencias observables entre las tendencias de cambio de las condiciones sociales en *casos históricamente relacionados* fortalece nuestra capacidad para comprender el objeto de nuestro estudio en una manera culturalmente apropiada. Además, nos permite entender cómo y por qué ha respondido como lo ha hecho a la evolución de las condiciones sociales. Por ejemplo, mientras investigaba el tejido manufacturado en telares de cintura, insistía en formular mi análisis en términos tremendamente estrechos. Como cualquier otra turista occidental, centré mi estudio en los brocados, ignorando sin embargo los bordados y la pintura (pues se hacen después del tejido). Me centré en el telar de cintura, pero ignoré sus relaciones recíprocas con el telar horizontal y la tela e hilo hechos en fábricas (porque no eran productos indígenas). Analicé el tejido como producción doméstica, ignorando cómo los distintos pasos de la producción podrían ser separados y realizados por distintos individuos. Ensanchar mi marco de referencia requirió de un lento proceso, pero las *diferencias* entre mis casos finalmente me condujeron a una visión más amplia. Mediante la comparación conseguí gradualmente definir las propiedades específicas a cada caso y sugerir las circunstancias político-económicas que dieron forma a la producción textil.

Los lingüistas seguidores de Saussure llevan más de un siglo sugiriendo que comprendemos lo que es una cosa decidiendo lo que no es. Pero esto sólo se puede hacer cuando los elementos a comparar comparten alguna propiedad paradigmática. Yo sugiero que la continuidad cultural proporciona en el estudio histórico comparativo el elemento común que permite que la definición-mediante-el-contraste sea tremendamente fructífera.

Además de proporcionar una ayuda para la investigación de los antropólogos, el estudio histórico comparativo puede servir para transmitir al público general varios aspectos importantes acerca de la cultura. Ante todo, puede ser utilizado para demostrar la contingencia de creencias y prácticas humanas, una meta esencial de la Antropología. Esta meta puede ser lograda también por medio de comparaciones transculturales (Segal y Yanagisako 2005: 5), pero creo que la comparación histórica permite hacer cosas que la transcultural no. Mientras que la comparación transcultural demuestra el carácter contingente de las prácticas y creen-

cias específicas de los distintos lugares estudiados, la ausencia de una escala temporal profunda conlleva el riesgo de convertir las culturas objeto de estudio en estereotipos: los chinos terminan siendo “comedores de perros” y los franceses “comedores de caballos”. Por el contrario, la comparación histórica demuestra la contingencia de la cultura señalando cómo las prácticas y creencias han diferido temporalmente en función de los cambios en las circunstancias históricas. Puede mostrar como aún los ejemplos claros de continuidad cultural a largo plazo, como el telar de cintura, han cambiado a medida que las personas se enfrentan a los distintos problemas y posibilidades históricas.

Poder trazar históricamente las prácticas y creencias culturales también concede cierta capacidad de acción a las narraciones antropológicas. En el contexto de un análisis sincrónico (por ejemplo, una descripción estática de “la cultura del pre-contacto”) es posible mantener la ficción de que las culturas no-occidentales son inmutables (Stahl 2001). Esta conclusión sería sin embargo insostenible aplicando un estudio histórico que examine tanto las diferencias como las continuidades. La existencia en sí del cambio impide entender a estas sociedades como pasivas víctimas culturales del cambio, especialmente cuando dicho cambio se enmarca en el contexto de sus condiciones históricas específicas.

Por último, al negarse a privilegiar cualquiera época histórica en concreto, el estudio histórico comparativo permite que arqueólogos y antropólogos culturales reconozcan tanto la rica herencia cultural de los indígenas como el propio cambio cultural, sin desafiar la autenticidad de sus descendientes. Las culturas indígenas contemporáneas pueden ser reconocidas como el resultado de sus propios esfuerzos por sobrevivir como comunidades social y culturalmente distintivas, ayudadas por una herencia cultural que ellas -como sus antepasados- utilizaron de formas flexibles y beneficiosas (Erikson 1999). Tal enfoque permite a los antropólogos reconocer las distintas identidades de las comunidades de descendientes en el mundo moderno y, así, aliviar las tensiones que pueden surgir entre antropólogos y activistas indígenas (como las descritas por Friedman 1992; Fischer 1999; Warren 1998).

Esta excursión por la práctica del tejer con telar de cintura subraya la similitud esencial entre la etnografía, la historia y la arqueología -y la importancia de cada una de ellas para con las otras. To-

das ellas son aventuras esencialmente comparativas. Todas desarrollan formas de comprender determinadas situaciones culturales mediante su comparación con otros casos que se definen como relevantes (Silverblatt 1991). Todas sugieren la articulación de ciertas variables, y estas sugerencias son ejercicios teóricos, actos de la imaginación, reconstrucciones culturales. Para entendernos, tanto arqueólogos, historiadores, como antropólogos culturales emplean la comparación de casos y el pensamiento analógico; trabajamos con las similitudes y las diferencias. Creo que las comparaciones del pasado y el presente están entre las más útiles porque nos ayudan a definir el alcance de nuestras investigaciones, demuestran la contingencia de la cultura, manifiestan la capacidad de acción del ser humano, y destacan la herencia cultural de los indígenas sin crear estereotipos culturales.

Resulta que comprender el cambio histórico es esencial para arqueólogos, historiadores y antropólogos culturales. Para parafrasear a los arqueólogos norteamericanos Willey y Phillips (Phillips 1955: 246-47; Willey y Phillips 1958), la Arqueología, la Historia y la Antropología cultural son una o son...bueno...no nada, pero desde luego mucho menos completas y coherentes como campos separados que como partes complementarias de un todo mucho mayor.

AGRADECIMIENTOS

Me aproveché despiadadamente de mi familia y amigos al hacerles leer varias versiones anteriores de este texto. Agradezco a las siguientes personas sus siempre inteligentes y útiles comentarios: Vince Brumfiel, Geoff Brumfiel, Micaela Di Leonardo, Cynthia Robin, Helen Schwartzman, Alisse Waterston y Mary Weismantel. He presentado versiones anteriores en la Complexity Conference (Northern Arizona University), el Departamento de Antropología de la Universidad de Wisconsin y el Departamento de Prehistoria, Instituto de Historia, CSIC (Madrid). Las audiencias ofrecieron siempre comentarios y críticas muy útiles. Quiero agradecer en particular a Ana Cabrera (Museo Nacional de Artes Decorativas) y a Pedro Díaz-del-Río (Instituto de Historia, CSIC) la traducción del texto al castellano. En muchas ocasiones las ideas se presentan más claras en la traducción que en el original.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTMAN, P.B. y WEST C.D. 1992: *Threads of Identity: Maya Costume of the 1960s in Highland Guatemala*. Fowler Museum of Cultural History. Los Angeles.
- ANAWALT, P. 1979: "The ramifications of treadle loom introduction in 16th century Mexico". En I. Emery y P. Fiske (eds.): *Looms and their Products: Irene Emery Roundtable on Museum Textiles (1977 Proceedings)*. The Textile Museum. Washington, DC: 170-187.
- ANAWALT, P.R. y BERDAN F.F. 1994: Mexican textiles. *National Geographic Society Research and Exploration*, 10: 342-353.
- ANDERSON, B. 1983: *Imagined Communities*. Verso. Londres.
- ANNIS, S. 1987: *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press. Austin.
- APPADURAI, A. 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- ARDREN, T. 2002: "Death became her: Images of female power from Yaxuna burials". En T. Ardren (ed.): *Ancient Maya Women*. Altamira. Walnut Creek: 68-88.
- 2006: "Mending the past: Ix Chel and the invention of a modern pop goddess". *Antiquity* 80: 25-37.
- ASTURIAS DE BARRIOS, L. 1985: *Comalapa: El traje y su significado*. Museo Ixchel. Guatemala.
- BEAUDRY-CORBETT, M. y McCAFFERTY, S. 2002: "Spindle whorls: Household specialization at Ceren. En T. Ardren (ed.): *Ancient Maya Women*. Altamira. Walnut Creek, CA: 52-67.
- BELL, E.E. 2002: "Engendering a dynasty: A royal woman in the Margarita tomb, Copan". En T. Ardren (ed.): *Ancient Maya Women*. Altamira. Walnut Creek, CA: 89-104.
- BERDAN, F.F. 1975: *Trade, Tribute and Market in the Aztec Empire*. UMI. Ann Arbor.
- 1987: "Cotton in Aztec Mexico: Production, distribution, and uses". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 3: 235-262.
- BERDAN, F.F. y ANAWALT, P.R. 1992: *The Codex Mendoza*. 4 vols. University of California Press. Berkeley.
- BERLO, J.C. 1991: "Beyond bricolage: Women and aesthetic strategies in Latin American textiles". En M.B. Schevill, J.C. Berlo y E.B. Dwyer (eds.): *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Texas Press. Austin: 437-479.
- BRODA, J. 1976: "Los estamentos en el ceremonial Mexicana". En P. Carrasco y J. Broda eds.: *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.: 37-66.
- BRUMFIEL, E.M. 1991: "Weaving and cooking: Women's production in Aztec Mexico". En J.M. Gero y M.W. Conkey (eds.): *Engendering Archaeology: Women and prehistory*. Basil Blackwell. Londres: 224-251.
- 2001: "Asking about Aztec gender: The historical and archaeological evidence". En C.F. Klein (ed.): *Recovering Gender Prehispanic Mesoamerica*. Dumbarton Oaks. Washington, D.C.: 57-84.
- 2005: "Conclusions: Production and power in Xaltocan". En E.M. Brumfiel (ed.): *Production and Power in Xaltocan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia University of Pittsburgh. México D.F. y Pittsburgh: 350-368.
- BUTLER, J. 1990: *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.
- 1993: *Bodies that Matter: On the discursive limits of "sex."* London: Routledge.
- CABRERA CORTÉS, M.O. 2002: "Haciendo tela en la Ciudad de los Dioses: La producción de textiles en Teotihuacan, México". En V. Solanilla Demestre (ed.): *Actas: II Jornadas Internacionales Sobre Textiles Precolombinos*. Department d'Art, Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona: 9-25.
- CARLSEN, R. S. 1986: "Analysis of the Early Classic period textile remains - Tomb 19, Río Azul, Guatemala". En R.E.W. Adams (ed.): *Río Azul Reports Number 2, The 1984 Season*. Center for Archaeological Research, The University of Texas at San Antonio. San Antonio: 122-155.
- 1987: "Analysis of the Early Classic period textile remains from Tomb 23, Río Azul, Guatemala". En R.E.W. Adams (ed.): *Río Azul Reports Number 3, The 1985 Season*. Center for Archaeological Research, The University of Texas at San Antonio. San Antonio: 152-160.
- 1993: "Discontinuous warps: Textile production and ethnicity in contemporary highland Guatemala". En J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market*. State University of New York Press. Albany: 198-222.
- CHANCE, J. K. 1996: "Mesoamerica's ethnographic past". *Ethnohistory* 43: 379-403.
- CONKEY, M.W. y WILLIAMS, S.H. 1991: "Original narratives". En M. di Leonardo (ed.): *Gender at the Crossroads of Knowledge*. University of California Press. Berkeley: 102-139.
- COOK, S. 1993: "Craft commodity production, market diversity, and differential rewards in Mexican capitalism today". En J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market*. State University of New York Press. Albany: 59-83.
- CRUMMETT, M.Á. 1998: "Clase y género en los procesos de cambio en una década de austeridad. Hogares rurales del municipio de Calvillo, Aguascalientes". En F. Peña Saint Martin (ed.): *Estrategias femeninas ante la pobreza: El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.: 153-172.
- DE GENOVA, N. 2005: *Working the Boundaries: Race, space, and "illegality" in Mexican Chicago*. Duke University Press. Durham.
- DEVEAREAUX, L. 1987: "Gender difference and the re-

- lations of inequality in Zinacantan". En M. Strathern (ed.): *Dealing With Inequality*. Cambridge University Press. Cambridge: 89-111.
- DI LEONARDO, M. (ed.) 1991: *Gender at the Crossroads of Knowledge*. University of California Press. Berkeley.
- DURÁN, D. 1967: *Historia de las Indias de Nueva España*. Porrúa. México D.F.
- 1971: *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*. F. Horcasitas y D. Heyden (eds.). University of Oklahoma Press. Norman.
- EBER, C. y ROSENBAUM, B. 1993: "That we may serve beneath your hands and feet: Women weavers in highland. Chiapas, Mexico". En J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market*. State University of New York Press. Albany: 154-179.
- EHLERS, T. 1993: "Belts, business, and Bloomingdales: An alternative model for Guatemalan artisan development". En J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market*. State University of New York Press. Albany: 180-196.
- 2000: *Silent Looms: Women and production in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- ERIKSON, P.P. 1999: "A-Whaling we will go". *Cultural Anthropology* 14: 556-583.
- FISHER, E.F. 1999: Cultural logic and Maya identity. *Current Anthropology* 40: 473-499.
- FISHER, E.F. y BROWN, R. McK. (eds.) 1996: *Maya Cultural Activism in Guatemala*. University of Texas Press. Austin.
- FREEMAN, L.G. Jr 1968: "A theoretical framework for interpreting archaeological materials". En R.B. Lee y I. DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Aldine. Chicago: 262-267.
- FRIEDMAN, J. 1992: "The past in the future: History and the politics of identity". *American Anthropologist* 94: 837-859.
- FURST, J.L. 1995: *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale University Press. New Haven.
- GAILEY, C.W. 1987: *Kinship to Kingship: Gender hierarchy and state formation in the Tongan Islands*. University of Texas Press. Austin.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1993: *Transforming Modernity: Popular culture in Mexico*. University of Texas Press. Austin.
- GERO, J. 1985: "Socio-politics and the woman-at-home ideology". *American Antiquity* 50: 342-350.
- GOULD, R. 1980: *Living Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- GRANBERG, W.J. 1970: *People of the Maguey: The Otomi Indians of Mexico*. Praeger. New York.
- GREENFIELD, P.M. 2004: *Weaving Generations Together: Evolving creativity in the Maya of Chiapas*. School of American Research. Santa Fe.
- GUZMÁN, E. 1938: "Un manuscrito de la colección Boturini que trata de los antiguos señores de Teotihuacan". *Ethnos* 3: 89-103.
- HALPERIN, C. 2008: "Classic Maya textile production: Insights from Motul de San José, Petén, Guatemala". Special Issue of *Ancient Mesoamerica*.
- HANNERZ, U. 1992: *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press. New York.
- HAYASHIDA, F. 2008: "Chicha histories: prehispanic chicha production in the Andes and the use of ethnographic and historical analogues". En J. Jennings and B. Bowser (eds.): *Drink, Power, and Society in the Andes*. University of Florida Press. Gainesville.
- HENDON, J. 1997: "Women's work, women's space, and women's status among the Classic-period Maya elite of the Copan Valley, Honduras". En C. Claassen y R.A. Joyce (eds.): *Women in Prehistory*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia: 33-46.
- HENDRICKSON, C. 1995: *Weaving Identities: Construction of dress and self in a highland Guatemala town*. University of Texas Press. Austin.
- HERZFELD, M. 2001: *Anthropology*. Blackwell. Oxford.
- HILL, J.H. 1992: "The flower world of old Uto-Aztecan". *Journal of Anthropological Research* 48: 117-144.
- HILL II, R.M. 1989: "Social organization by decree in colonial highland Guatemala". *Ethnohistory* 36: 170-198.
- HOBSBAWN, E.J. y RANGER, T. (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press. Cambridge.
- HODDER, I. 1986: *Reading the Past*. Cambridge University Press. Cambridge.
- INOMATA, T. 2001: "The power and ideology of artistic creation: Elite craft specialists in Classic Maya society". *Current Anthropology* 42: 321-349.
- JOHNSON, I.W. 1954: "Chiptic cave textiles from Chiapas, México". *Journal de la Société des Américanistes*. XLIII: 137-147.
- JOHNSON, I.W. y FRANCO J.L. 1967: "Un huipilli precolombino de Chilapa, Guerrero. La decoración del huipilli de Chilapa, Gro". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XXI: 149-189.
- JOPLING, C.F. 1977: "Yalálag weaving: Its aesthetic, technological and economic nexus". En H. Lechtman y R. Merrill (eds.): *Material Culture*. St. Paul. West: 211-236.
- JOYCE, R.A. 1992: "Images of gender and labor organization in Classic Maya society". En C. Claassen (ed.): *Exploring Gender Thought Archaeology*. Prehistory Press. Madison: 63-70.
- 1996: "The construction of gender in Classic Maya monuments". En R.P. Wright (ed.): *Gender and Archaeology*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia: 167-195.
- KLEIN, C.F. 1982: "Woven heaven, tangled earth: A weaver's paradigm of the Mesoamerican cosmos". En A.F. Aveni y G. Urton (eds.): *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. New York Academy of Sciences, Annals 385. New York: 1-35.
- LANDA, M. E.; PAREYÓN, E.; HUERTA, A.; HERRE-

- RA, E.E.; ROMÁN, R.L.; GUAJARDO, M.; CRUZ, J.; ALTAMIRANO, S. y RODRÍGUEZ, E. 1988: *La Garrafa: Cuevas de la Garrafa, Chiapas. Estudio y conservación de algunos objetos arqueológicos*. Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional de Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Puebla.
- LÓPEZ AUSTIN, A. 1988: *The Human Body and Ideology*. Traducción de T. Ortiz de Montellano y B. Ortiz de Montellano. University of Utah Press. Salt Lake City.
- LOTHROP, J. M. 1992: "Textiles". En C.C. Coggins (ed.): *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 10(3): 33-90.
- MASTACHE, A.G. 1996: "El tejido en el México antiguo". *Arqueología Mexicana* 3(17): 17-25.
- MCCAFFERTY, S. D. Y MCCAFFERTY G.G. 1991: "Spinning and weaving as female gender identity in Post-Classic Mexico". En M.B. Schevill, J.C. Berto y E. Dwyer (eds.): *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Texas Press. Austin: 19-44.
- MIÑO GRIJALVA, M. 1999: "¿Protoindustria colonial?". En A. Gómez-Galvarriato (ed.): *La Industria Textil en México*. El Colegio de México, Instituto Mora, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán. México: 31-52.
- MOORE, S.F. 1987: "Explaining the present: Theoretical dilemmas in processual ethnography". *American Ethnologist* 14: 727-736.
- 2005: "Comparisons: Possible and impossible". *Annual Reviews in Anthropology* 34: 1-11.
- MORRIS, W. F. 1985a: "Warped glyphs: A reading of Maya textiles". En E.P. Benson (ed.): *Fourth Palenque Round Table, 1980*. The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco: 317-323.
- 1985b: "Flowers, saints, and toads: Ancient and modern Maya textile design symbolism". *National Geographic Research* 1(1): 63-79.
- 1986: "Maya time warps". *Archaeology* 39(3): 53-59.
- 1987: *Living Maya*. Harry N. Abrams. New York.
- 1991: "The marketing of Maya textiles in highland Chiapas, Mexico". En M.B. Schevill, J.C. Berlo y E.B. Dwyer (eds.): *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Texas Press. Austin: 403-433.
- NASH, J. 1993: "Maya household production in the world market: The potters of Amatenango del Valle, Chiapas, Mexico". En J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market*. State University of New York Press. Albany: 126-153.
- OHNUKI-TIERNEY, 2001: "Historicization of the culture concept". *History and Anthropology* 12: 213-254.
- ORME, B. 1973: "Archaeology and ethnography". En C. Renfrew (ed.): *The Explanation of Culture Change: models in prehistory*. Duckworth. London: 481-492.
- OSBORNE, L. 1935: *Guatemala Textiles*. Middle American Research Series, Publication 6. Tulane University, New Orleans.
- OTZOY, I. 1996: "Maya clothing and identity". En E.F. Fischer y R.M. Brown (eds.): *Maya Cultural Activism in Guatemala*. University of Texas Press. Austin: 141-155.
- PANCAKE, C.M. 1991: "Communicative imagery in Guatemalan Indian dress". En M.B. Schevill, et al. (eds.): *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Texas Press. Austin: 45-62.
- PARSONS, E.C. 1936: *Milla: Town of the Souls*. University of Chicago Press. Chicago.
- PAUKETAT, T. R. 2000: "The tragedy of the commoners". En M.A. Dobres y J. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Routledge. New York: 113-129.
- PAUL, L. 1974: "The mastery of work and the mystery of sex in a Guatemalan village". En M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.): *Women, Culture, and Society*. Stanford University Press. Stanford: 281-299.
- PEÑA, F. 1998: "Bordando en la ciudad. Mujeres mayas en el sector informal de la industria del vestido en Yucatán". En F. Peña Saint Martín (ed.): *Estrategias femeninas ante la pobreza: El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.: 173-188.
- PHILLIPS, P. 1955: "American archaeology and general anthropological theory". *Southwestern Journal of Anthropology* 11: 246-260.
- POZAS ARCINIEGA, R. 1977: *Chamula: un pueblo indio de los altos de Chiapas*. Instituto Mexicano Indigenista. México D.F.
- REGA, E. 2000: "The gendering of children in the EBA cemetery at Mokrin". En M. Donald y L. Hurcombe (eds.): *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*. St. Martin's Press. New York: 238-249.
- ROBIN, C. 1999: *Towards an Archaeology of Everyday Life: Maya Farmers of Chan Nòohol and Dos Chombitos Cik'in, Belize*. UMI. Ann Arbor.
- 2002: "Gender and Maya farming: Chan Nòohol, Belize". En T. Ardren (ed.): *Ancient Maya Women*. Altamira. Walnut Creek: 12-30.
- ROSENBAUM, B. 1993: *With Our Heads Bowed: The dynamics of gender in a Maya community*. Institute for Mesoamerican Studies. State University of New York at Albany. Albany.
- ROSEBERRY, W. y O'BRIEN J. 1991: "Introduction". En J. O'Brien y W. Roseberry (eds.): *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the past in anthropology and history*. University of California Press. Berkeley: 1-18.
- SAHAGÚN, B. de 1950-1982: *Florentine Codex*. Traducción de A.J.O. Anderson y C.E. Dibble. 13 volúmenes. School of American Research y The University of Utah. Santa Fe y Salt Lake City.
- SANDSTROM, A.R. 1991: *Corn Is Our Blood: Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. University of Oklahoma Press. Norman.
- SAYER, C. 1985: *Costumes of Mexico*. University of Texas Press. Austin.

- SCHAEFER, S. B. 2002: *To Think with a Good Heart : Wixairika women, weavers, and shamans*. University of Utah Press. Salt Lake City.
- SEGAL, D.A. y YANAGISAKO, S. J. 2005: "Introduction". En D.A. Segal y S.J. Yanagisako (eds.): *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Duke University Press. Durham: 1-23.
- SILVERBLATT, I. 1991. "Interpreting women in states." En M. di Leonardo (ed.): *Gender at the Crossroads of Knowledge*. University of California Press. Berkeley: 140-171.
- SMITH, M. E. 2003: "Key commodities". En M.E. Smith y F.F. Berdan (eds.): *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press. Salt Lake City: 96-108.
- STAHL, A. B. 1993: "Concepts of time and approaches to analogical reasoning in historical perspective". *American Antiquity* 58: 235-260.
- 2001: *Making History in Banda: Anthropological Visions of Africa's Past*. Cambridge University Press. Cambridge.
- STARK, B.; HILLER L., Y OHNERSORGEN, M.A. 1998: "People with cloth: Mesoamerican economic change from the perspective of cotton in south-central Veracruz". *Latin American Antiquity* 9: 1-30.
- STEPHEN, L. 1991a: *Zapotec Women*. University of Texas Press. Austin.
- 1991b: "Export markets and their effects on indigenous craft production: The case of weavers of Teotitlán del Valle, Mexico". En M.B. Schevill, J.C. Berto y E. Dwyer (eds.): *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Texas Press. Austin: 381-402.
- SULLIVAN, T. D. 1982: "Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver". En E.H. Boone (ed.): *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*. Dumbarton Oaks. Washington, DC: 7-35.
- TAX, S. 1953: *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*. Smithsonian Institute of Social Anthropology 16. Washington, DC.
- TEDLOCK, B. Y TEDLOCK, D. 1985: "Text and textile: Language and technology in the arts of the Quiché Maya". *Journal of Anthropological Research* 41: 121-146.
- THOMPSON, E.P. 1963: *The Making of the English Working Class*. Victor Gollancz. London.
- TRIGGER, B.G. 1981: "Archaeology and the ethnographic present". *Anthropologica* 23: 3-17.
- UPHAM, S. 1987: "The tyranny of ethnographic analogy in Southwestern archaeology". En S.W. Gaines (ed.): *Coasts, Plains, and Deserts: Essays in honor of Reynold J. Ruppé*. Aresona State University, Anthropological Research Papers 38. Tempe: 265-79.
- URQUIOLA PERMISÁN, J. I. 2004: "Los textiles bajo el mestizaje tecnológico". En E. Florescano y V. García Acosta (eds.): *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores in Antropología Social. México D.F.: 201-259.
- VAILLANT, G.C. 1930: *Excavations at Zacatenco*. American Museum of Natural History, Anthropological Papers 322 (1). New York.
- VAN DEN BERGHE, P.L. 1994: *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*. University of Washington Press. Seattle.
- VÁZQUEZ DEL MERCADO, X. 2000: "Textiles mexicas de algodón". En M.E. Marín Benito (ed.): *Casos de conservación y restauración en el Museo del Templo Mayor*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.: 73-112.
- VOGT, E.Z. 1969: *Zinacantan: A Maya community in the highlands of Chiapas*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- WARREN, K.B. 1998: *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton University Press. Princeton.
- WATANABE, J.M. 1992: *Maya Saints and Souls in a Changing World*. University of Texas Press. Austin.
- WATERBURY, R. 1989: "Embroidery for tourists: A contemporary putting-out system in Oaxaca, Mexico". En A.B. Weiner y J. Schneider (eds.): *Cloth and Human Experience*. Smithsonian Institution. Washington DC: 243-271.
- WELSH, W.B.M. 1988: *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. British Archaeological Reports, International Series 409. Oxford.
- WILLEY, G.R. y PHILLIPS, P. 1958: *Method and Theory in American Archaeology*. University of Chicago Press. Chicago.
- WOBST, M. 1978: "The archaeo-ethnology of hunter-gatherers and the tyranny of the ethnographic record in archaeology". *American Antiquity* 43: 303-309.
- WOLF, E.R. 1982: *Europe and the People Without History*. University of California Press. Berkeley.
- WOOD, S. 1997: "Matters of life at death: Nahuatl testaments of rural women, 1589-1801". En S. Schroeder et al. (eds.): *Indian Women of Early Mexico*. University of Oklahoma Press. Norman: 165-182.
- WOOD, W.W. 2000: "Flexible production, households, and fieldwork: Multisited zapotec weavers in the era of late capitalism." *Ethnology* 39: 133-148.
- WYLIE, A. 1985: "The reaction against analogy". *Advances in Archaeological Method and Theory* 8: 63-111.
- YOFFEE, N. 1993: "Too many chiefs? (or, safe texts for the '90s)". En N. Yoffee y A. Sherratt (eds.): *Archaeological Theory: Who sets the agenda?*. Cambridge University Press. Cambridge: 60-78.