

country. Alberdi's interpretation allows us to see an aspect neglected by Halperín: *Campaña* is a political operation. My paper follows Alberdi's theory but emphasizes an aspect which Alberdi (unconcerned about history) does not state: *Campaña* was written in three stages throughout 1852, and Sarmiento did not plan to write it this way in advance. If we focus on the historicity of *Campaña* and we analyze each submission in its specific political setting, we can infer that each section is a different political operation.

Key words: Sarmiento, Urquiza, politics, government, Argentina.

La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el *quechquemitl*

Enrique Hugo García Valencia

Resumen

En este artículo se propone hacer una reconstrucción histórica del traje indígena femenino y masculino, como elemento fundamental del proceso colonizador. Hago una revisión de las teorías del cuerpo conocidas en antropología, añadiendo la del cuerpo rebelde. El texto se enmarca en consideraciones sobre el cuerpo, la ética del cuerpo masculino y femenino, así como en las nociones de comunidad, colonización, independencia y ciudadanía.

Palabras clave: cuerpo, ética, identidad, indígenas, ciudadanía.

Abstract

In this paper I present a historical reconstruction of male and female indigenous costume as a key element in the process of colonization. I add the rebellious body to known anthropological theories of the body. I frame this paper within considerations of: The body, male and female body ethics, and notions of community, colonization, independence and citizenship.

Key words: body, ethics, identity, indians, citizenship.

La colonización del cuerpo: género y política en el uso del calzón y el *quechquemitl*

ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA*

Teorías del cuerpo

Synnott y Howes consideran instructivo recordar que Descartes (1596-1650) había formulado la filosofía del dualismo mente-cuerpo, y que tal dualismo constituía la filosofía dominante del periodo.¹ De esa manera Descartes volvió la mente objeto del dominio de la clerecía y el cuerpo objeto del dominio de la ciencia.² En las colonias españolas tal parece que esa división había sido aceptada desde antes en las prácticas inquisitoriales, donde la fe era dominio del clero y el castigo del cuerpo dominio del poder político. Pero, más a propósito para este ensayo, los coleccionistas contemporáneos de esa época habían concebido la obra de la creación en dos grandes bloques representados en la clasificación de sus colecciones: curiosidades naturales y curiosidades artificiales.³ O sea, las obras de la creación, producto de la voluntad y poder divinos, y los productos creados por obra del hombre. El arreglo y clasificación de los

* Centro INAH Jalapa.

¹ Anthony Synnott y David Howes, "From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body", en *Anthropos*, núm. 87, 1992, p. 148; Edgardo Lander, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2000, p. 14.

² Anthony Synnott y David Howes, *op. cit.*, p. 149.

³ Anthony Alan Shelton, "Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World", en *The Cultures of Collecting*, 1994, pp. 177-203.

objetos del primer conjunto en los gabinetes de curiosidades tenía como objetivo ilustrar la historia de la creación. En el segundo conjunto se encontraban las curiosidades provenientes de todo el mundo conocido. En la encrucijada de ambas producciones se encontraba el cuerpo humano mismo, el cual, al mismo tiempo que era el último producto de la voluntad divina, era también un producto humano o social en muchas de sus múltiples manifestaciones, aquí se prestaba gran atención a los errores de la creación, sobre todo en la colección de fenómenos humanos, y se aducía todo tipo de razonamientos filosófico y morales para entender tales especímenes.

Synnott y Howes, en su recuento de las antropologías del cuerpo, ponen como antecedente el interés científico por el cuerpo físico más que las especulaciones metafísicas sobre la mente. A partir de entonces se desarrolló un interés especial en antropometría y antropología física. Sería Boas quien se opondría al determinismo biológico de formas previas de entender el cuerpo, y su seguidora Margaret Mead exploraría el condicionamiento social del cuerpo. Miembros de la escuela francesa, Hertz, Van Gennep, y Mauss colocarían el cuerpo humano de lleno en el cuerpo social. “El punto esencial de Hertz era que los patrones de pensamiento se reflejan en el cuerpo. La cosmología, el género, y la moralidad dividen el cuerpo. El cuerpo físico es también social”.⁴ Van Gennep añadiría que el cuerpo social también es un cuerpo físico. Según él, mediante los rituales “la persona se hace ‘nueva’, cambiada por un nuevo rol, y esto requiere un cuerpo nuevo el cual, a su vez, simboliza, físicamente, las nuevas demandas de la sociedad sobre el individuo, y los nuevos derechos y obligaciones del individuo en la sociedad”.⁵ Mead y Benedict continuarían esta línea de pensamiento, especialmente en cuanto a la configuración social del cuerpo, empresa en la que Malinowski se embarcaría independientemente. Con Foucault asistimos a la concepción del cuerpo como un cuerpo sometido y sumiso, sujeto al ejercicio del poder. Leenhard contribuiría a las concepciones del cuerpo con sus estudios entre los Canaque, al señalar “que la construcción del cuerpo se encuentra íntimamente involucrado con todo tipo de otras representaciones colectivas —conceptos de la persona, espacio y arte”.⁶ Con Mary Douglas el cuerpo aparece por

⁴ Anthony Synnott y David Howes, *op. cit.*, p. 154.

⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁶ *Ibidem*, p. 159.

primera vez en la teoría antropológica como central: “Su interés está en lo que llama ‘los dos cuerpos’; Igual que como es verdad que todo simboliza al cuerpo, también es igualmente verdadero [...] que el cuerpo simboliza a todo lo demás”.⁷ “Foucault describió el rol del estado, con su miríada de instituciones, en la producción de buenos ciudadanos, cuerpos dóciles, a través de la disciplina y el castigo del cuerpo.”⁸ Enfatiza la operación del poder, más allá del simbolismo, en la producción de cuerpos dóciles.⁹ Retoman la idea de que uno puede distinguir “tres cuerpos”, el cuerpo individual, el cuerpo social, y la política del cuerpo que corresponden a tres aproximaciones teóricas: fenomenología del cuerpo, estructuralismo y simbolismo y, “finalmente, post-estructuralismo y post-modernismo, bio-política y política del cuerpo”.¹⁰

El feminismo, en sus múltiples reflexiones sobre el cuerpo, ha criticado precisamente el que los etnólogos durante mucho tiempo han privilegiado el que los pronunciamientos de hombres nativos y sus acciones se apliquen al resto de la realidad social.¹¹ En esta línea de pensamiento posmoderno y feminista es de notar el argumento que Parsons elabora sobre un aspecto importante de este debate, la validez o no de una noción de ética que involucre a la materia y al cuerpo, desde un punto de vista de una teología cristiana feminista. En ese artículo Gudorf revisa tres libros de Susan Frank Parsons: *The Ethics of Gender* (2002), *Feminism and Christian Ethics* (1996) y *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (2002).

En su breve recuento de la historia del feminismo, Gudorf considera a éste un corolario del modernismo, y de hecho una crítica del mismo. Se sitúa plenamente en el posmodernismo, en tanto critica sus supuestos principales. En su crítica a la posición de Parsons, empezando por la crítica al dimorfismo sexual que expone dicha autora, concluye que tal posición —“la imposibilidad de distinguir entre una mujer y una no-mujer— es paralizante e impensable”, para luego pasar a un punto central que es la pregunta de Parsons: “¿Qué es lo que las feministas están haciendo con la ética, en último lugar? Ya que ‘la ética requiere el descubrimiento de categorías últimas en

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibidem*, p. 161.

⁹ *Ibidem*, p. 162.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Christine E. Gudorf, “Feminism and Postmodernism in Susan Frank Parsons”, en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 32, núm. 3, invierno, 2004, p. 527.

las que todas las cosas quepan”,¹² la comentarista empieza su crítica por admitir que el posmodernismo no se puede descartar sencillamente, pues ha afectado y sigue afectando nuestro entendimiento de los sujetos morales,¹³ para concluir que “en el mundo que las mujeres han contribuido a crear, no hay autoridad moral más allá que la consciencia individual, y no autoridad social más allá de lo que se puede acordar entre la mayoría de los miembros de cualquier grupo presente. “After feminism helped dethrone the King, a fear of chaos looms, and so we hear calls for a new king, but one less tyrannical than before”,¹⁴ incluido el monopolio de la elite clerical.¹⁵ Con la deconstrucción de las ideas sobre ética de Parsons y otros autores, Gudorf critica la posición de que la ética debe defenderse, sobre todo si esto implica un retorno a los argumentos religiosos o políticos, habiendo librado batallas en todos los frentes para deshacerse de los estereotipos e imposiciones políticas, religiosas y de varios otros grupos sociales.

Una vez establecida la crítica pasa a revisar las ideas de Parsons sobre la contribución del filósofo Levinas a este debate. En primer lugar hace algunas aclaraciones para deslindar a Levinas de cualquier interpretación luterana en cuanto a la naturaleza del otro, para pasar a revisar la noción de atención (*care*) atribuido a las mujeres, por la cual Gudorf considera que Parsons le atribuye a Levinas el compartir la posición de que el cuidado (*care*) es una característica esencial de la mujer y, por tanto, sujeto a la crítica de explotación de las mujeres. La segunda crítica de Parsons a Levinas tiene que ver con interioridad/ exterioridad, acusándolo de reproducir un dualismo entre lo público y privado, o dominios sociales atribuidos a hombres y mujeres. Gudorf considera que el pensamiento de Levinas proporciona una alternativa a la imposibilidad de una ética feminista en el modernismo. Para Gudorf, Levinas propone que la moral no surge de una interacción con el otro, sino como respuesta a la exigencia que el otro hace sobre mí, el cual es independiente y anterior a mí y “representa tanto la diferencia como la infinitud. Es a través

¹² *Ibidem*, p. 525.

¹³ *Ibidem*, p. 526.

¹⁴ *Ibidem*, p. 527.

¹⁵ Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, 2010, p. 53.

de tal respuesta que mi propio ser moral se constituye".¹⁶ Pero esta exigencia moral no me hace tener ninguna autoridad sobre el otro.

La comentarista continúa revisando las ideas de la autora, desesperada por encontrar un universalismo que le permita encontrar un ancla en un mundo, en que la ética ha sido desmantelada, a consecuencia de la crítica de sus principios metafísicos, teológicos, políticos y sociales. En un último intento Parsons recurre al comunitarismo. Al destruir Gudorf este último reducto asegura que el "posmodernismo —con mayor exactitud, el pluralismo en la posmodernidad— establece un poderoso argumento de la imposibilidad de cualquier certeza moral universal, o de cualquier comunidad en posesión de una ética última. De ahí que incluso el pensamiento cristiano esté lleno de incertidumbres, en particular en cuanto al estado de gracia personal."¹⁷

Siguiendo con su crítica devastadora, Gudorf asegura que "el único fundamento [en el contexto posmoderno, interpretación mía: EHGv] es la respuesta pre-racional de un individuo, en un encuentro con el Otro, que Levinas propusiera proféticamente. La atomización posmoderna tal vez haga atractivo el comunitarismo, pero las comunidades por su propia naturaleza crean convenciones [...] que restringen a los individuos y tarde o temprano provocan resistencias conscientes". En la condición posmoderna "pasamos nuestras vidas divididos entre múltiples pseudo-comunidades, muchas de las cuales compiten por nuestra atención. Hasta cierto punto, nuestra libertad ha derivado, precisamente, del pluralismo de grupos a los que pertenecemos".¹⁸ Reconoce que probablemente exista tal comunitarismo en nostalgias distorsionadas, "en pequeñas comunidades indígenas en vías de desaparición en las esquinas del mundo".¹⁹ Y concluye que nada, hasta el momento, ha remplazado el objetivo moderno del observador, "el hombre universal de razón, como el paradigma del sujeto moral".²⁰

La noción misma de comunidad, además de las discusiones netamente antropológicas, ha recibido la atención de la principal representante del neoliberalismo vigente en la vida política internacional. Margaret Thatcher, en una entrevista para *Woman's Own* (31

¹⁶ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 530.

¹⁷ Georges Bataille, *Discusión sobre el pecado*. Daniélou, Hyppolite, Lossowski, Sartre, 2005.

¹⁸ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 537.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibidem*, p. 535.

de octubre de 1987) decía “There is no such thing as society”. En la interpretación de Heather Nunn esto implicaba el abandono de nociones de responsabilidad universal para todos los miembros de la sociedad al centrarse en los individuos autosuficientes y atomizados, y en la pequeña familia; y todo en detrimento de todos aquellos ciudadanos excluidos de la seguridad y confort de una vida próspera.²¹

La posición thatcheriana se tornó altamente impopular incluso entre las filas conservadoras inglesas, para replantearse ahora en la agenda de la gran sociedad. Recientemente en la declaración de un ministro conservador se asegura, en contra de la posición anterior, que la sociedad sí existe, en línea con la percepción neoliberal de que la sociedad es equivalente a una simple coalición de individuos, “más que un cuerpo social cuyas agendas morales y éticas están parcialmente guiadas y sostenidas con una inversión colectiva en el estado”.²²

En 1985 Anthony Cohen publicó el libro *The Symbolic Construction of Community*; posteriormente, Vered Amit y Nigel Rapport publicarían otro sobre el mismo tema en 2002: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. La decadencia del concepto de comunidad entre la comunidad antropológica internacional, y la coincidencia con la desaparición del concepto de sociedad del lenguaje thatcheriano —que por cierto fue sustituido por el de comunidad—, me hizo pensar que el éxito (seis reimpressiones entre 1989 y 2000) y lo oportuno de la publicación del libro de Anthony Cohen tendrían alguna conexión. En algún congreso tuve la oportunidad de ventilar mis dudas con Vered, quien me aseguró que ella pensaba que existía alguna conexión, sin pasar a mayor análisis. Esa publicación anunció a nivel internacional una resurgencia del uso del concepto en un campo social propiciado por la retórica thatcheriana y colocó la noción de comunidad definitivamente en un contexto neoliberal y posmoderno. En esa ocasión Cohen critica los mitos de la escuela de Chicago relativos a la comunidad, como el mito de la simplicidad y de la “sociedad cara a cara”, el mito del igualitarismo, y el mito de la conformidad inevitable.²³

La retórica thatcheriana, al utilizar el concepto de comunidad, inauguró varias tendencias en la retórica política. Una de ellas es el

²¹ Heather Nunn, “There’s No Such Thing As (The Big) Society”, en *Either/And*, septiembre de 2011, en línea [<http://eitherand.org/protest-politics-community/theres-no-such-thing-big-society>].

²² *Idem*.

²³ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, 1985, pp. 28-38.

abuso de la metonimia. Ante cualquier disturbio en Irlanda provocada por “terroristas” ella oponía una comunidad homogénea y aterrorizada que condenaba unánimemente tales acciones. A la sublevación de los trabajadores mineros de Gales oponía la indignación de la comunidad nacional, e incluso internacional, ante sus excesos y así sucesivamente, sin posibilidad alguna de constatar la existencia de las comunidades que ella pregonaba. Tal uso del concepto de comunidad le permitió legitimar, e instrumentar, una lucha de extinción contra todos aquellos que considerara sus adversarios, todo enmarcado en una ética fundada en comunidades imaginarias, en detrimento de las comunidades existentes e incompatibles con su designio político. A esto se añadirían o confabularían las artes de prestidigitación de los medios que —a partir de, y de manera creciente— producen realidades virtuales que, en su dominio, compiten con las realidades reales. A raíz de la guerra del golfo Pérsico y guerras posteriores, los anteriores medios se convirtieron más y más en fábricas de realidades virtuales.

La segunda tendencia fue la de crear realidades a través de los medios. Las comunidades imaginadas de Thatcher se presentaban como realidades a través de los medios. De ninguna manera había problemas sociales, sino de individuos que se oponían al interés común de las comunidades imaginadas por ella, no de la sociedad —término por lo demás abolido de su vocabulario. Todo enmarcado en lo que Nunn llama la metonimia visual. Jocosamente asegura la autora que se necesita una sesión espiritista para conjurar la presencia embrujada de Margaret Thatcher en el nuevo proyecto social de la coalición conservadora/liberal de Inglaterra, por el cual a la abolición de la sociedad sobrevino el nuevo proyecto de la “gran sociedad” en aparente oposición, aunque con el mismo contenido y objetivos, en el contexto de una crisis financiera generalizada. Habiendo contribuido las políticas neoliberales a la proliferación de comunidades imaginadas y virtuales, éstas —convertidas en fantasmas virtuales— ahora se revuelven como espíritus chocarreros contra sus creadores.²⁴

La primavera de descontento en el Medio Oriente alertó sobre el impacto de las comunidades virtuales sobre la vida política. Poste-

²⁴ Para la asociación de espíritus chocarreros véanse las reflexiones de Derridá sobre la primera frase del *Manifiesto comunista* y su relación con el verso del primer acto de *Hamlet* (“The time is out of joint. O cursed spirit”); Jacques Derridá, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, 1994, p. 1.

riormente tres acontecimientos concomitantes, entre otros, anunciaron un distanciamiento entre el poder y los medios: la investigación Leveson en Inglaterra; las disposiciones para fomentar la competencia en los medios en Argentina, y el escrutinio popular sobre el papel de los medios en las pasadas elecciones presidenciales en México. En los dos primeros casos se dio una intervención directa del Estado: en Inglaterra llamaron a atestiguar, entre una multitud de testigos, a cuatro primeros ministros (Major, Blair, Brown y Cameron) y a un asistente de Primer Ministro (Klegg).²⁵

En Argentina el gobierno enfrentó a los principales medios de comunicación. En México, a diferencia de los dos casos anteriores, las acusaciones contra los medios no condujeron a definir una posición clara del Estado, ni siquiera a una investigación *ex officio*, pero sí a un clamor popular en contra de su manejo de las elecciones. De ahí se extendió para incluir incluso la crítica sobre la manera en que los medios representan a diversas comunidades, entre ellas las indígenas, además de la forma en que, a partir de un procedimiento inaugurado por Margaret Thatcher, asocian metonímicamente cualquier forma de disidencia y crítica de las acciones del gobierno con terrorismo, agitación, revuelta, desorden social y narcotráfico. Hasta frases comunes empleadas durante el thatcherismo, como la de “the time of tea and sandwiches is over”, para indicar la ruptura entre el gobierno y los sindicatos, ahora reaparecen en los recientes disturbios españoles, en expresiones como “se acabó el café para todos”.²⁶

En el contexto neoliberal y posmoderno, cada artesano, curandero, danzante, músico o comunidad indígena son representados por los medios como una empresa cultural, susceptible de convertir en mercancía su propia existencia, mediante mecanismos de autenticación y legitimación basados en el valor agregado dado por la pátina del tiempo o sea su historia, su unicidad dada por el uso de lenguas muy particulares, el marco cultural que les da su representación en museos, en guías de viajes y todo tipo de argumentos posmodernos. Este marco cultural produce sus propios expertos, capaces de exigir pruebas (*pedigree*), índices (pátina), actos (clases y

²⁵ La información relevante puede consultarse en la página electrónica oficial del Informe Leveson [<http://www.levesoninquiry.org.uk>].

²⁶ Marcos Roitman Rosenmann, “Europa: las huelgas de la dignidad”, en *La Jornada*, 15 de noviembre de 2012, p. 24.

atribuciones), encuadramientos (museos, relicarios).²⁷ Más aún, el cuerpo mismo, otrora indivisible y definitivamente no compartible, ahora se puede compartir, venderse o donarse en partes, como propiedad privada de la otrora persona indivisible, enfrentando a la ciencia con novedosos problemas morales y éticos. E incluso el capital genético humano, igual que el de otras especies animales y vegetales, puede almacenarse y hasta registrarse como propiedad privada, para ser utilizado convenientemente cuando sea necesario.

Otro punto relevante para este ensayo es el retorno de algunas feministas, en opinión de Gudorf, al dualismo alma/cuerpo, que durante tanto tiempo descartara el cuerpo como sin importancia, temporal o demonizado, como una amenaza para la salvación, y revisa nuevamente las tendencias arriba mencionadas: Foucault, el cuerpo dócil; Bordieu, el cuerpo habitado; Derrida, el cuerpo discursivo, y el cuerpo significado de Butler; “ninguno de éstos tiene forma, existencia, antes de ser formados en el proceso social”.²⁸ Apela a feministas involucradas en proyectos científicos y su tratamiento del cuerpo real, físico, para hacer un reconocimiento al tratamiento antropológico del cuerpo. Enlaza la desaparición del cuerpo real con la tendencia posmoderna a la desaparición de la materia en sí misma.

Estas preocupaciones las retomo en este ensayo de varias maneras, sobre todo en tres aspectos: la función de la indumentaria en la construcción de un cuerpo moral, sometido al trabajo y a la disciplina; la construcción ética del cuerpo indígena a través de su sumisión y sujeción a un orden político y religioso; la emergencia de un cuerpo político rebelde, y la tensión desarrollada en varios siglos de aceptar la sumisión del cuerpo, particularmente en la adopción o rechazo de la indumentaria.

Políticas del traje indígena

Al momento de la Conquista los recién llegados a estas tierras vieron cuerpos humanos en cuanto a su apariencia física, pero que de ninguna manera encajaban en las concepciones teológicas recibidas de la humanidad. En primer lugar se dudaba de que, a pesar de su

²⁷ Nathalie Heinich, “Art contemporain et fabrication de l’inauthentique”, en *Terrain*, núm. 33, 1999, p. 5.

²⁸ Christine E. Gudorf, *op. cit.*, p. 538.



Tupinambas de la costa de Brasil. Hoja volante impresa en Augsburgo, c. 1505.

Fig. 1. Vestir el cuerpo desnudo, representaciones de los primeros hombres desde la mirada europea (fuente: Jesús Bustamante, “El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado”, en *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*, 2009, p. 31).

apariciencia, fueran humanos. Sus representaciones los acercaban a una invención de lo que sería natural entonces, con plumas cubriendo sus cuerpos o con ellas pegadas a los mismos.

En “Seduction from Afar. Europe’s Inner Indians”, Peter Mason hace ver que mucho de las imágenes con que los europeos representaron a los primeros americanos reproducían los demonios mismos de la imaginaria popular europea. Una de ellas, entre otras, es la visión vikinga de hombres con una sola pierna, por las cuales a seres humanos extraños se les negaba la humanidad. Siendo los viajeros vikingos proscritos ellos mismos, se identificaban de alguna manera con esos seres extraños.²⁹ La otra es la forma en que los indígenas vieron a los europeos en los dibujos de Durán, mitad hombre, mitad pescado, y otros mitad hombre mitad serpiente. Su tercer ejemplo proviene de las representaciones de Raleigh, quien describe un pueblo cuyas cabezas no aparecen sobre sus hombros.³⁰

²⁹ Peter Mason, “Seduction from Afar. Europe’s Inner Indians”, en *Anthropos*, núm. 82, 1987, p. 583.

³⁰ *Idem*.

Mucho tiempo antes Horacio había establecido ciertas reglas del arte de la poesía en su “Epístola a los Pisones”, que de ninguna manera eran observadas por los ilustradores de libros de viajes, ni por la imaginación popular. Lo disparatado de algunas interpretaciones aplicadas a los habitantes de las nuevas tierras descubiertas hace evidente, también, la pugna por ideas existentes en Europa acerca de sus propios habitantes. La noción de ser y teorías concomitantes, después de casi dos mil años de elaboración, se encontraban íntimamente vinculadas a los poderes civiles y religiosos a través de la filosofía, el derecho y la teología, y de ahí emanaban nociones de los seres particulares que de alguna manera eran la encarnación de un ser universal. Estos desarrollos se decantarían, eventualmente, en epifenómenos del ser.

Era tal el control religioso sobre el ser mismo y sus manifestaciones particulares, que el reconocimiento del ser humano de los indígenas de América fue resultado de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537. El dominio teológico del ser fue desbancado a partir de la Ilustración. A la pretensión de Hegel, iniciador del modernismo según Rutsch, de vincular el ser al Estado respondió la Iglesia católica con la demonización del modernismo, que en su interpretación representaba la ruptura entre Iglesia y Estado.³¹ La reacción de la Iglesia fue tal que en 1910 el papa Pio X impuso el juramento antimodernista *Sacrorum antistitum* a todos los nuevos sacerdotes. Antes de él, León XIII con su encíclica *Providentissimus Deus* (1893) y, posteriormente Pio XII, con su encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) se pronunciarían en contra de la libre interpretación de la Biblia, el modernismo y su crítica a la religión. Con su encíclica *Humani heneris* Pio XII buscaría en 1950 conciliar el evolucionismo con la fe, proponiendo que el cuerpo humano pudo haber evolucionado, pero en última instancia el alma es creada por Dios.

La disputa teológica por el ser, anteriormente controlada por la religión, aún no ha desaparecido de la filosofía según apreciación de Adorno, quien señala, refiriéndose a Heidegger, que “ciertamente, en él y en todos los que siguieron su lenguaje, aún hoy suena debilitado el eco teológico”.³² Pero la noción misma de ser parece competir con otras nociones, de tal manera que en la modernidad y la

³¹ Mechthild Rutsch, *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, 1996, p. 36.

³² Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, 2008, p. 396.

posmodernidad la disputa por el ser y los fundamentos de una ética y de una moral no necesariamente se encuentran en una búsqueda religiosa o política, posición que Gudorf también asume desde una perspectiva feminista.

El argumento de Mason es que imágenes de salvajismo eran comunes en Europa entre sus propios habitantes, ya sea con brujas, judíos o los primeros cristianos, con imágenes de monstruos con apariencia humana, o humanos que tomaban la forma de animales. La interpretación de esos seres difiere sustancialmente entre los nativos y los europeos, así como difieren las interpretaciones de aquellos de brujas, o costumbres antropofágicas de judíos y de los primeros cristianos entre los intérpretes europeos, imponiéndose una interpretación sobre otras;³³ más aún, persiguiéndose ferozmente a los que supuestamente se apartaban de las normas establecidas y la forma correcta de pensar, creer y actuar.

Para establecer alguna relación de comparación entre América y Europa, se tenían que encontrar campos comunes. Uno de ellos fue, por ejemplo, la demencia (Vittoria consideraba amentes a los indígenas),³⁴ la cual a partir del siglo XII se vio ya no como resultado del vicio, sino como el vicio mismo: el demente se representaba iconográficamente como desnudo, feo, deforme, dedicado a la glotonería, a la lujuria y la felonía, sin reconocer ley alguna, ya sea humana o de origen divino;³⁵ para finales del siglo XV se naturaliza tal representación de la demencia y se adjudica a toda la humanidad. Las representaciones de los habitantes de América estuvieron moldeadas en estas representaciones, y entre ellas sobresale la desnudez.³⁶ Así pues, mucho de los esfuerzos económicos, políticos, religiosos y sociales de los colonizadores se encaminaron a vestir a los nativos.

³³ Peter Mason, *op. cit.*, p. 589.

³⁴ Armando Barrañón, "Lógica y mística en la bula *Sublimis Dei*", en *Razón y Palabra. Primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación*, núm. 34, agosto-septiembre de 2003, en línea [<http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n34/abarranon.html>].

³⁵ Peter Mason, *op. cit.*, p. 590.

³⁶ Jesús Bustamante, "El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado", en *De la barbarie al orgullo nacional...*, 2009, pp. 19-73; Joana Cecilia Noriega Hernández, "El baño temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad", 2004.

Políticas de la indumentaria prehispánica y colonial

En tiempos prehispánicos la indumentaria y los adornos del cuerpo estaban altamente reglamentados. “Fue Moctezuma Ilhuicamina quien se decidió a establecer ordenanzas conforme los merecimientos de cada uno, ganados y adquiridos en guerras con victorias, armas y divisas [...]”.³⁷ Entre ellas sobresale la disposición: “Asimismo el traer mantas largas, galanas y labradas, solo las traían los arriba contenidos principales, y los mazehuales bajos habían de traer las mantas cortas, llanas, de algodón basto o de nequen [...]”.³⁸ Entre los mixtecos, según la interpretación y notas que hace Rosalba Sánchez Flores de la indumentaria mixteca —y en particular de los atavíos de 8 Venado— sabemos que “el traje o vestido que éstos traían eran unas mantas blancas de algodón [...] para los principales o nobles mientras que para el pueblo en común eran elaboradas en ixtle, fibra que se obtiene del maguey”.³⁹ La contravención de estas disposiciones estaba penada, en ocasiones, con la pérdida de la vida. Al mismo tiempo, tales disposiciones no impedían que los nobles pudieran emplear el ixtle como material para elaborar indumentaria.⁴⁰

Hasta la fecha sobreviven algunas de estas mantas o tilmas, sobre las que se pintaron escenas varias en el siglo XVI, que son objeto de una investigación más general sobre la técnica textil conocida como “técnica en curva”, por la cual algunas telas llevan un acordado en los bordes formado al convertir los hilos de urdimbre en trama en algunos casos, hilos de trama en urdimbre en otros, e hilos de trama en urdimbre y luego nuevamente en trama. Estas tilmas pintadas, hechas de algodón y conocidas como lienzos, provienen en un alto porcentaje de la región Mixteca, y se elaboraron probablemente cuando las ordenanzas mencionadas arriba estaban todavía en vigor. Hay uno más que proviene de Huaquechula, en el estado de Puebla, y dos conocidos como Lienzos de Tuxpan, en el estado de Veracruz.

³⁷ Chita de la Calle Illera, “Función de la indumentaria prehispánica en el centro y sur de México”, 1949, p. 373.

³⁸ *Ibidem*, p. 375; Luz María Mohar, “Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XL, 1994, p. 86.

³⁹ Rosalba Sánchez Flores, “El simbolismo de la indumentaria mixteca. Análisis iconográfico de los atavíos de 8 Venado ‘Garra de Jaguar’”, 2005, p. 114.

⁴⁰ Luz María Mohar, *op. cit.*, p. 101.

Los etnohistoriadores que han tratado este tema sugieren que las tilmas con que se hicieran algunos de los lienzos coloniales eran telas recicladas, debido ya fuese a la falta de telas —como consecuencia de los efectos nocivos de la Conquista sobre la producción textil en general—, o a cambios en la organización social.⁴¹

Sin embargo, las restricciones impuestas sobre el uso del algodón entre los macehuales, tanto en el altiplano como en la Mixteca, nos inducen a pensar que las tilmas que se emplearon para hacer los lienzos coloniales pertenecían más bien a miembros de la nobleza. De igual manera, como la técnica en curva parece ser una invención mixteca —asociada en estos casos a tilmas—, ello indica también que el tejido en curva debió haber sido una manera altamente restringida de adornar las telas, de uso exclusivo para los nobles, de ahí que no haya huipiles que la exhiban. O sea que la explicación del reciclaje de esta indumentaria parece encontrarse más bien en el hecho de que este tipo de tejido ya empezaba a estar en desuso entre los nobles indígenas poco después de la Conquista.

Las ordenanzas prehispánicas se volvieron obsoletas rápidamente después de la Conquista y dieron lugar a las nuevas ordenanzas españolas, que rigieron la producción textil y el uso de ropas europeas entre los colonizados, quedando libre la producción indígena tradicional de cualquier trabajo anterior, especialmente en cuanto al uso del algodón por las clases inferiores. Por ejemplo, en 1510 había una producción pragmática de vestidos para regular la indumentaria de la Nueva España y en 1526 ya había un gremio de sastres.⁴²

Una aparente innovación fue que las mujeres fueran organizadas como productoras de objetos textiles, acaparados por los alcaldes mayores, para venderlos en otras regiones.⁴³ Existe la posibilidad, también, de que estos personajes emplearan, en el caso de mujeres, formas previas de organización social y del trabajo femenino, como sucedió con los hombres en varias instancias.⁴⁴ La nobleza indígena rápidamente adoptó el uso de telas europeas en su indumentaria y,

⁴¹ Hilda Judith Aguirre Beltrán, “El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico Indígena tradicional azteca'náhuatl (siglo xvi)”, 2000; Nicholas Johnson, “Lienzos Made from Cloth Originally Woven for Other Uses”, en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, 2000; Florine G.L. Asselbergs, “Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauquechollan. A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala”, 2004.

⁴² Abelardo Carrillo y Gariel, *El traje en la Nueva España*, 1959, p. 57.

⁴³ Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, *Lecturas históricas de Oaxaca*, 1986.

⁴⁴ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, pp. 75-76; Luz María Mohar, *op. cit.*, p. 97.

de ser posible, indumentaria europea,⁴⁵ desechando o reciclando los antiguos tejidos como se ve en el caso de algunos de los fragmentos del Lienzo de Huaquechula. Por ejemplo, Asselbergs sugiere que el Lienzo de Huaquechula se hizo hacia 1530,⁴⁶ fecha para la cual “varios poblados desarrollaron su industria serícola, y en 1542 la Mixteca era uno de los principales productores de seda en la Nueva España”.⁴⁷ Lo que se une a las evidencias que muestran el interés de los caciques indígenas por consumir objetos europeos: vinos y tejidos entre otros, y por inscribirse en una economía mercantil, produciendo mercancías de alto valor comercial.

Tanto en tiempos prehispánicos como al momento de la Conquista la contribución de las mujeres a la economía era sustancial, sobre todo como productoras de textiles, entre otras cosas. Es extraño pues, que el reconocimiento que Romero hace a la contribución de las mujeres a la economía, ya en el orden colonial, no se refleje en algún apartado de su libro, como sucede con la seda y la producción realizada por hombres: agrícola, ganadera, serícola, grana, etcétera.

Anguiano, por su parte, se enfrasca en discutir el artesanado prehispánico como una actividad separada o concomitante de la agricultura, ya sea en zonas urbanas o en zonas rurales,⁴⁸ sin que proponga la producción femenil, sobre todo de textiles, como un trabajo artesanal. Este argumento lo retomaría Rodríguez no como una reflexión ulterior a las observaciones de Anguiano, sino a consecuencia de haber empleado las mismas fuentes teóricas.

Rodríguez analiza la producción textil de las mujeres como parte de sus actividades domésticas, de donde deriva la participación de la mujer en la vida social de los aztecas. Desafortunadamente, no analiza la situación de la mujer como productora en un sistema tributario, o más bien la naturaleza del tributo de las mujeres, dando la impresión de que, anacrónicamente, interpreta al grupo doméstico prehispánico modelado en el grupo doméstico campesino, común hasta recientemente en nuestro país.⁴⁹ La misma autora asegura que

⁴⁵ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*

⁴⁶ Florine G.L., Asselbergs, “Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nuhua Vision of the Conquest of Guatemala”, 2004, p. 219.

⁴⁷ Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, *op. cit.*, p. 322.

⁴⁸ Marina Anguiano “Anexo II. División del trabajo en Tlaxcala a mediados del siglo XVI”, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*, 1987, p. 25.

⁴⁹ María de Jesús Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, 1988, pp. 70-94.

“las trabajadoras textiles del grupo tributario no se habían separado de la agricultura (y) por tanto no se había realizado la segunda división social del trabajo (debido) a la posición subordinada de la mujer entre los aztecas”.⁵⁰ Dicha autora ignora la propuesta de Anguiano, de que esto no era válido para las mujeres urbanas, las cuales ciertamente han de haber sido muchas en las diferentes etapas de desarrollo de la sociedad prehispánica. Es interesante observar que Rodríguez considera la producción textil de las mujeres como parte de su entrenamiento para las actividades del hogar, cuando —a juzgar por lo que se puede inferir de algunos autores— la producción textil excedía con mucho el ámbito doméstico. Estaba organizada más bien en empresas artesanales con una organización del trabajo muy peculiar, pero definitivamente no doméstica, aunque pudiera hacerse en la casa, como se infiere de algunos ejemplos vistos más arriba.⁵¹

Rodríguez se pregunta cuál sería la ganancia económica para las mujeres que producían textiles en tiempos prehispánicos. Pregunta extraña en una sociedad donde las mujeres producían objetos para el tributo. Como veremos, el tributo se dividía en tres porciones: una para las productoras y su familia, otra para los principales y otra para los caciques. Los nobles y caciques podían comerciar con su porción del tributo, pero el comercio era una especie de franquicia real. Obviamente el exceso de producción femenina, si es que había alguna, sólo podría darse del tercio que le tocaba, las otras dos partes se entregaban como tributo. Es posible que tuvieran la posibilidad de producir un excedente y pudieran intercambiarlo por otros productos necesarios para la casa. De hecho en esa sociedad no había ganancia ni para hombres ni para mujeres de los estratos inferiores, en el cual se situaba la mayoría de los tributarios. Los nobles podían acumular objetos en función de las licencias reales para comerciar según la cita de ella misma.⁵² El único objeto con el que tal vez hayan podido comerciar libremente sería el propio cuerpo de las mujeres, si no es que la prostitución misma era también una franquicia real en las grandes urbes,⁵³ y si las fuertes restricciones surgidas del parentesco y de la familia les permitían alguna libertad de acción.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁵¹ Luz María Mohar, *op. cit.*, pp. 97-102.

⁵² María de Jesús Rodríguez Shadow, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁵³ Susan Toby Evans, “Sexual Politics in the Aztec Palace: Public, Private and Profane”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 33, primavera, 1998, p. 176.

Considerar los textiles como dinero es todavía más complicado, pues todo se podía intercambiar por objetos con equivalencias establecidas, pero ninguno de esos objetos era un equivalente para todos los objetos que se pudieran intercambiar. Así, el cacao, plumas de aves rellenas de oro, textiles y otros objetos se podrían intercambiar, y de alguna manera algunos tenían un carácter de intercambiables más general que otros, pero ninguno se logró establecer como un medio de intercambio para todos los objetos.

Según Rodríguez, tan sólo los indígenas tributarios de la Triple Alianza entregaban 52 020 toneladas de algodón en greña para hacer esta ropa. Concluye que para producir esta cantidad se necesitaba sembrar una superficie que estimó en 77 mil hectáreas, a lo cual debían añadirse 4 068 toneladas de algodón en greña.⁵⁴ Esto considerando que todo ello correspondía a un tercio de su producción. Aunque estas cifras sean especulativas, puede uno asegurar, sin temor a equivocarse, que toda la sociedad prehispánica —y una gran parte de la sociedad colonial e independiente— se vestían con el producto de las tejedoras indígenas.

En una discusión acerca de la producción textil femenina en tiempos prehispánicos y al momento del contacto, Brumfield se manifiesta escéptica con la idea de que “la desigualdad social se mantiene por una dominación ideológica”,⁵⁵ argumentando que hubo resistencia de las mujeres a su explotación y que no aceptaban, al menos no todas, sumisamente las condiciones que se les imponían en la producción textil. Partía de la hipótesis de la resistencia femenina manifestada en la baja calidad de su producción, juzgando por el diámetro de los malacates encontrados en varias excavaciones. Tal hipótesis resultó no convincente debido a las evidencias, en el sentido de que la calidad de los textiles se incrementó al correr del tiempo. Propone otra hipótesis basada en los ideales comunitarios prehispánicos que daban prestigio a una mujer, siendo el hecho de ser una buena tejedora uno de los más importantes. Considera que esto no es dominación ideológica, sino una apropiación del poder central de un criterio comunitario, para beneficio del Estado y no de la comunidad, o en detrimento de las mujeres mismas. Considera que en tiempos prehispánicos sí hubo formas de coerción para que

⁵⁴ José Rodríguez Vallejo, Ixcatl, *el algodón mexicano*, 1976, pp. 63-64 y 75.

⁵⁵ Elizabeth M. Brumfield, “The Place of Evidence in Archaeological Argument”, en *American Antiquity*, vol. 61, 1996, p. 454.

las mujeres cumplieran con sus obligaciones tributarias, lo mismo que en la Colonia. Propone cuatro líneas de evidencia para demostrar su posición: la ausencia de decoración de malacates, lo que “sugiere que la producción de textiles para el tributo no tenía importancia culturalmente para las mujeres”; segundo, las características del tributo textil en la Colonia no se prestaban a una dominación ideológica; tercero, “la evidencia arqueológica sugiere que los comuneros en el territorio azteca no aceptaban la ideología oficial del Estado azteca en otras áreas de su vida; finalmente, en el Estado azteca y colonial se usaron medidas coercitivas “para limitar tal resistencia”.⁵⁶ El estudio del Códice de Tepetlaóztoc ofrece evidencias para apoyar su posición.

En la Sección II del Códice de Tepetlaóztoc tenemos la historia de la encomienda de este pueblo dividida en cuatro épocas, que abarcan de 1522 a 1554. En ellas podemos ver la evolución del tributo y en particular del tributo textil, entregado a las diversas autoridades. En las páginas 29-31 los tributos prehispánicos se tasaban en vasallos y en textiles, aclarando la autora que “las estancias pagaban tributo a su respectivo principal, independientemente de lo que pagaban al cacique”,⁵⁷ y añade que “las diversas y numerosas clases de textiles que se registran en las nóminas de tributos del código y los cuantiosos pagos de estos productos, nos permiten suponer que Tepetlaóztoc fue un centro artesanal de importancia”,⁵⁸ develando el hecho de que la producción se dividía en tres partes: una para los productores, una para su principal y la tercera para el cacique, de ahí el sentido de la aserción de Rodríguez.

Ya durante el dominio español el encomendero tenía derecho a dos mujeres principales para su servicio, quienes probablemente fueran quienes organizaran el servicio doméstico. En una escena, fechada entre 1524-1525, el mayordomo del encomendero aparece dando órdenes a dos mujeres, aparentemente nobles, y “detrás de esta escena se observan cuatro cargas de mantas”.⁵⁹

Tomando en cuenta las observaciones de Romero, Noriega y Mohar para otras áreas, esta escena me sugiere la idea de que algunas mujeres nobles se encargaban de organizar el trabajo de las tejedoras. Lo mismo tendrían que hacer para organizar a las molen-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 459.

⁵⁷ Perla P. Valle, *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, 1993, pp. 29-31.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

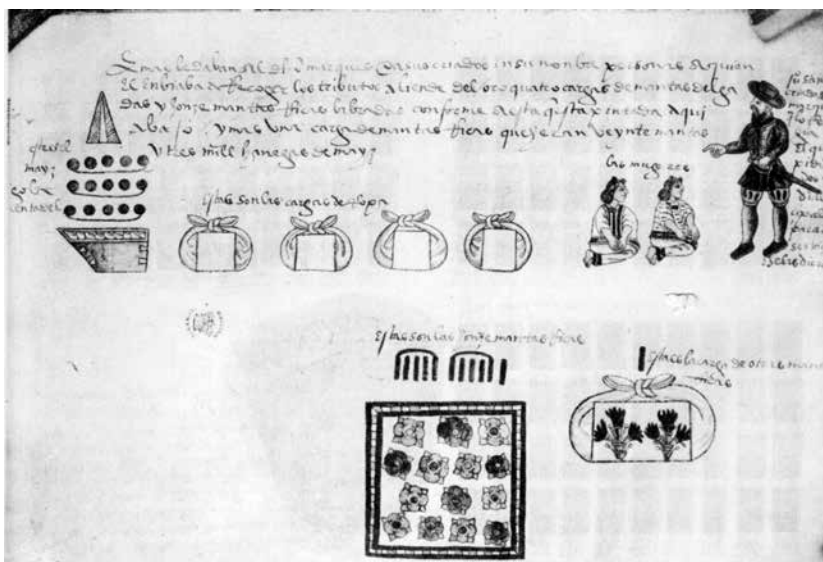


Fig. 2. Papel de las mujeres en la economía de la Colonia; dos mujeres principales recibiendo órdenes de un mayordomo del encomendero (fuente: Perla Valle, *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, 1993, p. 134).

deras que prepararían los alimentos para la creciente mano de obra empleada en las encomiendas, y aprender el oficio de lavanderas que tuvieran algunas mujeres españolas.⁶⁰

En las siguientes listas de tributos los textiles empiezan a decrecer y aumentan los tributos en oro y en maíz, debido a la reorganización de la economía ya francamente mercantilista. Y probablemente se hayan empezado a configurar nuevas formas de organización social, en que el trabajo de la mujer decreció o se reorganizó para la producción textil. Paulatinamente, al dejar de ser parte fundamental de los nuevos tributos, en un creciente proceso de monetización de la economía, la producción textil de las indígenas aparenta haberse convertido en una actividad doméstica colonial a la par de la producción de alimentos, cuidado de los infantes y aseo, en oposición al trabajo de servicio o pagado en actividades públicas como la producción de alimentos para la creciente mano de obra masculina empleada en las minas y en la construcción. Paradójicamente, el creciente trabajo pagado por las actividades realizadas en casas ajenas también se

⁶⁰ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, p. 63.



Fig. 3. Mujeres en la guerra, fragmento del Lienzo de Huaquechula (fuente: Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental: *El Lienzo de la conquista. Quauhquechollan, A chronicle of Conquest*, 2007, p. 59).

considera doméstico, siendo que muchas de las actividades textiles hechas en las casas o talleres artesanales, junto con el servicio doméstico, eran y son actividades productivas femeninas realizadas por un pago.

También se incrementa el servicio cotidiano para el encomendero, sobre todo en la producción de mantillas de henequén para transportar objetos.⁶¹ En varias pinturas del Lienzo de Huaquechula vemos mujeres (madres, esposas, hijas, ¿soldaderas?) con un ayate, siguiendo a los conquistadores de Guatemala, llevando vituallas, armas, ropa, con la intención no sólo de transportar objetos sino de ofrecer, tal vez, servicios no sólo sexuales y de placer como pensara Durán, sino de asistencia médica, preparación de alimentos y, probablemente, de participación en la batalla misma.

Éste es el antecedente más remoto, pienso yo, de las Adelitas de principios del siglo XX;⁶² por cierto, en ese mismo lienzo se represen-

⁶¹ Perla P. Valle, *op. cit.*, p. 82, Lám. B.

⁶² Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental, *op. cit.*, pp. 12, 19, 40, 57, 59, 65, 69.

ta a los huaquechultecas blancos y vestidos con ropa de algodón, mientras a los adversarios se les pinta de tez oscura y con indumentaria de ixtle.

Así, el trabajo de las mujeres tejedoras en tiempos prehispánicos estuvo vinculado al pago de tributo y formas de organización social tributaria, de ahí que su trabajo en casa, o fuera de ella, contribuyera a la reproducción de una población tributaria.⁶³ Con la Conquista el trabajo de la mujer adquiere un nuevo carácter, por el cual crecientemente se torna en un trabajo asalariado, y su producción textil doméstica vuelve a darle a la mujer un prestigio comunitario en reconocimiento a sus habilidades, además con el valor añadido de poder emplear fibras y diseños de ropa anteriormente de uso exclusivo de la nobleza, entre ellos el algodón. Más aún, como ejemplo de apropiación femenina de ámbitos otrora exclusivamente masculinos y de la nobleza, tenemos el hecho en particular de que el “tejido en curva”, de cuyas evidencias prehispánicas existen sólo algunos lienzos de indumentaria masculina reciclada, hechos en algodón, se emplea en la actualidad para confeccionar prendas femeninas hechas con algodón y lana.

Las actividades productivas de las mujeres adquieren un doble sentido, ya en formas de organización social campesinas. El primero consiste en contribuir a la reproducción social del grupo doméstico campesino, fundamentalmente a través de su trabajo y reproducción en la casa y en actividades productivas fuera de la misma. El segundo consiste en asegurar el bienestar y desarrollo de otras formas de organización doméstica, a través del trabajo en otras casas, trabajo que, reveladoramente, es conocido en algunos lugares como “destino”, y que a pesar de ser asalariado se considera, precisamente, como “servicio” y “doméstico”, todo conjuntado en la expresión “servicio doméstico”.

La proliferación de términos como “sirvienta” y “criada” parecen fundamentarse en las condiciones de servicio (*servitudo*) prevalentes en el feudalismo. El término “criada” evoca el destino de algunas niñas del pueblo llano, entregadas desde temprana edad para ser terminadas de criar como niñas y ser educadas como parte del personal de servicio en casas con mejores medios. Llama la atención que

⁶³ Barbara Stark, Lynette Heller y Michael A. Ohnersorgen, “People with Cloth: Mesoamerican Economic Change from the Perspective of Cotton in South Central Veracruz”, en *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 1, 1998, pp. 7-36.

la reproducción, una actividad netamente doméstica, y sobre todo el alumbramiento realizado en su inmensa mayoría en las casas, hasta recientes fechas, sí alcance el reconocimiento de trabajo, sobre todo en la expresión “trabajo de parto”, el trabajo asalariado se conceptualice como “servicio doméstico” y a quien lo realiza como criada, sirvienta, mucama, gata, muchacha.

Con esta actividad la sirvienta contribuye a la configuración de una casa, diferente a la suya, en donde la esposa puede dedicar tiempo (*quality time* como se dice en inglés) al marido y a sus hijos, en detrimento del tiempo que dedica la sierva a su propio esposo e hijos y cuya organización doméstica es muy diferente a la de sus empleadores. De igual manera permite a la esposa su desarrollo social para poder estudiar, aprender a tocar instrumentos, lucirse en sociedad, llevar una calidad de vida apropiada a su rango o simplemente gozar de tiempo libre, de lo que se priva necesariamente a la sierva.

Las mujeres campesinas, indígenas y urbanas, cumpliendo con una de sus funciones —la de abaratar la fuerza de trabajo masculina, y más la suya propia, a tal grado que su trabajo todavía se considera como un servicio—, continuaron produciendo los textiles que usarían todos los miembros de la casa, extendiéndose el uso del algodón a las clases entre las que estaba prohibido en otras épocas, el cual suplantaría en calidad y cantidad al otrora común ixtle como pieza fundamental de indumentaria de las clases bajas. Esto no impedía que hubiera formas de organización en talleres artesanales y donde las mujeres participaran por un salario, o que parte de su producción textil individual se hiciera como una mercancía.

Calzón *versus* pantalón

El calzón fue una de las piezas de indumentaria que, al correr del tiempo, se volvería de uso general y suplantaría piezas de indumentaria de uso corriente en tiempos anteriores. “En 1764 se había sentado un precedente importante con relación al destierro de la desnudez; se mandó a los indios y a la plebe vestir ‘lo que menos con camisa ó algodón calzón blanco y de color, tilma, ó frezada, ó capa’”.⁶⁴ Este se elaboró ya sea con telas tejidas en telar de cintura o en los telares europeos, pero adoptando un patrón europeo en corte

⁶⁴ Joana Cecilia Noriega Hernández, *op. cit.*, p. 83.

y diseño. Al calzón se añadiría una blusa o camisa, también de corte europeo. En la confección de estas dos piezas de indumentaria se recurriría al corte de las piezas de tela con tijeras, práctica desconocida en tiempos previos.

En algunos casos los calzones combinan el corte recto del pantalón del campesinado europeo, con los adornos en los bordes del calzón de los estamentos superiores. Al correr del tiempo llegó a generalizarse este tipo de pantalón recto entre los indígenas con modificaciones locales, de tal manera que llegó a constituirse en un marcador incluso étnico, que se siguió considerando como calzón.

Las ideas revolucionarias francesas favorecieron el uso del pantalón como una expresión democrática e igualitaria del pueblo (*sans culotte*), en contraposición al calzón (*culotte*) de la nobleza y los estratos privilegiados del antiguo régimen,⁶⁵ en un esfuerzo nacional por constituir una ciudadanía. A esto se añadieron las acciones del incipiente feminismo y las prédicas de reformadores sociales europeos y de Estados Unidos, quienes usaron el pantalón como un símbolo con diversos contenidos.

En México, a raíz de la Independencia, en algún momento incierto y tal vez progresivo, a los indígenas masculinos se les llegó a reconocer por ciertas piezas de indumentaria: calzonudos, huarachudos o sombrerudos, indicando que —a pesar del proceso revolucionario, influido por la Revolución Francesa y los usos ya generalizados en Europa y Estados Unidos— el pantalón no se volvió pieza de indumentaria generalizada entre los indígenas masculinos y, mucho menos entre las mujeres indígenas, a quienes no llegaron las ideas emancipadoras de la Independencia, del movimiento feminista o de toda suerte de reformistas sociales que pululaban en Europa y Estados Unidos. Más aún, tengo la impresión de que las mujeres fueron cuidadosamente protegidas de tales innovaciones. El calzón, a partir de 1821, ha de haber adquirido la doble connotación derogatoria de ser una pieza de indumentaria característica de los estamentos superiores del antiguo régimen, y haberse convertido en una pieza de indumentaria mayoritariamente indígena y en vías de una total exclusión entre el resto de la población masculina.

Este proceso se vio acelerado, tal vez desde un principio, por la necesidad de desarrollar un mercado interno de telas manufacturadas. El Lienzo de Huaquechula muestra el uso temprano de telas

⁶⁵ Christine Bard, *Historia política del pantalón*, 2012.



Fig. 4. Calzón y culotte (fuente: Claudio Linati, *Acuarelas y litografías*, 1993, pp. 59-103).

européas entre los indígenas, y seguramente las ordenanzas de 1764 eran expresión de un proceso que se había iniciado anteriormente, y tal vez tuvieran algún propósito económico al hacer que los indígenas consumieran telas producidas en los obrajes para la confección de su indumentaria. De cualquier manera, la oposición calzón/pantalón se agudizó a partir de la Independencia, y se acrecentó aún más a partir de la Revolución y algunas ideas socialistas, como lo ejemplifican el traje unisex maoísta y el uso generalizado del pantalón por las mujeres comunistas de la antigua Unión Soviética; por lo demás, si en Europa y Estados Unidos el pantalón había suplantado al calzón como marcador de clase, y emblema generalizado de ciudadanía y libertad, en México se trató de imponer el uso del pantalón como parte de una ideología, de tal suerte que los gobiernos ilustrados de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX establecieron multas y penas para los indígenas que llegaban a las ciudades vestidos de calzón. Todavía a mediados del siglo pasado un informante de Yecuatla narra que, en años anteriores, cuando él

y otros indígenas bajaban a Misantla eran detenidos a la entrada del pueblo y multados si llevaban ropa indígena. En consecuencia, el calzón y la camisa probablemente constituyan el caso de producción híbrida más peculiar de algunos indígenas actuales.

Sin embargo, las políticas encaminadas a vestir a los indígenas con pantalón, se enfrentaron a las realidades económicas. Una vez consumada la Independencia, la incipiente nación se vio enfrentada a una doble tarea: incrementar la producción industrial y promover una industria textil moderna y competitiva. Los reportes comprendidos en las *Memorias* de los ministros del Interior y del Exterior de 1823 a 1835 muestran una industria prostrada, sin suficiente capital para promover nuevas tecnologías y dificultades para combatir el contrabando de todo tipo de productos, telas entre ellos. El resultado fue el fomento de algunas fábricas textiles que, sin mayor éxito, suplirían a los antiguos obreros en cuanto a la producción de telas, cubriendo medianamente el mercado interno que demandaba hilos. Así pues, hasta finales del siglo XIX la producción de hilos superó con mucho a la de telas, siendo los indígenas mismos los principales consumidores de tal producción, quienes supuestamente utilizaban tales hilos para producir sus antiguos tejidos.

La producción de telas era insuficiente para el mercado, de tal suerte que las exigencias políticas para que los indígenas emplearan pantalón se topaban con una producción insuficiente. Sería hasta finales del siglo XIX, cuando la introducción del ferrocarril en México, debido a la gran demanda de los obreros empleados en esas empresas, motivó el florecimiento de la producción de manta, siendo sus principales consumidores las clases bajas de la población, o sea los obreros y los indígenas.⁶⁶ “En consecuencia, la producción nacional estaba dirigida a la población masculina de clase baja, que era la que compraba manta, y se interesaba menos en el vestido de la mujer [...] También durante el Porfiriato vemos un cambio de la producción de hilos a los tejidos de manta, indicando que la contribución de los artesanos al mercado estaba disminuyendo”.⁶⁷ En ese sentido, el mercado interno de mantas, del cual los principales consumidores eran los indígenas, era suficiente para justificar la existencia de tal producción. Así que las exigencias políticas de que el indígena usara pantalón se topaban con el hecho de que la industria misma promo-

⁶⁶ Dawn Keremitzis, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, 1973, p. 159.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 122-123.

vía el uso del calzón hecho de manta, por ser el mercado más redituable para sus productos.

A partir de entonces, con la diversificación e incremento de la producción textil, se volvió posible que los indígenas abandonaran el calzón y optaran por el pantalón, aunque por alguna razón el Instituto Nacional Indigenista siguió proveyéndolos de manta hasta fechas recientes, y habría que evaluar hasta qué medida esa práctica reforzó el uso del calzón en oposición al uso del pantalón. De cualquier manera, la preocupación por la desnudez indígena tenía como justificación principal que el calzón los cubriera al cumplir con sus obligaciones de asalariados, originalmente en los obrajes, de ahí que esta pieza de indumentaria sea a la vez marcador étnico y ropa de trabajo. Con ambas significaciones denota sumisión, subordinación y empleo asalariado en la agricultura. O sea, una ética del trabajo subordinado y, en última instancia, a la manera de Foucault, el calzón representa un cuerpo sometido y vestido.

La parte superior del cuerpo masculino no se empleó para denotar distinciones étnicas, sobre todo porque el uso de la blusa o camisa era común al pueblo y a la nobleza, de ahí que la camisa no tuviera tal connotación, aunque sí obedeció a las mismas exigencias, sobre todo la imposición o adopción de un modelo exógeno, y cubrir la desnudez de los obreros de los obrajes. El cuerpo, en este sentido, fue construido, entre otras cosas, como un espacio trazable, partible, diseccionable, y con color, dividido por lo menos en una parte superior y una parte inferior; este espacio recibió atención diferencial, ya sea que se tratara de un cuerpo masculino o de un cuerpo femenino.

La indumentaria femenina

Los modelos presentados a las mujeres tuvieron consecuencias diferentes, y en ocasiones adversas. Muchas mujeres indígenas, hasta recientes fechas, a diferencia de los hombres, se preocupaban más por cubrir la parte inferior de su cuerpo que la superior. Se conocen algunos términos de uso antiguo —tales como enredo, lio, refajo, rollo— aplicados a la tela con que las mujeres cubren la parte inferior del cuerpo desde la cintura hacia abajo, en diferentes largos que, en algunas ocasiones llega hasta los pies. La parte superior del cuerpo femenino se cubría o no. Si se cubría, esto se hacía con mayor frecuencia y en diferentes ocasiones empleando el *quechquemitl*, el *huipil*

o ambos, como asegura Ruth Lechuga.⁶⁸ Había también otra pieza de tela, empleada para llevar los niños a la espalda, función que sería adoptada posteriormente y enriquecida con otras más por el proceso ético de transformación del cuerpo de la mujer indígena. A pesar de estas preferencias no parece existir un bando de alguna autoridad que prohibiera a las mujeres andar con el torso desnudo, y es de suponerse que las regulaciones generales acerca de andar desnudas, literalmente sin ropa, se hayan aplicado a ellas tanto como a las no indígenas.

Al iniciarse la Conquista se da un cambio fundamental en la percepción del cuerpo de la mujer, que consistió en erotizar la parte superior del cuerpo, en particular los senos, empleando el ocultamiento de los mismos como un mecanismo de singularizar esta parte del cuerpo como erótica. En consecuencia, el cuerpo femenino se convirtió en dominio de una ética del cuerpo ajena a su propia ética. Empleando los argumentos de la modestia y del pudor se buscó a toda costa cubrir su torso, para lo cual no importó si era con telas nativas o con telas importadas, eso era irrelevante cuando a toda costa había que cubrir, lo que sería desde entonces parte de sus “vergüenzas”, y ya parte de este mecanismo de ocultamiento/develación. Por cierto, Aguirre Beltrán considera que este mecanismo ya se empleaba, al interpretar el uso del maxtlatl entre los hombres prehispánicos. En relación con el uso del maxtlatl asegura que “con ello se pretende atraer la atención sobre las partes vergonzosas; no esconderlas o disimularlas como piensan los moralistas”.⁶⁹ Según él, la función de esta pieza de indumentaria no era la de cubrir, sino de develar. Tal interpretación tal vez se pudiera ampliar al uso del enredo o a cualquier pieza de indumentaria que cubriera la parte inferior del cuerpo femenino. Sea como fuere, a finales del siglo XVIII, según opinión del doctor De Ávila,⁷⁰ blusas y camisas se añadieron al repertorio de indumentaria femenina, junto con los *huipiles* y los *quechquemilt* de uso antiguo. Las indígenas se apropiaron de los patrones de blusas europeas y las embellecieron con su propia iniciativa e imaginación, transportando motivos antiguos a diseños nuevos, o creando nuevos diseños y patrones, y formas novedosas de cubrir,

⁶⁸ Ruth Lechuga, *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*, 1982.

⁶⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Función de la indumentaria en el Viejo Ixhuatlán”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, 1996, p. 430.

⁷⁰ Información personal.

estéticamente, un espacio textil. Con el tiempo aprenderían a coser también a máquina, pero en muchas instancias conservaron no sólo los patrones antiguos, sino grabados en su cuerpo los procedimientos técnicos para producir objetos a la usanza de sus antepasados en contextos nuevos.

Las mujeres relucientemente aceptaron que la parte superior de su cuerpo se viera sometida a ese procedimiento ético. Hasta fechas recientes se veían mujeres con el torso desnudo atendiendo las labores del hogar, lo cual evidencia su sometimiento a dos mundos éticos: el de sus comunidades, donde no había reparo en mostrar el torso desnudo, y el cuidado con que aprendieron a moverse en un mundo hostil, donde la parte superior de su cuerpo, erotizado y sometido a una modestia ajena, se volvió objeto de escrutinio y desaprobación, según se conformaran al mundo que los rodeaba o no.



Fig. 5. La rebeldía del cuerpo, mujer con torso desnudo y enredo (fuente: Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres*, 2012, p. 13).

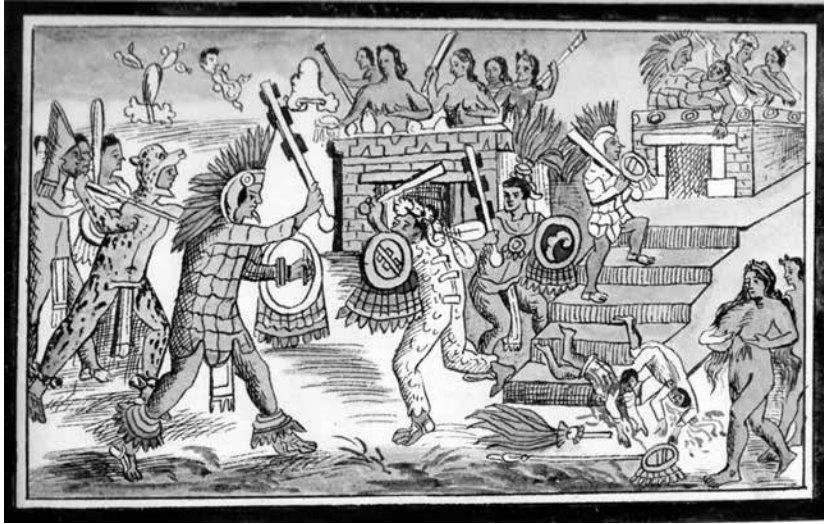


Fig. 6. Presencia de mujeres en la guerra (fuente: Diego Durán, *Los tlacuilos de fray Diego Durán*, 1975, p. 10).

Este doble mundo ético se basa en principios diferentes, que probablemente corresponden, en un caso, a las representaciones prehispánicas de mujeres embarazadas con los pechos al aire, símbolo de fertilidad, denotando una modestia diferente a la impuesta del exterior, cuando los pechos parecen haberse desarrollado como objetos de impulsos sexuales y placer autónomos. En el comentario de Obregón a las miniaturas de Diego Durán narra una batalla entre Tenochtitlán y Tlatelolco en que “asisten a la batalla ‘gran número de mujeres que para entretener a los mexicanos iban desnudas todas en cueros’[...]. Y venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos [...]’ Como gráficamente nos narra Durán”.⁷¹ En esa lámina y narración pueden apreciarse dos percepciones del cuerpo desnudo femenino.

Obviamente las mujeres que acompañaban a los guerreros eran mujeres que amamantaban ¿a los hijos de los guerreros?, y que tal vez fueran sus esposas, de ahí que pudieran tener leche que exprimir,

⁷¹ Fray Diego Durán, *Los tlacuilos de fray Diego Durán* (pról. y textos de Gonzalo Obregón), 1975, p. 10; Salvador Novo, “In Pipiltzintzin (Los niños) o La guerra de las gordas”, en *Yocasta o casi: la guerra de las gordas*, 1985, pp. 107-189.

y es dudoso que su compañía fuera únicamente para entretener a los mexicanos que se encuentran presentes en la batalla. A juzgar por su comentario, Durán da a entender que estas mujeres eran parte del cuerpo de prostitutas que siempre proliferan alrededor de los ejércitos y que los acompañan para brindarles entretenimiento sexual, imágenes ya comunes en contextos de guerra europeos.

Por otro lado, el que estas mujeres aparezcan desnudas, dándose palmadas en las barrigas y exprimiéndose los pechos, también se puede interpretar como resultado de su labor de guerreras al parir y dar a luz, especialmente en un contexto de guerra. Obviamente la lámina muestra la percepción indígena del cuerpo femenino, y la glosa la percepción del monje sobre el mismo objeto. Deja, por otro lado, adivinar que debió de haber provisiones para cuidar de los infantes, todavía como extensiones del cuerpo de sus madres, mientras estas formaban parte de las actividades de guerra. Una reflexión similar ocurre cuando ve uno mujeres acompañando a los conquistadores en el Lienzo de Huaquechula, algunas de las cuales han de haber sido madres cuyos infantes se quedaban al cuidado de otras mujeres.

Es de llamar la atención las consideraciones pías y devotas recogidas por los misioneros en cuanto a la educación de las mujeres indígenas antes de su llegada y después, consideraciones que con toda seguridad se referían a un reducido círculo de mujeres, y metonímicamente aplicadas a todas. Pero en caso de haber existido, se antojan como una selección arbitraria de los elementos constitutivos de la educación femenina en esos tiempos. En la educación de las mujeres era primordial, según cuentan algunos cronistas, saber tejer para atender al marido y sus obligaciones domésticas. Por el otro lado, las listas de tributos presentan grandes cantidades de algodón y mantas tejidas que se entregaban para ser procesadas, obviamente no por esas afortunadas niñas educadas para el hogar, sino por la inmensa mayoría de niñas educadas para producir el tributo femenino, no necesariamente en sus propios hogares, ni necesariamente para sus esposos e hijos.

Además informaciones escasas, pero existentes, indican que las niñas nobles o de las clases superiores, con la fortuna de ser instruidas, también se entrenaban en la administración de las mujeres que trabajaban en la producción femenina del tributo y en el servicio de las casas señoriales, en actividades como ser lavanderas, cocineras y molenderas. En su inmensa mayoría, nobles o no, se entrenaban

de mil maneras en la producción cuidado y preservación de la vida, y salud de los infantes suyos y ajenos.

El proceso artesanal de producción de telas es arduo y laborioso, con algunas actividades realizadas por hombres, y la mayoría por mujeres. El plantío de algodón quizá fuera responsabilidad de algunos hombres cuando se hacía a gran escala, especialmente en plantíos con riego, o de mujeres cuando se obtenía de huertos familiares. A éste le seguía su recolección, que probablemente fuera tarea de hombres y mujeres. El despepitarlo, limpiarlo y varearlo son tareas que es muy probable estuvieran en manos de hombres y mujeres, especialmente si el algodón en greña era parte del tributo en cantidades que excedían la capacidad de la mano de obra doméstica o de las mujeres. En seguida el hilado, urdido, teñido y tejido estaba en manos de mujeres aprendices y expertas, y tal vez de una minoría de hombres.

Obviamente, para producir las cantidades de mantas expuestas en las listas de tributos y con las características exigidas el trabajo doméstico no era suficiente. En esos casos no expuestos en las matrículas de tributos, pero que se infieren de ellas, las mujeres urbanas y rurales tendrían que trabajar en las casas de los señores, donde se concentraba la materia prima, o en talleres domésticos para poder tejer el tercio de telas para ellos y su familia, el tercio para los nobles locales y el tercio para los caciques regionales.

En todos los casos debió de haber mujeres y hombres expertos que sugirieran el tipo de telas a exigir para el tributo, que supervisarán la calidad del producto y organizaran y supervisarán el trabajo, además que colaboraran en la implementación de las represalias y castigos por incumplimiento o fallas en la producción y, con toda certeza, el incremento en la calidad de la producción textil se debió, más bien, a mejoras en la organización, control y eficiencia del trabajo que a iniciativas individuales de las mujeres, ya sea que adornaran sus malacates o no.

Nada de esto era bucólico ni romántico. Si el exceso de trabajo se nota en el trabajo de los hombres, el de las mujeres era igualmente arduo. Esto permitía que los conquistadores, y muchos investigadores modernos, se extasiaran con admiración por la riqueza de los tejidos que usaban los nobles y poderosos, lo que de ninguna manera es indicación de que el común del pueblo exhibiera la misma riqueza en su indumentaria, y ni siquiera la misma indumentaria. Algunas mujeres, especialmente las más dotadas, expertas e ingeniosas en la

producción textil, tal vez tuvieran el reconocimiento social no sólo de su comunidad, sino un prestigio más amplio que tal vez llegara incluso hasta el reconocimiento real. Para la inmensa mayoría, como anotara Brumfield, tejer cantidades excesivas de textiles no tenía ningún valor cultural que las identificara con la producción, ni con los productos.

Con los obrajes y las fábricas textiles el trabajo de la mujer en ese renglón se redujo sustancialmente, pero se incrementó y se diversificó en consecuencia con las nuevas exigencias económicas de su nuevo estatus como mujeres encomendadas, y además se revaloró su cuerpo como objeto de placer, erotizado y sexual, pero con una retórica específica. Edward Said expone cómo la imaginación europea se vio excitada con imágenes de mujeres árabes construidas como símbolos sexuales y devoradoras de hombres.⁷² Las mujeres indígenas de México nunca compitieron en ese sentido con las mujeres del Medio Oriente, ni los hombres indígenas con los atributos masculinos que los viajeros europeos les atribuían a los negros, por un lado inermes como esclavos y, por otro, sexualmente poderosos.⁷³ El proceso ideológico consistió más bien en exponer las virtudes indígenas como naturales, en espera de ser redimidas por la moral cristiana y la cultura europea, exigiéndoles que adoptaran una actitud sumisa y de servicio, incluido el uso literal de su cuerpo, tendencia que tiene vigencia hasta la actualidad.

Así, los enredos, los *huipiles* y los *quechquemitl* a la usanza antigua continuaron en uso, a diferencia de las compulsiones para que los hombres cubrieran su cuerpo con lo que eventualmente llegó a ser el “traje indígena”. Véanse, por ejemplo, los dibujos contemporáneos del primer cuarto del siglo XIX en que se advierte el uso todavía ambiguo de pantalón y calzón, pero el último ya definitivamente distintivo del traje indígena masculino.⁷⁴ De igual manera, en algunos de ellos se ven molenderas todavía con los pechos al aire. El traje femenino, marcador indiscutible de género, también se convir-

⁷² Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, 1991, pp. 177-193.

⁷³ Enrique Hugo García Valencia, “Apéndice I: El libro de dibujos del Capitán G. F. Lyon”, en *El espejismo de la plata: viajeros en México (1822-1829)*, 2010, p. 60; Mark Beaufoy, *Mexican Illustrations founded upon facts...*, 1828.

⁷⁴ Gonzalo Obregón, *El México de Guadalupe Victoria*, 1974; Claudio Linati, *Acuarelas y litografías*, 1993, Sonia Lombardo de Ruiz, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp. Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1820 y 1827*, 2009; George Francis Lyon, *The Sketchbook of Captain G. F. Lyon, R. N., during Eight Months Residence in Mexico*, 1827; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2010.

tió en marcador étnico, por el cual a los calzados se añadieron las “liaditas” y a los sombreroes las “trenzudas”.

Los huaraches o sandalias son la única pieza de indumentaria que, en ocasiones, se puede considerar unisex, lo mismo que la referencia derogatoria a sus pies en expresiones tales como indio “pata rajada”. Extrañamente, los zapatos son un marcador de género peculiar, cuando en las danzas indígenas la maringuilla, un hombre vestido de mujer, lleva zapatos, botines o, más recientemente, tenis, denotando que a pesar de llevar un traje de mujer, su identidad de género, dada por el calzado, es de hombre.

De igual manera, adoptar otras formas de vestir se ha llegado a interpretar como un indicador de cambios en la adscripción étnica de hombres y mujeres, e incluso de pérdida de identidad. En esos casos a los hombres se les llama “de pantalón” y a las mujeres “de vestido”. Este proceso de cambio de indumentaria dista mucho de parecerse al proceso de adopción del pantalón por los hombres en Europa y Estados Unidos, o por su adopción por las mujeres como hacer ver Bard,⁷⁵ y en general de un proceso de ciudadanía.

El cuerpo rebelde

En los sentidos acumulados y perspectivas del cuerpo elaborados por Synnot y Howes falta reflexionar sobre el cuerpo en rebeldía. Bard presenta el pantalón como una dimensión de la rebelión generalizada, que prefiguró la Revolución Francesa y el control y dominio del cuerpo, como una dimensión del individuo moderno argumentado por el feminismo y todo tipo de tendencias reformistas y libertarias de esos tiempos.

Los procesos libertarios de los indígenas, en la actualidad, incluyen tanto la reivindicación de un traje que los distingue, el abandono del mismo, o modificaciones a su indumentaria conforme a patrones cuya lógica aún desconocemos, pero ya no se ajustan a la dicotomía calzón/pantalón, aun cuando conservan la división del cuerpo en una parte superior y otra inferior, ya como parte integral de su visión ética del cuerpo. Esos patrones tampoco se ajustan a una concepción unificada de los indígenas y de lo indígena, distinguible por una forma particular de vestir, sino exhiben más bien el

⁷⁵ Christine Bard, *op. cit.*

uso de la indumentaria como un instrumento más de negociación y, consecuentemente, el control y dominio de los mismos usuarios de tal indumentaria para sus propios fines y propósitos.

Desde una visión posmoderna, a la manera de Gudorf, su propuesta de que no hay fundamento para una ética universal en el mundo feminista, por más que se quiera cimentar en una moral universal, tiene consecuencias universales, en el sentido de que esa premisa exige, consecuentemente, la conclusión de que tampoco existe tal fundamento para la humanidad en general, de la cual las mujeres forman parte, y constituyen por lo menos su mitad estadística. Así como el feminismo surgió con la modernidad y anunció la posmodernidad, cualquier movimiento reivindicatorio en contra de la verdad suprema dada por la Iglesia o el Estado conduce al mismo resultado, la negación de una autoridad suprema, dejando a la razón como árbitro supremo de la conducta humana. A conclusiones similares arribaría Max Gluckman⁷⁶ hace mucho tiempo, con sus investigaciones acerca de los procesos jurídicos entre los barotze de África y en sociedades segmentarias, al preguntarse quién era el sujeto de la ley entre ellos y responder que era el hombre razonable.⁷⁷ Pero la primera amenaza a la hegemonía ética sustentada en las religiones universales, los diversos imperios y, finalmente los estados nacionales, fueron los indígenas mismos, quienes, con su sola presencia, pusieron en crisis las percepciones previas del mundo y sus habitantes, los ordenamientos imperiales y la uniformidad nacional.

Por el otro lado, la posibilidad de una ética comunitaria nos vuelve al argumento de Levinas, en el sentido de que lo que constituye al individuo como ser moral es la exigencia que impone sobre él la presencia del *Otro*. Pero el *Otro*, en reflexiones antropológicas, sobre todo en la tradición del Medio Oriente, es un ente complejo que combina la santidad de la hospitalidad dentro de la seguridad de la casa, con la incertidumbre y desconfianza del mundo exterior, a menudo hostil y amenazador. En estas condiciones el hospedero se constituye en un ser moral con obligaciones y deferencias hacia el visitante. El privilegiar la agresión contra el otro, fundamento de la

⁷⁶ Max Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, 1955; Max Gluckman, "Reasonableness and Responsibility in the Law of Segmentary Societies", en H. y L. Kuper (eds.) *African Law: Adaptation and Development*, 1965.

⁷⁷ Enrique Hugo García Valencia, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de Pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2005.

guerra, la traición y la hipocresía, conduce a la desintegración moral del uno. “El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria”.⁷⁸ Así, pues, no sólo el hombre racional es fundamento de la posibilidad de una ética universal, a partir de la comunidad constituida embrionariamente por la presencia del otro, sino a partir de la constitución moral de los individuos enfrentados con la responsabilidad que les impone el otro, en un medio común y del cual ambos son responsables.

Esté Levinas en lo cierto o no, los indígenas tienen evidencias más que suficientes de la falta de moralidad de la política, y han sufrido en carne propia una guerra continuada de exterminio, dominación y subordinación, que hace evidente la falta de una moralidad política en relación a ellos y en relación a la construcción del indígena como un otro. En un contexto posmoderno de atomización de las verdades últimas y autoridades supremas, los indígenas han logrado conformar un discurso comunitario, cuyo valor se ha impuesto no por la fuerza de la guerra sino por el contenido ético del mismo, lo cual indica, como advierte Gudorf, que existe —o hay al menos la posibilidad de existencia de— una ética comunitaria. El estudio de los fundamentos de esta ética excede los objetivos de este artículo, pero apuntan hacia una ética comunitaria configurada no por una reflexión metafísica, sino por una relación con el otro como existente, asentado en un entorno formado por medios, como lo reconocen Levinas y Gudorf: el medio ambiente y el medio social, aunque las circunstancias del mundo, indígena, de mujeres y de todo el mundo no dan pie a romanticismos y revivalismos salvadores.

En la configuración del indígena moderno, la indumentaria ha jugado un papel fundamental, cuya función parece estarse transformando para convertirse de *habitus* impuesto, dominado por una ética exógena, subordinada a verdades últimas y autoridades supremas y homogeneizantes, a un *habitus* controlado y manipulado por ellos mismos, correspondiente a un *ethos* comunitario, cuyo desarrollo, una vez superados los estragos de la modernidad y posmodernidad, a cuya superación se antoja cada vez más vital su contribución,

⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 1997, p. 47.

tal vez incida en el desarrollo de los fundamentos de una ética universal o una ética diferente.

Bibliografía

- Adorno, Th. W, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2008.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Función de la indumentaria en el Viejo Ixhuatlán", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH-BNA, 1966, pp. 429-435.
- Aguirre Beltrán, Hilda Judith, "El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico indígena tradicional azteca'náhuatl (siglo XVI)", tesis de doctorado, México, FFyL/IIH-UNAM, 2000.
- Amit, Vered y Nigel Rapport, *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, Londres, Pluto Press, 2002.
- Anguiano, Marina, 1987. "Anexo II. División del trabajo en Tlaxcala a mediados del siglo XVI", en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*, México, CIESAS, 1987, pp. 25-48.
- Asselbergs, Florine G.L., "Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala", tesis de doctorado, Leiden, Universidad de Leiden, 2004.
- Bard, Christine, *Historia política del pantalón*, México, Tusquets, 2012.
- Barrañón, Armando, "Lógica y mística en la bula *Sublimis Dei*", en *Razón y Palabra. Primera revista electrónica en América Latina especializada en comunicación*, núm. 34, agosto-septiembre de 2003.
- Bataille, Georges, *Discusión sobre el pecado. Daniélou, Hyppolite, Lossowski, Sartre*, Buenos Aires, Paradiso, 2005.
- Beaufoy, Mark, *Mexican Illustrations founded upon facts; indicative of the present condition of Society, manners, religion and morals, among the Spanish and Native Inhabitants of Mexico with observations upon the Government and Resources of the Republic of Mexico as they appeared during part of the years 1825, 1826 and 1827 interspersed with occasional remarks upon the climate, produce and antiquities of the Country, mode of working the mines, etc.*, Londres, Carpenter and Sons, 1828.
- Brumfield, Elizabeth M., "The Place of Evidence in Archaeological Argument", en *American Antiquity*, vol. 61, 1996, pp. 453-462.
- Bustamante, Jesús, "El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado", en *De la barbarie al orgullo nacional*.

- Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, 2009, pp. 19-73.
- Carrillo y Gariel, Abelardo, *El traje en la Nueva España*, México, INAH, 1959.
- Cohen, Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge, 1985.
- De la Calle Illera, Chita, "Función de la indumentaria prehispánica en el centro y sur de México", tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1949.
- Derridá, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, Londres, Routledge, 1994.
- Durán, fray Diego, *Los tlacuilos de fray Diego Durán* (pról. y textos de Gonzalo Obregón), México, Cuauhtémoc, 1975.
- García, Tarsicio, *Memorias de los ministros del Interior y del Exterior. La Primera República Federal 1823-1835*, México, Secretaría de Gobernación, 1987.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, INAH, 2005.
- _____, "Apéndice I: El libro de dibujos del Capitán G. F. Lyon", en *El espejismo de la plata: viajeros en México (1822-1829)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2010, pp. 216-226.
- Gluckman, Max, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1955.
- _____, "Reasonableness and Responsibility in the Law of Segmentary Societies", en H. y L. Kuper (eds.), *African Law: Adaptation and Development*, Los Angeles, African Studies Center-University of California, 1965.
- Gudorf, Christine E., "Feminism and Postmodernism in Susan Frank Parsons", en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 32, núm. 3, invierno, 2004, pp. 519-543.
- Heinich, Nathalie, "Art contemporain et fabrication de l'inauthentique", en *Terrain*, núm. 33, 1999, pp. 5-16.
- Johnson, Nicholas, "Lienzos Made from Cloth Originally Woven for Other Uses", en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, INAH (Científica), 2000, pp. 575-594.
- Keremitzis, Dawn, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, México, SEP (Setentas), 1973.
- Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, 2000, pp. 11-40.

- Lechuga, Ruth, *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*, México, Panorama, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Linati, Claudio, *Acuarelas y litografías* (pról. de José N. Iturriaga de la Fuente), México, Sanborns/Inversora Bursátil, 1993.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp. Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1820 y 1827*, México, INAH-Conaculta, 2009.
- Lyon, George Francis, *The Sketchbook of Captain G. F. Lyon, R. N., during Eight Months Residence in Mexico*, Londres, J. Dickinson, 1827.
- Mason, Peter, "Seduction from Afar. Europe's Inner Indians", en *Anthropos*, núm. 82, 1987, pp. 581-601.
- Mohar, Luz María, "Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XL, 1994, pp. 71-109.
- Noriega Hernández, Joana Cecilia, "El baño temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad", tesis de licenciatura, UAM-I, 2004.
- Novo, Salvador, "In Pipiltzintzin (Los niños) o La guerra de las gordas", en *Yocasta o casi: la guerra de las gordas*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1985, pp. 107-189.
- Nunn, Heather, "There's No Such Thing As (The Big) Society", en *Either/And*, septiembre de 2011, en línea [<http://eitherand.org/protest-politics-community/theres-no-such-thing-big-society>].
- Obregón, Gonzalo, *El México de Guadalupe Victoria*, México, Cartón y Papel Mexicano, S.A./Cuauhtémoc, 1974.
- Pinto, Louis, *La religión intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, París, Presses Universitaires de France, 2010.
- Rodríguez Shadow, María de Jesús, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Rodríguez Vallejo, José, *Ixcatl: el algodón mexicano*, México, FCE, 1976.
- Roitman Rosenmann, Marcos, "Europa: las huelgas de la dignidad", en *La Jornada*, 15 de noviembre de 2012, p. 24.
- Romero Frizzi, Ma. de los Ángeles, *Lecturas históricas de Oaxaca*, México, INAH, 1986.
- Rutsch, Mechthild, *Motivos románticos en la antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, México, INAH (Serie Antropología Social), 1996.
- Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, Penguin, 1991.
- Sánchez Flores, Rosalba, "El simbolismo de la indumentaria mixteca. Análisis iconográfico de los atavíos de 8 Venado 'Garra de Jaguar'", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH-INAH, 2005.

- Shelton, Anthony Alan, "Cabinets of Transgression: Renaissance Collections and the Incorporation of the New World", en *The Cultures of Collecting*, Londres, Reaktion Books, 1994, pp. 177-203.
- Stark, Barbara, Lynette Heller y Michael A. Ohnersorgen, "People with Cloth: Mesoamerican Economic Change from the Perspective of Cotton in South Central Veracruz", en *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 1, 1998, pp. 7-36.
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres*, México, FCE, 2012.
- Synnott, Anthony y David Howes, "From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body", en *Anthropos*, núm. 87, 1992, pp. 147-166.
- The Leveson Inquiry, página electrónica oficial del Informe Leveson [<http://www.levesoninquiry.org.uk>].
- Toby Evans, Susan, "Sexual Politics in the Aztec Palace: Public, Private and Profane", en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 33, primavera, 1988, pp. 166-183.
- Universidad Francisco Marroquín/Banco G & T Continental, *El Lienzo de la Conquista. Quauhquechollan A chronicle of Conquest*, Guatemala, Universidad Francisco Marroquín/Banco G & T Continental, 2007.
- Valle, Perla P., *Memorial de los indios de Tepetlaóztoc o Códice Kingsborough*, México, INAH, 1993.

