

VISUALIZANDO DIFERENCIAS: LA RETÓRICA DE LA INDUMENTARIA EN LA AMÉRICA COLONIAL ESPAÑOLA

Traducción de Lic. Grace Morrow y Lic. Dafne Roussos

El indumento ha jugado un rol fundamental en la construcción de la identidad en distintos grupos étnicos y raciales. La ornamentación del cuerpo, los accesorios, joyas, vestidos y tipos de tejidos han sido utilizados por grupos sociales para distinguirse y expresar visualmente su identidad. La indumentaria ha constituido también una herramienta retórica para establecer relaciones de poder, categorizaciones sociales y grados de civilización entre diversas sociedades. Como Pierre Bourdieu (1984:7) sugiere, los sistemas de dominación pueden encontrar formas de expresión en las preferencias de cierto tipo de vestido para conformar "una función social de legitimación de las diferencias". En el caso de la América colonial española, la ausencia o falta de vestido funcionaba como un factor determinante para calificar y categorizar a otros. Las diferencias eran construidas visual y discursivamente a través de la retórica de la indumentaria.

Este capítulo examina la importancia de la indumentaria como marcador social y como estrategia retórica en el proceso de construcción de la identidad en la América colonial española. Para comenzar, discuto el rol que la carencia de indumentaria jugó en la conquista y colonización como así también su importancia en algunas sociedades amerindias previas a la llegada de los españoles al llamado Nuevo Mundo. Teniendo en cuenta a autores europeos como Fray Ramón Pané, Cristóbal Colón, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Bernal Días del Castillo y Pedro Cieza de León como así también a autores mestizos e indígenas como Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso, sostengo la importancia del vestido como signo de superioridad cultural, racial y ética. En segundo lugar, el capítulo está dedicado al rol que la indumentaria jugó como herramienta simbólica de reconocimiento como lo hemos visto tanto en textos literarios como legales en las postrimerías del periodo colonial. Examinó observaciones de autoridades coloniales y de escritores del siglo XVIII que responden a la cuestión de la importancia otorgada a la indumentaria en la categorización de los ciudadanos coloniales. En este contexto, la indumentaria funcionó como una "práctica cultural estratégica" (Pratt 1992: 167), con el objetivo de expresar superioridad y distinción. Como signo de reconocimiento visual, el indumento era manipulado por grupos subalternos para desafiar las categorizaciones sociales impuestas por los españoles para limitar los movimientos sociales. Este capítulo comprende que en el siglo dieciocho la indumentaria era considerada un signo de transgresión cultural y factor de desestabilización del orden social colonial debido a su dinámica naturaleza de apropiación.

Carencia de vestido y la diferenciación del "otro" en tempranos textos coloniales

Walter Mignolo observa que la ausencia de escritos junto a la ausencia de vestido y la carnavalización constituye tres elementos cruciales usados frecuentemente en la construcción de imágenes de Amerindia.

"No tener aun o tenerlo en exceso fueron dos movimientos cognitivos utilizados por los europeos en la construcción de su propia identidad mientras construían al mismo tiempo la imagen del otro." (Mignolo 1992: 312).

Tanto en textos escritos como visuales usualmente contrasta la desnudez de los indígenas con la presencia del vestido en los europeos, para enfatizar la superioridad de este último sobre el

primero. Encontramos esto también en la representación de los esclavos africanos en América, como lo revelan tempranos grabados (fig.1) Cuerpos desnudos simbolizaban en el discurso colonial ausencia de civilización e inferioridad social.

Cristóbal Colón da cuenta en sus primeros escritos que la ausencia de indumentaria operaba como un recordatorio visual de la disposición de los nativos a ser dominados y civilizados. En su "Carta a Santangel" (1493/1978:6) comenta,

Los habitantes de ambos sexos de esta isla, y de todas las otras que he visto o de las que he recibido información, andan siempre desnudos, con la excepción de algunas mujeres quienes usan una hoja, o un pequeña rama o un delantal de algodón que preparan para ese fin. Ninguno de ellos posee hierros, como tampoco armas, siendo incompetentes para usarlas, ni deformidad del cuerpo (pues son bien formados) pero son tímidos y llenos de miedos.

La identidad de los nativos fue articulada en términos de ausencia de indumentaria y de armas que los hace inferiores pero no peligrosos. Para los europeos, la desnudez moral y física justificaba su presencia en tierras extranjeras como civilizados hombres vestidos. Ellos vestirían a los amerindios de manera literal y figurativa, cubriendo sus cuerpos y almas de tejidos, religión y razón. Desde el mismo encuentro, la indumentaria debió ser entendida como un signo de diferencia y símbolo de poder. Incluso los nativos, según Colón, fueron conscientes de este hecho:



Fig.1- Los esclavos negros trabajan las minas en la isla de La Española. Benzoni Girolamo.

(Los indios) tienen la firme convicción que toda la fuerza y el poder, y en efecto todas las cosas buenas están en el cielo, y que yo descendo de allí con estos barcos y marineros, y bajo esta impresión fui recibido una vez que hicieron a un lado sus temores...y esos hombres que cruzaron a otras islas describen con admiración todo lo que observan; pero ellos nunca vieron gente vestida, ni ningún barco como los nuestros. (Colón 1978: 8-9)

Este hecho fue confirmado por Fray Ramón Pané en su obra *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (c.1498) cuando escribe que el cacique principal de La Española había predicho la dominación de los nativos por extranjeros totalmente vestidos:

"Y ellos dicen que este cacique afirmo que había hablado con Yucahuguama quien le había dicho que los que quedaran vivos después de su muerte, disfrutarían su dominio por un breve espacio de tiempo porque hombres vestidos vendrían a su tierra, los invadirían y matarían y que morirían de hambre." (Pané 1498/1999:31).

Tempranas crónicas del encuentro mostraron como la desnudez se transformo en una inmediata herramienta para articular diferencias.

Tanto nativos como españoles reconocieron qué los separaba visualmente: la ausencia o presencia de indumento. Tempranas ilustraciones de aquel encuentro publicadas entre los siglos dieciséis y diecisiete reiteraban muy claramente ese factor. Para los europeos, esta ausencia se transformó en un parámetro que justificó el poder para cambiar al otro.

La desnudez como tropo de barbarismo sufrió un cambio en 1542 cuando Alvar Núñez Cabeza de Vaca en su libro *Naufragios* presento a los españoles en un estado de desnudez. De todas formas, lo que él consideró que formaba parte de la naturaleza de los grupos indígenas: "Toda la gente de esta isla deambula desnuda" (Núñez Cabeza de Vaca 1542/1999:117), fue un resultado accidental para los españoles a raíz de un naufragio: "y desde que estábamos desnudos y el frio era intenso... Aquellos de nosotros que logramos escapar estábamos desnudos como el día en que nacimos y habíamos perdido todo lo que traíamos con nosotros"(Núñez Cabeza de Vaca 1542/1999:97, 99).

El clima extremo parecía no afectar la naturaleza rustica de los nativos pero si tuvo traumáticas consecuencias para los hombres civilizados y vestidos cuya desnudez no era lo habitual. Subyace compasión en las escenas que relata Alvar Núñez donde enfatiza el dolor y sufrimiento de aquellos cuerpos vulnerables, que era visible incluso para los indígenas: "Y con mucha pena y dolor sentían al vernos en tal estado, que comenzaron a sollozar y tan sinceramente, que podían ser oídos a gran distancia." (Núñez Cabeza de Vaca 1542/1999: 101)

Los españoles, que ignoraban la desastrosa expedición de Alvar Núñez, no fueron capaces de reconocer a sus civilizados compatriotas, "... experimentaron un gran shock al verme vestido tan extrañamente...Quedaron mirándome por un momento, tan incrédulos que ninguno me habló ni atinó a preguntarme nada". (Núñez Cabeza de Vaca 1542/1999: 245). La asumida internalización occidental que "el desnudo es símbolo de barbarismo" se convirtió en este pasaje en un signo de identificación erróneo. En ese instante, Cabeza de Vaca se había convertido en el "Otro". La indumentaria como signo de civilización perdería su sentido a los ojos de los Amerindios que asociaban a los totalmente vestidos españoles con actos bárbaros de violencia. Al respecto Núñez Cabeza de Vaca comenta,

"...decir que los cristianos mentían porque nosotros veníamos del naciente y ellos de donde el sol se pone; y que nosotros curábamos al enfermo, y ellos mataban aquellos que estaban sanos; y que nosotros llegamos desnudos y descalzos, y ellos andaban vestidos y cabalgaban y portaban lanzas." (Núñez Cabeza de Vaca 1542/1999: 249,251 (énfasis de la autora)

Los párrafos precedentes muestran la ambivalencia y la naturaleza dinámica de la ideología del vestir y la desnudez. Como otros instrumentos de conocimiento, ellos dependen del contexto cultural en que fueron manipulados. En el caso de Cabeza de Vaca, ambos "desconocimientos" funcionaron discursivamente como mecanismos para enfatizar su sufrimiento, y excepcionales habilidades para sobrevivir, y su ausencia de conducta incivilizada. La desnudez hizo a los europeos muy superiores mientras fijando a los nativos en un inamovible estado de primitivismo.

Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568) analiza un pasaje similar al descrito por Núñez Cabeza de Vaca. Bernal narra la historia de dos españoles, Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, quienes fueron capturados por tribus indígenas y convertidos en esclavos. Cuando fueron encontrados nuevamente por los españoles, sus transformaciones físicas eran llamativas debido a las alteraciones en sus apariencias. Guerrero era tan consciente de su transformación que, cuando Hernán Cortés ofreció rescatarlo, le dijo a su recientemente liberado compañero Aguilar, "Ve, y que Dios esté contigo, *pero yo tengo mi rostro tatuado y mis orejas perforadas, ¿qué dirán los españoles si me vieran en esta condición?*" (Díaz del Castillo 1568/1969:43, énfasis de la autora). El temor a ser rechazado por sus compatriotas forzó a Guerrero a tomar la decisión de quedarse con su esposa india. Guerrero era muy consciente en cómo la apariencia física podría ocasionar rechazo. "Ser" y "Parecer", como nos recuerda Homi Bhabha (1994:76), devinieron elementos cruciales en el discurso colonial en el proceso de subjetivización de los otros.

Aguilar, amigo de Guerrero, por el contrario, decidió retornar con los españoles. En ese primer encuentro Aguilar percibió cómo la apariencia física estaba arraigada en la mentalidad de los españoles para percibir al Otro. Cuando lo vieron no pudieron reconocer a Aguilar como uno de los suyos "porque Aguilar era nada más que otro indio". Fue finalmente reconocido cuando pronunció las siguientes palabras: "Dios, Santa María y Sevilla" (Díaz del Castillo 1568/1969: 69). Después del reconocimiento cultural la indumentaria funcionó como una herramienta material para reinscribir a su propio "Otro" a su anterior estado de civilización: "Cortés inmediatamente ordenó que le fuera dada una camisa, un jubón, pantalón y una capa y sandalias, ya que el no vestía prenda alguna, y le pregunto sobre su persona, su nombre y cuando vino a esta tierra" (Díaz del Castillo 1568/1969:45 itálicas de la autora). La indumentaria como herramienta de reincorporación era crucial en el ordenamiento y conocimiento visual en el civilizado mundo europeo.

La visualización de la desnudez y del vestido como marcadores de civilización también es vista en el trabajo del escritor mestizo Inca Garcilaso de la Vega, (*Comentarios reales* (1609). En el Capítulo VIII, Libro I, introduce el episodio de Pedro el Serrano, un naufrago español que terminó en una isla desierta y soportó muchas adversidades. Vega menciona que después de dos meses Serrano "se vio a sí mismo desnudo como nació, pues debido a la cantidad de lluvia, calor y humedad de la región sus pocas ropas quedaron arruinadas. El sol y la ausencia de vestido y de sombra lo cansaban. Su transformación física como resultado de la inclemencia climática lo hicieron lucir como un jabalí salvaje, su piel toda cubierta por pelo. Tres años después, otro español llegó a la isla y encontró a Pedro Serrano. Una falta de reconocimiento mutua los impactó: "Cuando se vieron fue difícil determinar quien estaba en mayor shock". Serrano creyó que el otro hombre era el diablo vestido como un hombre, quien venía a tentarlo. El visitante entendió que Serrano era el mismo diablo" Ambos comenzaron huyendo y en ese proceso Serrano gritó: "Jesús, Jesús, protégeme, ¡Oh Señor, del demonio!" (Vega 1609/1984: 19-20). El otro hombre, finalmente, reconoció a Serrano como un cristiano y lo convenció de que él también lo era. Este pasaje demuestra cómo la desnudez y también el indumento pueden llegar a ser herramientas que conduzcan a errores al categorizar a los otros. La apariencia llevaba en sí misma decepción puesto que la indumentaria y la desnudez funcionaban como artefactos ambiguos para juzgar diferencias.

La desnudez, como herramienta manipulativa de diferenciación, resultó evidente cuando Serrano retornó a Europa. Él decidió viajar de España a Alemania en el mismo estado en que se encontraba en la isla, casi desnudo. Vio la oportunidad de sacar un beneficio económico: "para que esto sea prueba de su naufragio" y "para ganar mucho dinero" (Vega 1984:20). La ausencia de indumento

era visto como una oportunidad de hacer dinero y no, necesariamente, como un aspecto negativo de diferenciación. Aunque la carencia de vestido era aún considerada anormal, cuando era visto en un cuerpo europeo se transformaba en símbolo de admiración y superioridad. Incluso su majestad real impresionado y convencido: "y su Majestad Real habiéndolo visto y oído (a Pedro Serrano) le concedió cuatro mil pesos de recompensa" (Vega 1609/1984: 20). A través de la ausencia de vestido Serrano fue capaz de demostrar su habilidad física para sobrevivir en un ambiente hostil, un episodio que lo habilitó para ganar respeto de sus "civilizados" pares.

Algunos autores europeos parecen ignorar cuán importante era la indumentaria en las sociedades nativas con las que se encontraron. Para algunas sociedades indígenas de Perú y México, el indumento era considerado también un signo de distinción. En algunas sociedades nativas la indumentaria era usada como un importante complemento de prácticas culturales como en las celebraciones. Pedro Cieza de León en *La crónica del Perú* (1540-50) recuerda una celebración andina

“... (los indios) fueron a la plaza donde, en diferentes áreas, mantas similares a tapices habían sido colocadas sobre el suelo para que se sentaran los *caciques* y otras personas de alto rango y autoridad. Estos hombres estaban muy bien adornados y vestidos con sus mejores atuendos.” (Cieza de León 1540-50/2000: 375).

Para la nobleza indígena el indumento servía como herramienta para manifestar visualmente afiliación y status social. Cieza estaba impresionado cuando comentó las lujosas prendas usadas por los gobernantes incaicos:

“La indumentaria de estos Incas consistían de cortas camisas con mangas anchas, extremadamente adornadas con bordados brillantes realizados en oro, mientras otras (camisas) tenían esmeraldas y piedras preciosas. Para realizar estas prendas (los indios) tenían y aun poseen perfectos colores como carmesí, azul, amarillo, negro y otros, que eran realmente superiores a los de España.” (Cieza de León 1540-50/2000: 370).

Garcilaso de la Vega dedicó pasajes para enfatizar la importancia de la vestimenta en las sociedades andinas. La indumentaria, según él, era el segundo impuesto más importante que los subalternos debían pagarle al Inca: "Además del primer tributo que consistía en sembrar y cultivar las tierras del Sol como también las del Inca, los indios ofrecían otro tributo, que era proveer de vestimenta, zapatos y armas para el ejército y la gente necesitada" (Vega 1609/1984: 176). Cómo estaban confeccionadas, qué tipo de tejidos eran usados para determinados status sociales y quiénes eran elegidos para realizarlos, ofrecía evidencia que para la sociedad incaica la indumentaria representaba un símbolo de distinción y clase social.

El escritor amerindio Felipe Guamán Poma de Ayala en *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1615) expresa en detalle como el linaje de los gobernantes incas se expresaba en su atuendo. Describe tipos de adornos, armas, tejidos, colores y accesorios que los Incas elegían para marcar sus linajes. Las imágenes que incluye en sus crónicas remarcan la importancia de la indumentaria como signo de distinción. Las ilustraciones muestran con claridad las diferencias entre el segundo y cuarto gobernante Inca a partir de la forma de vestir el manto, el tipo de escudo o *rodela* y el estilo de la camisa o *camiseta*. Los colores utilizados también marcaban sus diferencias. El segundo Inca Sinche Roca "vestía un *llauto* (vestido) decorado con plumas como un parasol, y su camisa era rosa" (Guamán Poma de Ayala 1615/1993: 71), mientras el cuarto Inca tenía "su escudo y el casco (uma chuco) eran azul oscuro (yanas pacra). Su manto era rojo y su camisa azul en la parte superior y decorada con tres hileras de adornos (tocapo) en el centro, y la ornamentación (caxane) de la zona inferior era blanca y verde" (Guamán Poma de Ayala 1615/1993: 79). Como refiere

Guamán Poma de Ayala, los Incas tenían su sofisticado sistema de clasificación social basado en su estilo de atuendos. En su sociedad la indumentaria era recordatorio visual de poder y civilización.

Vega también dejó en claro que, incluso dentro de la sociedad Inca, la ausencia de vestido era interpretada como signo de barbarismo. Refiriéndose a la sociedad pre-incaica explica: "Los indios de esa temprana época vestían como animales, porque las únicas prendas que poseían eran dadas por la naturaleza: sus propia piel." (Vega 1609/1984: 26). Vega reitera que en aquel periodo barbárico "los indios eran incivilizados pues no querían vestirse" (Vega 1609/1984: 26). Él observa la ausencia de indumentaria como una de las características de la etapa barbárica en oposición a la civilizada y vestida cultura incaica. Para las sociedades europeas y las amerindias avanzadas, la indumentaria no sólo era marcador social sino también una herramienta para medir el grado de civilización.

Las sociedades andinas no fueron las únicas para quienes la indumentaria jugaba un papel importante para establecer distinción. Patricia Anawalt nos recuerda que en la sociedad azteca, la nobleza indígena asignaba que clase de indumento le correspondía a cada grupo social de acuerdo con su status. (Anawalt 1981: 27). Tejidos como el algodón eran asignados sólo a la clase noble mientras que los confeccionados con maguey o yuca eran para las clases subalternas. La nobleza azteca controlaba estrictamente lo que cada individuo debía vestir incluso el color, accesorios y número de plumas. Al respecto, Hernán Cortés recuerda en su "Segunda Carta de Relación" (1520): "Asimismo Mutezuma me dio varias prendas que le pertenecían, considerando que estaban tejidas en algodón sin mezcla de seda, creo que no podrían ser comparadas con ninguna otra" (Cortés 1520/1962: 85). Él también notó que la presencia de ciertas prendas marcaba la diferencia entre Montezuma y otros. En su famoso encuentro con el gobernador azteca, Cortés comentó sobre la apariencia de Montezuma y sus pares: "Los tres estaban vestidos de forma similar salvo Mutezuma quien llevaba calzado cuando los otros estaban descalzos (Cortés 1520/1962: 69). Nuevamente, la ausencia o presencia de ciertos indumentos servía como signo de distinción para ambas sociedades. Bernal Díaz del Castillo lo reconoció cuando comentó más detalladamente sobre la apariencia de Montezuma: "El gran Montezuma estaba ricamente ataviado de acuerdo con la usanza, y calzaba sandalias cuyas suelas estaban hechas de oro y la parte superior adornada con piedras preciosas" (Díaz del Castillo 1568/1969: 193). Ambos autores parecen haber evaluado a Montezuma de acuerdo con lo que vestía el jefe azteca. Es reconocido como "diferente" por los españoles únicamente porque poseía prendas más valiosas.

Los testimonios de los autores tratados ilustran la importancia de la indumentaria como un elemento simbólico visual que denota distinción y connota civilización. La ausencia de indumento estaba asociada al barbarismo y servía como un dispositivo retórico para justificar poder sobre otros. El vestido y la desnudez como signos de diferencia constituían una estrategia discursiva ejemplificadora para juzgar, visualmente, a otros e imponer identidades que respondieran a específicas agendas políticas.

De todas maneras, ¿qué fue lo sucedido en el siglo dieciocho cuando la ausencia de vestidos no parecía ser un tema? ¿Qué rol jugaba la retórica de la indumentaria en el proceso de construcción de identidad? ¿Qué rol jugaba la raza, género y clase social en la interpretación de los hábitos en el vestir? En la segunda parte de este capítulo desearía examinar las implicancias culturales en la adaptación y transformación de la indumentaria como marcador social. También discutiré cómo los hábitos en el vestir de los grupos marginados de la sociedad se volvieron prácticas desestabilizadoras que desdibujaban las clasificaciones sociales impuestas por el orden colonial.

La cultura de los excesos: la apropiación simbólica de la indumentaria

En América colonial española el siglo XVIII fue un periodo de profundas transformaciones que afectaron a todos los sectores de la sociedad. El mestizaje había producido una sociedad multirracial que estaba bajo constante supervisión de las autoridades coloniales. Los grupos raciales estaban categorizados no solo por su color sino por sus hábitos de vestido, de peinado, comportamiento social, prácticas culturales y alimentarias. La movilidad social siempre había sido una preocupación para un sistema obsesionado con las jerarquías sociales. En un momento en el que el color se había convertido en un equívoco y engañoso signo de diferenciación, las autoridades coloniales luchaban para establecer legalmente prácticas transparentes de diferenciación.

Los hábitos de vestido jugaron un rol vital en el deseo de todos los sectores de la sociedad de distinguirse de los otros. La indumentaria no sólo fue usada por la aristocracia española y criolla para establecer visualmente su poder y distinción sobre todo el resto sino también fue usado por las clases bajas de la sociedad para ganar acceso social a sitios donde lo tenían prohibido. Esta práctica era muy común en muchos centros urbanos del virreinato como México y Lima.

John Descola (1968: 127) observa que durante el siglo XVIII, la gente era juzgada y valorada por lo lujoso de sus ropas. La indumentaria en el periodo tardo colonial constituía un símbolo de status social que se usó como un determinante visual para establecer quién era quien en la sociedad. El valor de lo que una mujer contribuía con su dote también estaba determinado por la calidad de las telas, vestidos y joyas que le pertenecían. Estos ítems eran vistos por sus maridos como inversiones a futuro. La calidad de las telas, su procedencia y sus colores, eran determinantes para conocer cuánto dinero tenía esa mujer y a qué clase social pertenecía. Pero la indumentaria, como sugiere Daniel Roche (1994: 186) no era solamente “la forma de mostrar el rango social y adquirir prestigio” sino también “un elemento esencial de las representaciones y realidades de un sistema”.

Las leyes suntuarias de la corona son el ejemplo perfecto de la importancia que los hábitos de vestido tenían en la vida cotidiana de la gente en la colonia. Los decretos reales pretendían establecer legalmente divisiones raciales y sociales controlando el uso de determinadas prendas de indumentaria sobre sus dominios. La Real Pragmática puesta en acto en 1716, claramente, establece qué clases de telas deben usar las clases inferiores como los mestizos, mulatos, negros y otras castas. Individuos como

herrereros, teñidores, trabajadores de esparto, aquellos que trabajan en el negocio de las especias, y otras personas que tenían trabajos aun peores, o no tenían habilidades laborales, granjeros y jornaleros no tenían permitido usar seda. Tenían permitido usar prendas de lana, lino o algodón. (Konetze 1962: 130)

Los ítems visuales de la indumentaria indicaron el status social del individuo en la colonia. “Mirar” como una forma de “interpretar”. (Mirzoeff, 1999: 13) se va a convertir en intrínsecamente relacionado con el acto de clasificar y contener al otro.

Otros decretos reales tendían a limitar la transformación racial que se estaba llevando a cabo en el periodo tardo colonial. En 1725 el Virrey del Perú impuso un decreto real que pretendía controlar “los indignantes excesos en los ropajes llevados por los negros, mulatos, indios y mestizos de ambos sexos” (Konetzke 1962: 187). Controlando el tipo de ropaje que las clases más bajas pueden usar hace visualmente evidente la distinción social y racial necesarias para una sociedad profundamente jerarquizada.

El control de los hábitos era importante porque, para las autoridades coloniales de ese momento, el color no era un factor claro de distinción. Por ejemplo, cuando la piel de la mujer mestiza se veía más clara o del mismo tono que la mujer española, más dificultades para que las autoridades nieguen el acceso a las mujeres (y hombres), socialmente marginados, a sitios reservados para blancos. Si uno observa la descripciones de una mujer española y de una mestiza (ambos en la figura 2) es difícil distinguirla racialmente y ambas están descritas con el mismo color de piel. Lo que, finalmente, distingue a ambas es el atuendo, la joyería y el peinado que llevan. La riqueza de la mujer española se ve en las lujosas telas que usa, el detalle de sus puntillas, y la presencia de la joyería y los muchos accesorios de su cabello. Si dos mujeres de distinto grupo racial y el mismo tono de piel usaran la misma indumentaria en el mundo colonial americano hubiera sido imposible distinguirlas para las autoridades por su apariencia visual. Más allá de eso la mulata o la mestiza podrían haber gozado entonces de derechos sólo reservados al dominio de las blancas y eso habría sido una amenaza al orden colonial.

El lazarillo de los ciegos caminantes (1775-1776) nos ofrece una interesante anécdota que ilustra cuán persuasiva era la asociación entre la indumentaria y status social en la mentalidad de algunos sectores de la sociedad. En el capítulo 4 que el autor, que viajó de Buenos Aires a Lima, comenta el buen gusto de las mujeres de Córdoba en lo concerniente al vestir. Enfatiza que, para estas mujeres, el vestir era un importante aspecto en sus vidas. Como ejemplo pone a una mulata quien, a pesar de las frecuentes advertencias de una mujer criolla en la ciudad, insistió en exhibirse “muy embellecida”. (Carrió de la Vandra: 1980: 130). Se le dijo muchas veces que se vistiera según su calidad o estatus social y racial. Un día, una de las cordobesas le pidió que pasara por su casa. Una vez dentro de la casa y en presencia de otras mujeres criollas, la cordobesa dio la siguiente orden a sus sirvientas: “que desvistan a la mulata, la azoten y quemem sus lujosas prendas frente a sus ojos y la visten con ropaje acordes con su status de nacimiento”. (1980:113 énfasis de la autora).

La mujer mulata fue, violentamente, despojada de sus ropas y castigada físicamente como un recordatorio de su status social. Es en estos casos que se evidencia cuán amenazador era el uso de indumentaria en la época colonial, especialmente cuando inhabilitaba a una mujer de las clases inferiores a verse como sus superiores de la casta más alta. Para restaurar el status social “correcto” la cordobesa hizo que la mulata usara ropas que fueran consideradas adecuadas para su raza. En este pasaje la raza se convierte en un inestable instrumento de categorización y un signo de temor. Las categorías raciales terminaban constantemente amenazadas por la manipulación de aquellos que debían usarlas. La raza era el “principio organizador” y una forma de “interpretar el mundo” (Winant 1994: 2), fue desafiada por la manipulación de aquellos para quienes las categorías raciales de exclusión habían sido creadas. La mujer mulata entendió el significado simbólico de la indumentaria como un signo de distinción y, a pesar de que la transgresión fue finalmente suprimida por las cordobesas, esto no cambia el hecho de que las categorías raciales representaban construcciones maleables que eran usualmente respetadas. Las autoridades coloniales estaban muy al tanto cuando pusieron en acción las leyes que controlaban los hábitos del vestir:



Fig.2- Izquierda: Mujer española con manto. Derecha: mestiza. Ambas imágenes pertenecen a Baltazar Martínez de Compañón según está publicado en *Trujillo del Perú (1779-1789)* Copyright Patrimonio Nacional.

Y porque la observación de aquello que incluimos en esta *Pragmática* lleva al buen gobierno de nuestros reinos, un gobierno que podría verse perturbado por la multiplicidad de jurisdicciones, con castigos implementados no sólo por la justicia ordinaria solamente, por eso garantizamos (a la Justicia Ordinaria) solamente con la exclusiva jurisdicción para intervenir en aquellos casos que ameriten castigo y que ejecuten las penas establecidas. Las penas contra los transgresores deben ser ejecutadas inevitablemente. (Konetzke, 1962:133)

La indumentaria no sólo era un parámetro esencial para caracterizar una raza sino que también tenía un rol crucial en los discursos que intentaban el control de la movilidad femenina en el espacio público. La crítica de las autoridades masculinas sobre el exceso de consumo femenino de prendas lujosas de indumentaria se vinculaba con la excesiva visibilidad de las mujeres en los espacios públicos. Esta crítica no sólo era evidente en la literatura sino también en la legislación colonial. El decreto de 1716 “Contra el abuso de trages y gastos superfluos” ofrece una evidencia sólida de la ansiedad que tenía la autoridad con respecto al control sobre la mujer, sobre su propio cuerpo cuando decidía qué usar y cuánto gastar en ello. El problema para las autoridades reside también en el exceso de exposición pública de accesorios lujosos y de los materiales de los vestidos, especialmente, cuando hacen con telas que no fueron compradas en España y sus dominios. Refiriéndose a la gente que iba y participaba de las comedias del Virreinato de Nueva España la Corona establecía,

...y sólo vestidos negros y de seda coloreada sin encajes ni tramas decoradas van a ser permitidos, y sólo si vienen de las fábricas de nuestros reinos, sus dominios y provincias amigas, y vamos a dar como fecha límite la celebración de Corpus Christi... para llevar el tipo de vestido que llevan hasta este momento, según las regulaciones presentes, que son claras e inviolables y que deben ser ejecutadas antes de Corpus Christie. (Konetzke 1962:127)

La reglamentación de la indumentaria en la legislación colonial sirvió de mecanismo de control que aseguró el monopolio español sobre el comercio de textiles. De acuerdo con las autoridades los ciudadanos coloniales, especialmente las mujeres, se habían convertido en consumidoras activas de bienes textiles. Para las autoridades legales la calidad y el valor desplegado en las telas eran recordatorios peligrosos del impacto del comercio extranjero ilegal en las colonias. La visualización de lo que no se consideraba parte de la economía hegemónica española se veía como una transgresión en contra del orden colonial: era juzgado “excesivo”. Regulando el despliegue público de lo que se consideraba un mecanismo desesperado de control social para la sociedad que empezaba a distinguirse por su propio sentido de la moda y el consumo.

Las repercusiones negativas del excesivo despliegue de la indumentaria se pueden ver en la carta dirigida a la Sociedad Académica de amantes del país, publicada en el Mercurio Peruano (1791) que se titula “Carta escrita a la Sociedad sobre los gastos excesivos de una Tapada”. La carta provenía de un atribulado marido que se encontraba en una atribulada situación económica debido a los excesivos gastos de su mujer. Se quejaba de que, debido al hermoso gusto de su mujer en moda, estaba casi quebrado. También protestaba por su fuerte e insistente deseo de asistir a todo evento social público en la ciudad con la necesidad de un atuendo nuevo en cada ocasión. Su exquisito gusto por la moda había ganado la admiración de todo aquel que concurría a los mismos eventos sociales que ella. Por todo esto, el marido se encontraba imposibilitado para pagar sus deudas.

Había dos elementos de la conducta de su esposa que le preocupaban al marido: el hecho de que demandara atender a cada evento social en la ciudad, y segundo su fuerte creencia de que un vestido distinto era necesario para cada ocasión. El marido comenta que los gastos sólo de zapatos y alimentación sobrepasaron sus ingresos de 100 pesos anuales. Cuando llegaba al vestido la situación era peor. Ella exige cuatro faldas cortas de verano y por lo menos dos de invierno, razón por la que tuvieron cientos de peleas (eso causaba que ella armara grandes escándalos) porque según ella la misma falda no servía para dos ocasiones sociales cercanas en el tiempo. ¿Con qué dinero va a pagarlo? (Mercurio Peruano 1964:113). Su obsesión por la buena apariencia y la calidad de sus ropas también está enfatizada en las quejas del marido: “Y finalmente, ¿de dónde obtendré el dinero para pagar los servicios del platero, que renueva toda la moda, y del sastre que la crea, y del mercader que le vende a crédito a mi esposa, el lazo, el satil, el fetloch y el lame?” (Mercurio Peruano 1964: 133-4)

Reconociendo que la situación está fuera de control el marido concluye su carta pidiendo ayuda y expresando su temor a las consecuencias de que su mujer se imagine lo él hizo: “Les ruego su ayuda con la mayor discreción ya que ella es muy inteligente y astuta, y si se entera de que escribí esta carta va haber que ‘atravesar un infierno’ como ella dice con frecuencia.” (Mercurio Peruano 1964:114)

La carta precedente ofrece una buena descripción de las implicaciones simbólicas que tenía para ciertos hombres y mujeres la indumentaria en el período tardo colonial. Para la esposa, la indumentaria se había convertido en un vehículo para expresar su libertad social al hacerse visible en una sociedad en la que la imagen (look) se había convertido en una medida del status social y de prestigio. La oportunidad de adquirir un vestido nuevo le permitía atender a tantos eventos públicos como ella quisiera transgrediendo el rol a ella investido como esposa y madre circunscripto a espacio doméstico. También en el acto de ordenar y comprar ropa ejercía el poder y se convertía en una parte de la economía local porque las mujeres deseaban vestir bien. El oficio del platero, el mercader y el sastre dependen, exclusivamente, de clientes como ella que compraban mucho y a menudo.

Para el marido, por otra parte, la indumentaria representaba un factor peligroso y disruptivo en su responsabilidad de “gestionar” y “gobernar” la economía doméstica. No era capaz de controlar el “exceso” de ella que, en consecuencia, afectaba su habilidad para proveer y pagar a otros. Su status social y su reputación estaban siendo dañadas por su obsesión de ir bien vestida en público todo el tiempo. De todos modos, lo que parece molestarle más es su falta e inhabilidad en controlarla estableciendo cuán asustado estaba que su esposa se enterase de que había escrito tal carta. Los excesos en los hábitos de vestido en el siglo XVIII se habían convertido en una herramienta para los sectores marginales de la sociedad que trataban de ganar reconocimiento visual y social en un mundo dominado por lo masculino y lo racial.

Observaciones finales: la indumentaria como sistema de representación visual

Los textos coloniales que analizo en este ensayo nos dan la oportunidad de entender el rol de la indumentaria en la construcción de la identidad en la América colonial española. En el temprano período colonial la presencia vs la ausencia de indumentaria se convirtió en un factor dominante en la categorización de unos y de otros. Esto contribuyó a establecer las categorías étnicas y raciales centradas en las ideas de poder, control y dominación. La indumentaria constituyó una herramienta visual para establecer diferencias, para justificar superioridad sobre otras culturas. Lo visual como un “sistema de representación” (Sturken y Cartwright 2002:12) jugó el rol central en el deseo de conocer otras culturas. En el proceso de crear una imagen de otros a través del acto de mirar, la indumentaria se convirtió en la quintaesencia del paradigma de la etnia, la raza y distinción cultural. En el siglo XVIII la sociedad colonial había asimilado bien la importancia de la indumentaria como una marca simbólica de distinción. La indumentaria se veía como una vía de autoexpresión y fue manipulada por los sectores marginales la sociedad como mestizos, negros, mulatos y las mujeres que querían encontrar un espacio propio en una sociedad gobernada por las categorías de raza, género y lugar de nacimiento. El problema para las autoridades coloniales consiste, ahora no en la ausencia sino en la obsesión por las ropas. Las leyes suntuarias, como aquellas discutidas anteriormente, ofrecen un destello del rol relevante que la indumentaria estaba jugando en el proceso de control y categorización social. La indumentaria como un proceso dinámico de autoexpresión era evidente en todos los sectores de la sociedad colonial. La aceptación social a través de la indumentaria se convirtió en una posibilidad tangible de movilidad en un mundo jerárquico colonial.

Si la indumentaria había servido como un indicador de superioridad entre los europeos y las sociedades americanas ésta se había transformado en un ambivalente indicador de superioridad. Los sujetos racialmente subordinados manipularon la indumentaria para recibir reconocimiento y en el proceso se las arreglaron para difuminar las categorizaciones raciales y sociales que habían sido tan transparentes en el periodo temprano colonial. La indumentaria complicaba el proceso de reconocimiento del otro. Aquellos que se suponía que debían verse diferentes se estaban convirtiendo casi en iguales. En este contexto la indumentaria pudo convertirse en una obsesión. Criollos y españoles suman más telas lujosas a su estilo para vencer intentos de los sectores marginales de la sociedad que – en un intento de ascenso social o económico – se vestían como aquellos que tenían más reconocimiento y aceptación social, económica, política y cultural.

La apropiación simbólica de la indumentaria empleó el entrecruzamiento de límites legales y categorizaciones sociales que parecían transparentes en tiempos anteriores. Mecanismos de control como leyes y, en algunos casos violencia física, se convirtieron en herramientas extremas para detener los peligrosos procesos de movilidad social, racial y de género, que subyace en una sociedad en la que la indumentaria era la expresión visual del reconocimiento y la posibilidad de

libertad social. Los textos de la América Española demuestran, claramente, la estructura dinámica de la indumentaria en los procesos de construcción de la identidad y su diferenciación.

Bibliografía

- Anawalt, P.R (1981). *Indian Clothing before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Bhabha H. (1994), *The Location of Culture*, London: Routledge
- Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A social Critique of the Judgement of Taste*, R. Nice (trans.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Carrió de la Vandra, A. (1980), *El lazarrillo de los ciegos caminantes*. Madrid: Editorial Nacional.
- Cieza de León, P. (1540-50/2000) *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin S.L.
- Colón, C. 1978), *Four Voyages to the New World: Letters and Selected Documents*. R. H. Major (trans. and ed.), Gloucester, MA: Corinth.
- Cortés, H. 1520/1962), *Five Letters for the Emperor*, J.B. Morris. (trans.), New York: Norton & Company.
- Descola, J. (1968), *Dayly Life in Colonial Peru 1710-1820*, M. Heron (trans.), New York: Mcmillan.
- Díaz del Castillo, B. (1568/1969), *The Discovery and Conquest of Mexico*, G. Garcia (ed.) and A.P. Maudslay (trans.), New York: Farrar, Strauss & Schuster.
- Díaz del Castillo. B. (1984), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva*. Madrid. Espasa Calpe
- Guamán Poma de Ayala, F. (1615/1993) *Nueva Coronica y buen gobierno*, México. Fondo de Cultura Económica.
- Konetzke, R. (1962), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493 – 1810*, vol. 3, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones.
- Mercurio Peruano 1791-1795* (1964 facsimile), vol, 1, Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Mignolo, W. (1992), “When Speaking Was Not Enough: Illiterates, Barbarians, Savages and Cannibals”, R. Jara and N. Spadaccini (eds), *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mirzoeff, N. (1999), *An Introduction to Visual Culture*, London: Routledge.
- Núñez Cabeza de Vaca, A (1542/1999), *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, R. Adorno and P. C. Pautz (trans, and eds), Lincoln: University of Nebraska Press.
- Pané, F.R. (1498/1999:31), *An Account of the Antiquities of the Indians*, J.J. Arrom (ed.) and S.C. Griswold (trans.), Durham: Duke University Press.
- Pratt, M.L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York: Routledge
- Roche, D. (1994), *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the ‘Ancien Régime’*, Jean Birrell (trans.) Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press.
- Sturken, M. and Cartwright, I. (2002), *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*, New York: Oxford UP.
- Vega, G. de la (“El Inca”) (1609/1984). *Comentarios reales*, México. Porrúa.
- Winant, H. (1994), *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis: University of Minnesota Press.