

# Patrimonio nacional mexicano: anexión de textiles indígenas

**Maai Enai Ortíz Sánchez**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

maaienai@gmail.com

¿Cómo citar este artículo en Norma APA 7ma Edición? Ortíz Sánchez, M. E. (2025). Patrimonio nacional mexicano: Anexión de textiles indígenas. *Pluriversos de la Comunicación*, 3(3), 87-107. Universidad Nacional de Salta.

Recepción: 31/03/2025. Aceptación: 30/06/2025

## Resumen

Este trabajo analiza la gestión del patrimonio cultural nacional en México y los procesos de patrimonialización de los textiles indígenas. Examina cómo la idea de patrimonio cultural nacional surgió como un proceso histórico, homogeneizando y sustituyendo la diversidad de las llamadas culturas indígenas. Se discute el colonialismo interno y la apropiación cultural por el Estado, así como la importancia de la vestimenta como forma de identidad y comunicación.

## Palabras claves

*Patrimonio, nacionalismo, textiles, colonialismo*

*El antropólogo, el intelectual, el funcionario de Estado se erige como instituyente, como una autoridad que puede concederle existencia a lo indígena. Una voz que puede explicarles sus demandas y necesidades a los pueblos clasificados como indígenas. (Ana Malajovich, 2017 -la cursiva es nuestra, reemplaza a "todos los niños")*

## Introducción

Este trabajo surge a partir de una serie de exploraciones, inquietudes y discusiones realizadas durante los últimos cinco años (2020-2025) en los cuales he profundizado mi contacto y relaciones con amigas/os tejedoras/es de distintas comunidades indígenas, especialmente en San Cristóbal, Chiapas. El texto es producto de una indagación que realicé durante mi paso por la formación de posgrado, por lo cual la metodología va desde la investigación bibliográfica especializada en el ámbito de los textiles hasta entrevistas realizadas a tejedoras en San Cristóbal, así como el análisis museológico del Centro de Textiles del Mundo

**52.** La primera versión de la Ley de Salvaguardia surgió con la intención de confeccionar un mecanismo de protección ante el plagio por parte de grandes empresas de moda a nivel internacional, aunque también emergió a la par y de forma contradictoria un dispositivo tutelar que se proponía gestionar la cultura de los otros a través de los mecanismos legales e institucionales del Estado. El caso más evidente es el registro de los elementos de la cultura y la identidad de pueblos indígenas y afromexicanos que desde febrero de 2019 fue propuesto por parte de la Comisión

Nacional de Derechos Humanos y dirigida al titular del Poder Ejecutivo, la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, al Congreso de la Unión y a los poderes legislativos de las entidades federativas de todo el país. La aprobación de la Ley del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano en 2022 mostró el proceso de patrimonialización ya no solo de los textiles indígenas, que fueron punta de lanza, sino la extensión a todo el espectro de lo cultural tanto material como inmaterial de las distintas comunidades indígenas del país.

**53.** Original es un espacio de encuentro anual que reúne a maestras y maestros artesanos, diseñadores tradicionales y no tradicionales con empresas nacionales e internacionales. Dedicado a la exhibición del trabajo artístico de los pueblos y las comunidades creativas de México, en este espacio de intercambio las comunidades y las marcas comerciales pueden trabajar de manera justa y ética. Juntos buscamos generar canales de vinculación y comunicación (Original México - Página web)

Maya de Fomento Cultural Banamex, las Salas de Etnografía del Museo Nacional de Antropología y la Exposición El arte de los pueblos realizada en el Palacio de Bellas Artes (2022).

Mi intención ha sido analizar la lógica de la gestión del patrimonio cultural nacional en México, la cual me parece trascendente y pertinente discutir, en tanto que el problema de la nacionalización de los bienes culturales, o sea, los procesos de patrimonialización que se han generado a partir de los llamados textiles indígenas en los últimos años, obedece a una serie de políticas, programas y leyes que han surgido para la protección de los derechos de autor de las distintas comunidades productoras de bordados y tejidos a lo largo y ancho del país. Durante los últimos años tenemos por lo menos dos eventos paradigmáticos que han transformado los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de los textiles: por un lado la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas publicada en 2022,<sup>52</sup> así como el evento de Original (2021),<sup>53</sup> un espacio de exhibición y comercialización textil que se realiza en el Complejo Cultural Los Pinos, ubicado en el Bosque de Chapultepec, recinto mejor conocido por ser la antigua residencia de los presidentes mexicanos.

## **Nación y patrimonio cultural**

Bajo el surgimiento y necesidad de una cultura nacional después de la independencia, se fue configurando la idea de un patrimonio común, el cual estaría constituido por los “mejores elementos” de cada una de las culturas/razas existentes en el territorio gobernado por el recién emergente Estado mexicano. Esto implicó no solo la selección, valoración, integración y transmisión de los elementos de aquellas comunidades homogeneizadas bajo el concepto de indígenas. De manera que la idea de patrimonio cultural nacional, tuvo que ser el resultado de un proceso de sustitución de las culturas indígenas por la nueva cultura nacional según Bonfil Batalla (2004, p. 45).

Si bien es cierto que Bonfil aceptó y entendió la heterogeneidad cultural y patrimonial, e incluso convocó en su momento a dejar de seguir viendo a México detrás de la óptica estrecha de la cultura occidental (2004, p. 56), no terminó de profundizar en los efectos y marcas coloniales que implicaron los procesos de patrimonialización, ni tampoco atendió las consecuencias de esta producción

de subjetividades y su tensión con el patrimonio nacional. En este sentido, como afirman Catelli y De Oto, el Estado nación no hace sino producir subordinación y homogeneización de las poblaciones a sus reglas. Lo cual según estos autores, tal afirmación no es necesariamente errada, sino que es reductiva porque pierde de vista que los procesos más complejos de negociación y diferencia ~~de poder, los cuales actúan de manera concreta allí donde la es-~~ tatalidad se despliega (2018, p. 242), razón por la cual Catelli y De Oto, argumentan la necesidad de utilizar la noción de colonialismo interno. Para estos autores, la noción de colonialismo interno hace una delimitación espacial clara al usar el adjetivo «*interno*» con el fin de caracterizar los procesos relacionados a prácticas coloniales que se dan en el Estado nación. Desde su perspectiva si hay algo «*interno*» hay, por consecuencia, algo externo que afecta los procesos sociales. Según su postura, el adjetivo invita a pensar que tanto la temporalidad como la espacialidad del Estado nación pueden distinguirse de aquellos procesos globales, como los colonialismos históricos, pero al mismo tiempo, se invita a pensar que dichos procesos globales se pueden reproducir en el «*adentro*» del Estado nación (2018, p. 249). Respecto al colonialismo interno, Pablo González Casanova argumentó que:

En efecto, el “colonialismo” no es un fenómeno que solo ocurra a escala internacional - como comúnmente se piensa - , sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas (2017, p. 65-66)

Una de las discusiones más férreas respecto al tema del colonialismo interno y los procesos de apropiación de los elementos pertenecientes a los llamados pueblos indígenas, ha sido la convocada por la lingüista ayuujk Yásnaya Aguilar, quien precisamente encuentra en la idea de cultura mexicana y el mestizaje una forma de borramiento, dominación, racismo y apropiación cultural:

(...) la narrativa del mestizaje fue creada por el Estado mexicano para tratar de crear una identidad cultural homogénea; de este modo, todas las personas que tienen la nacionalidad mexicana pueden utilizar los elemen-

tos culturales de los pueblos indígenas porque estos elementos han pasado a formar parte de algo llamado cultura mexicana. Podríamos decir que, a diferencia de Estados Unidos, la verdadera narrativa del melting pot fue cristalizada en México por el proyecto de construcción estatal. Así como la narrativa del mestizaje disfraza el evidente racismo que existe en el país, también oculta los fenómenos de apropiación cultural indebida (...) La cultura mexicana es el resultado de la apropiación cultural indebida por parte del Estado de elementos de culturas a las que ha querido desaparecer. En este país, la discusión de la apropiación cultural indebida se desvanece en el mito oficial del mestizaje. Para entender este fenómeno en México resulta necesario analizar los mecanismos del principal apropiador cultural: el propio Estado mexicano (2018, p. 132-133)

Respecto a la estatalidad que se despliega mediante la confección del patrimonio cultural nacional, necesita ser pensada desde los procesos de subjetivación, o sea, de cómo algo que pertenece a una comunidad, en cierto momento experimenta una especie de expropiación estatal, de anexión, para que sea considerado un bien nacional. Me refiero a la forma en que la creencia en el patrimonio cultural nacional se ha insertado en los sujetos "mexicanos", configurando a la par, la idea de mexicanidad. Al respecto, tanto De Oto como Catelli afirman que en un sentido muy concreto, la estatalidad antes que ser rechazada, requiere ser pensada en relación con los modos en que participa de la producción de subjetividad, y uno de esos modos, por cierto, son las narrativas de la nación y los imaginarios nacionales que intervienen de manera penetrante en la producción de la subjetividad (2018, p. 242). En este sentido, es necesario profundizar, en cómo la gestión del patrimonio, su puesta en valor, la creencia en su promesa de desarrollo, así como la insistencia del Estado para generar procesos de patrimonialización supuestamente traerán bienestar económico y social a la población. Este discurso se ha reproducido e internalizado por los propios pueblos, las empresas y ciertos círculos académicos, a la vez que se han asimilado los relatos del orgullo y la pertenencia nacional, evidentemente, no sin contradicciones y cuestionamientos.

Es imprescindible discutir la producción de lo nacional, para articularlo con el problema del patrimonio cultural. Para Anderson, la

nación es una comunidad política imaginada, limitada y soberana (1993, p. 23). Sin embargo, las expresiones políticas nacionales están basadas en un pasado inmemorial y con miramientos a un futuro ilimitado (Anderson, 1993, p.29), tales expresiones engendran serios problemas, como borramientos, silencios y olvidos de los otros que fueron subsumidos bajo la égida de esta formación discursiva de lo nacional. Esto ya había sido advertido por Renan desde hace más de un siglo, quien también entendió la experiencia de la conformación de los Estados contemporáneos, configurados a partir de violencias fundacionales que eran inherentes al surgimiento de una nación (2008).

De manera que, la nación imaginada gestada bajo violencias fundantes, tiene un lugar preponderante para el poscolonialismo, de hecho Rufer afirma que es el sujeto teórico de la historia (2019, p. 78), ya que a causa de la experiencia colonial, se dejaron marcas sobre aquellos pueblos conquistados que bajo los relatos nacionales, la situación de sus singulares historias, quedaron silenciadas y borradas de la historia oficial del Estado nación. Por supuesto, esta narración oficial que se apropió e instrumentalizó el pasado de los otros, también logró mediante la producción y administración de identidades, la posibilidad de dominar y tutelar las alteridades de aquellos quienes quedaron subsumidos bajo la lógica nacional, y evidentemente de sus bienes culturales/patrimoniales. Este panorama de las sociedades poscoloniales del continente americano, coincide con lo explicado por Segato cuando afirma que se produjeron fuertes estratificaciones étnico-raciales, cuyo sistema ha creado a sus otros significativos en su interior, por lo que todo estado colonial o nacional, es otrificador, alterofílico y alterofóbico de manera simultánea (2007, p.138).

Este proceso de producción de alteridades en el caso de México tiene dos formas de manifestarse, por un lado mediante la exclusión y jerarquización racializada, y por otro lado bajo la expropiación y/o despojo, que también podría traducirse como una forma de extractivismo o nacionalización. Estos dos procesos bajo la discursividad nacional, tiene también toques positivos y beneficios desde la lógica de la construcción de la nación mexicana, no solo cuando se museifican las identidades étnicas como parte del relato fundacional de la historia oficial, sino también mediante la etnización, en la cual se incluyen los símbolos de los territorios apropiados bajo la heráldica de las élites (Segato, 2007). Tal situación se ve reflejada en los procesos de patrimonialización cuando

cierta dimensión de la cultura material o inmaterial pasa de la periferia al centro, al ser seleccionada, reconocida, valorada, restaurada, preservada y protegida, o sea, por un proceso de anexión configurado por el sistema de administración cultural del Estado, y ahora también del Capital.

Es relevante entender que la urdimbre de la nación mexicana se basa en la necesidad de atender la especificidad de rasgos particulares de las naciones poscoloniales no europeas. En este sentido, Parekh es claro, cuando afirma que tratar el tema de la nación no occidental (europea), como si fueran nada más que imitaciones del original europeo implica exhibir no solo un prejuicio etnocéntrico, sino un grado de ignorancia intelectual (2000, p. 115). Por tanto para este autor de la India, es fundamental entender la dimensión compleja de rasgos que permitan precisar los contextos nacionales no europeos. Bajo esta misma línea de reflexión de singularidades nacionales, Partha Chatterjee propone atender el tema de lo nacional a partir no de los prejuicios de la supremacía que surge de evaluaciones culturales sobre el otro no occidental, sino precisamente, desplazarnos a una reflexión que cuestione los prejuicios etnocéntricos provenientes de ciertos privilegios epistémicos (2000, p.145). Por supuesto, para Chatterjee, la problemática no es tan sencilla, ya que entiende que el nacionalismo implicó efectos contradictorios, primero porque negaba la inferioridad del pueblo colonizado para autogobernarse, pero por otro, la aceptación que lo nacional se fundamentaba en las premisas de la modernidad, sobre las cuales la dominación colonial se basaba (2000, p. 164). Precisamente para atender esta apuesta de reflexión poscolonial, considero importante retomar a Bhabha cuando enfatiza en los abordajes de análisis desde las narrativas de nación, o sea, aquellas estrategias textuales, desplazamientos metafóricos, subtextos y estratagemas figurativas (2000, p. 213), que desde mi perspectiva, pueden ser articuladas a partir de los relatos conformados en los procesos de patrimonialización.

Por tanto, desde la lógica administrativa de las diferencias culturales, la noción de patrimonio estaría actuando como aquella dimensión de lo cultural que es seleccionada, valorada e integrada por parte de cierto poder hegemónico, la cual es susceptible de ser operativizada mediante el ejercicio gubernamental ejecutado por las políticas culturales, que en este caso son creadas y ejecutadas por el Estado mexicano. En este sentido, me interesa rescatar lo afirmado por De Souza Chauí:

Es en esta disputa de prestigio, poder y riqueza que el Estado-nación inventa la idea de patrimonio cultural de la nación como patrimonio artístico, histórico y geográfico; o sea, aquello que el poder político detenta contra el poder religioso y el poder económico. En otras palabras, los semióforos religiosos son particulares de cada creencia y los semióforos de la riqueza son propiedad privada, pero el patrimonio cultural es nacional o colectivo, y su función es celebrar los hechos de la nación (...) ¿Por qué el Estado-nación se vio compelido a inventar el patrimonio cultural nacional: museos públicos, bibliotecas públicas, archivos públicos, monumentos, medio ambiente? Por dos motivos principales. En primer lugar, por la presión de una clase media creciente, que, no teniendo ni poder ni riqueza, desea tener acceso a los objetos-significaciones, forzando al estado a la creación de las instituciones públicas de patrimonio cultural y ambiental. En segundo lugar, como consecuencia de la lucha de clases; porque si cada clase social instituye sus propios semióforos, definiendo su manera de relacionarse con el tiempo, el espacio, lo invisible y lo sagrado, los conflictos sociales no podrían ser controlados por la clase dominante ni por su Estado. Por este motivo, el primer semióforo instituido por el Estado fue la propia idea de nación, sujeto y objeto de los cultos cívicos que se presta a sí misma. A partir de la nación se instituyen los semióforos nacionales y con ellos el patrimonio cultural y ambiental y las instituciones públicas encargadas de resguardarlos, conservarlos y exhibirlos (...) En otras palabras, el patrimonio cultural y ambiental, que era fuente de poder para el estado-nación, se volvió simplemente una cuestión económica y política de “marketing” (2013, p. 139-141)

En principio podríamos afirmar que este vehículo de institucionalización del patrimonio nacional comienza con la instrumentalización de la cultura a través de la gestión de aquellos “bienes o recursos culturales” de las llamadas comunidades indígenas. El argumento de Souza Chauí tiene concordancia con el surgimiento de instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura y aquel Instituto Indigenista que emergieron en las primeras décadas

posrevolucionarias, aunque desde el Porfiriato ya existían algunas instancias que se encargaban de los temas patrimoniales, pero su consolidación se logra después del proceso revolucionario. Por cierto, cabe mencionar que el interés de aquel período después de la Revolución Mexicana, no era solo contener la violencia y pacificar al país apaciguando a los militares, sino a las propias comunidades indígenas que también representaban una amenaza. De forma que había dos necesidades urgentes en aquel contexto: pacificar el país y la creación de instituciones, donde los organismos culturales tenían una preponderancia fundamental. Por otro lado, vale la pena profundizar cómo esta puesta en escena del patrimonio de las comunidades indígenas funge como una forma más de administración de los pueblos conquistados. En este sentido, no podemos olvidar que la producción de diferencia como parte de un artificio para gobernar es una forma de objetivar el patrimonio que se presenta como solemne y bello, aunado a la memoria, lo cual en conjunto nos ofrece identidad, esto implica la obligación de permanecer en una condición contemplativa que incita al retorno, al rescate y la transmisión (Rufer, 2019), tan necesarios para forjar y pacificar al país. Por tanto, esta conquista y pacificación de las comunidades indígenas no solo se convirtió en un medio para otorgar la tan necesaria identidad nacional que exigía el contexto, sino que esto conllevaba la exotización mediante el dispositivo patrimonial. No podemos prescindir de aquella idea instalada en que estas comunidades son la “raíz” de la nación, de lo mexicano, condición que les ha valido la perdida de agencia y su despolitización. En este sentido, el patrimonio al igual que la idea de cultura popular y nacional se configuran como herramientas de gubernamentalidad. Es así que el gerenciamiento de la cultura y de los mundos del pasado permiten la administración de las poblaciones, de las identidades y por tanto de las diferencias. El sujeto indígena, el indio, se convirtió en una alteridad que necesitaba ser domesticada a diferencia de otras colectividades o grupos. De manera que, son quienes históricamente han tenido que ser constreñidos para mantener los pueblos embellecidos por el poder mediante la patrimonialización, la cual sigue produciendo el efecto de la conquista de manera continua, como una guerra histórica y racializada que ejecuta de forma constante el despojo, la violencia y la expoliación (Rufer, 2019). Cabe mencionar que no solo el Estado mexicano ha reproducido estos procesos coloniales, sino desde la participación de

empresas nacionales y trasnacionales que han encontrado las estrategias para beneficiarse del patrimonio cultural nacional.

Por esta razón considero primordial entender cómo se teje la nación a partir de la gestión del patrimonio, la cual surge básicamente a través de la valoración y selección de cosas, objetos, espacios, etc, que atraviesan el proceso legitimador de la patrimonialización (anexión cultural - nacionalización) para su reconocimiento como patrimonio cultural nacional. Respecto al proceso de anexión - nacionalización, Segato explica:

El proceso de producción de alteridades como resultado de la entronización de un grupo en el control de las instituciones llamadas “estatales” no significa que elementos del repertorio de la cultura característicos de aquellas identidades subalternizadas no sean, frecuentemente, apropiados por los grupos que se confunden con la administración estatal y con la nación en sí por hegemonizarla (...) Esta frecuente apropiación, que, en los países de América Ibérica resulta, en algunas épocas, de un “nativismo” de las élites, es estratégica en la simbolización del control que estas élites nacionales y regionales ejercen sobre los territorios socio-político geográficos que “sus otros” habitan. Se trata de un explícito “derecho de pernada” simbólico, de un secuestro y apropiación simbólica no siempre consentidos para “nacionalizar”, en el sentido de “expropiar” los íconos de cultura de los grupos bajo el dominio de su administración. Las élites se etnicizan y folklorizan para incluir en su heráldica los símbolos de los territorios apropiados (2007: 138).

Este tipo de acciones se van constituyendo como evocaciones instrumentalizadas por quien las usa para gestionar la cultura de los otros. No importa si se habla o no una lengua originaria, o si existe una pertenencia o identificación étnica, sino que el peso de estos actos, radica en la apropiación de signos tales como la indumentaria, en este caso los textiles. Para Rita Segato, esta anexión cultural es parte de esos actos coloniales que se mantienen en nuestro presente. De forma que estas prácticas pueden ser entendidas como actos de poder ejercidos sobre comunidades racializadas.

La importancia de explorar estos procedimientos ejecutados por el Estado mexicano, radican en la posibilidad de entender los en-

tramados y urdimbres que han permitido la elaboración de un complejo pedagógico performativo patrimonial que ha dado lugar a la elaboración nacional de lo mexicano.

### ***Textiles Indígenas, bienes nacionales***

Me parece importante aclarar que si bien mi análisis no trata sobre la moda, retomaré su estudio, lo cual no implica que mi enfoque sea trabajar sobre el tema de la producción, el rescate o las técnicas textiles de las comunidades. Tampoco me apego a la tradición académica vinculada a los estudios de la iconografía, los procesos de producción textil en las comunidades, el uso de determinados materiales, análisis de tintes, transformaciones estéticas, entre otros temas que han alimentado las extensas publicaciones sobre este campo. En realidad me interesa otra faceta que considero necesaria explorar por la naturaleza y problemática de los textiles indígenas específicamente, que tiene que ver con sus procesos de gestión en general, así como el problema de su patrimonialización, en tanto que han sido considerados como bienes culturales. En este sentido, si bien retomo diversos estudios de distintas disciplinas, no me instalo de manera particular en alguna, ya que considero que es necesario intentar tejer tramas que me permitan dar cuenta de la problemática que implica su disputa como patrimonio cultural nacional.

Para explorar este proceso, más adelante trataré de explicar cómo ha ocurrido esta institucionalización, entendiendo primeramente que esta ropa no siempre fue valorada, pues al ser usada por "los indios" tenía significaciones negativas, de atraso y falta de civilidad. En este sentido, la forja de la nación buscó como uno de sus objetivos principales, ser moderna, con evidentes aspiraciones europeas, tal como era deseado y promovido durante el Porfiriato en México. Evidentemente, la vestimenta no fue la excepción. Posteriormente, este tipo de ropaje pensado desde su indianidad, pasaría a ser considerado como artesanal y más tarde valorado como objetos artísticos dignos de ser patrimonio cultural nacional. Sin embargo, antes de dar cuenta de esta nacionalización textil, me interesa reflexionar el por qué la importancia de estudiar la indumentaria.

En general, podemos entender que la indumentaria surge como una necesidad fundamental para la protección del cuerpo ante la intemperie y los estragos climatológicos. De igual manera, se re-

mite al establecimiento de la agricultura como forma de subsistencia, así como a la creación de asentamientos humanos permanentes (Postrel, 2021, p. 21). La desnudez si bien actualmente es interpretada bajo miradas éticas y morales, es todavía una práctica que difícilmente vemos como algo cotidiano especialmente en sociedades occidentales. Entwistle, estudiosa de la moda, cuestiona la tradición antropológica que ha minimizado el estudio de la indumentaria, afirmando que:

(...) el cuerpo constituye el entorno del yo, es inseparable del yo. Sin embargo, lo que Turner omite en su análisis es otro hecho evidente y prominente: que los cuerpos humanos son cuerpos vestidos. El mundo social es un mundo de cuerpos vestidos (...) El vestir es un hecho básico de la vida social y esto, según los antropólogos, es común en todas las culturas humanas: todas las personas «visten» el cuerpo de alguna manera, ya sea con prendas, tatuajes, cosméticos u otras formas de pintarlo. Es decir, ninguna cultura deja el cuerpo sin adornos, sino que le añade algo (...) En casi todas las situaciones sociales, se requiere que aparezcamos vestidos, aunque lo que constituye la «prenda» varíe de una cultura a otra, puesto que lo que se considera apropiado dependerá de la situación o de la ocasión (...) Aunque los cuerpos puedan ir desnudos en ciertos espacios, sobre todo en la esfera privada del hogar, en el terreno social casi siempre se requiere que un cuerpo vaya vestido apropiadamente, hasta el punto de que la ostentación de la carne, o su exposición inadvertida en público, es molesta, perturbadora y potencialmente subversiva (...) La ubicua naturaleza del vestido parece apuntar al hecho de que la ropa o los adornos son uno de los medios mediante los cuales los cuerpos se vuelven sociales y adquieren sentido e identidad. El acto individual y muy personal de vestirse es un acto de preparar el cuerpo para el mundo social, hacerlo apropiado, aceptable, de hecho, hasta respetable y posiblemente incluso deseable. Vestirse es una práctica constante, que requiere conocimiento, técnicas y habilidades (Entwistle, 2002, p. 11-12)

De manera que distintas sociedades humanas a lo largo de su historia, han otorgado una multiplicidad de usos y significaciones a

la vestimenta. Sin omitir por supuesto, las decoraciones o marcas que se realizan de manera permanente o efímera, como la pintura corporal, los tatuajes, las escarificaciones, adaptaciones craneales, dentales, de extremidades, entre otras. El cuerpo, según el tipo de sociedad y momento histórico, se ha ornamentado como un lienzo que produce determinados mensajes en torno ya sea al origen, la clase, el grupo al que se pertenece, en respuesta a ciertas ritualidades, costumbres o tradiciones, para ejecutar alguna danza, conmemorar un hecho, celebrar alguna deidad, en fin, son múltiples las razones por las que el cuerpo se decora y viste.

Es así que la producción de la vestimenta sobrepasa la función de protección del ambiente externo, ya que los atavíos con que son vestidos los cuerpos trascienden tales actos de preservación, dado que su uso implica una serie de procesos de significación que evocan jerarquías, prácticas, creencias, épocas, sistemas sexogenéricos, entre otras cuestiones que configuran determinadas representaciones sociales. Por tanto, podemos considerar la indumentaria como un conjunto de elementos elaborados con diversos materiales que tienen como finalidad vestir los cuerpos, ornamentarlos y prepararlos para participar en los procesos de socialización, generando de esta manera, un lenguaje que busca comunicar algo en contextos específicos. En este sentido, produce signos, semánticas y gramáticas, por lo que se le ha considerado que funge como una forma de conservar información (Postrel, 2021, p.10). Tal es la importancia de la vestimenta que se le considera metafóricamente como una forma de extensión del cuerpo. Al respecto, Entwistle, retomando a Quentin Bell afirma que «Nuestras prendas forman demasiada parte de nosotros para que la mayoría nos sintamos totalmente indiferentes por su estado: es como si la tela fuera una extensión del cuerpo o incluso su espíritu» (Quentin Bell en Entwistle, 2002, p. 14).

Ahora bien, para el historiador David Guerrero Flores, quien fue encargado de la difusión y divulgación del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, considera que el tema del atuendo tiene suma importancia para pensar la historia nacional, dado que a través de la vestimenta se anunciaba la procedencia racial, el estatus económico y la ocupación de las personas (2012). Según Guerrero, en el tiempo de la Nueva España, las élites vivían a tono de la moda francesa, mientras que el grueso de la población denominada genéricamente como los léperos, en especial personas humildes, utilizaban ropas senci-

llas; los hombres utilizaban calzón, camisa de manta, y tilma o sarape; mientras que las mujeres portaban enaguas, sayas, blusones y rebozos (2012, p. 7). En este sentido, me parece importante subrayar la relación entre clase y la dimensión étnica que subraya este autor, ya que desde su análisis, podemos afirmar que cierto tipo de ropa se adjudicaba a un determinado origen racial, lo cual se había naturalizado en aquella época. De cierta manera, las prendas utilizadas por pobres e indígenas, se concebían como una forma de marcación sociocultural y por supuesto de clase. Lo cual implica la gran importancia que ha tenido la vestimenta para producir las subjetividades. Este disfraz social al que se refiere Guerrero, forma parte de la producción de alteridad que se relaciona no solamente con la clase, la época y las dinámicas sociales, sino que evocaba un origen étnico, por lo cual esta marcación a través de la ropa se mantiene hasta nuestros días, aunque de forma más inestable.

Me parece necesario comentar que la redención política e histórica de la indumentaria de las comunidades rurales, empobrecidas provenientes de grupos indígenas y enunciadas como ropa de “indios” proviene después de la revolución, especialmente por la insistencia de crear una “verdadera” cultura mexicana, la cual permitió que ciertas prendas formaran parte del imaginario de lo nacional. Aunque debo insistir en que esta percepción se ha mantenido en una especie de paralelismo semántico. Por un lado, porque en este proceso de reivindicación y valoración surgía después de la revolución un grupo de artistas e intelectuales que valoraban las prendas de comunidades indígenas, pero por otro lado, hasta nuestros días siguen evocando un signo racial, como el caso del huipil o el calzón de manta, solo por mencionar algunas prendas que de solo nombrarlas nos remiten a un imaginario racializado de la ropa.

Es posible que en la cotidianidad el uso de cierta ropa se pueda resolver pensando la elección de su portabilidad como una cuestión vinculada al gusto, el cual es también producto de un contexto social económico, político e histórico. Aunque definitivamente el portar los textiles denominados como indígenas son más que un mero gusto, dado que su uso puede relacionarse con la vinculación o simpatía cultural con ciertas comunidades o como en el caso de personas con alto grado de mostración en sus procesos de socialización. Me refiero a figuras como políticos, empresarios, intelectuales, personas de ciertas profesiones, entre otros,

cuya indumentaria representa algo más que un mero gusto, sin prescindir del imaginario que despiertan los uniformes, los cuales buscan conscientemente la homogeneización. Especialmente en el caso de agentes con poder político o económico su representación puede pensarse desde otro lugar, ya que el uso de ciertas prendas demuestran una vinculación e interrelación política con ciertas poblaciones, ya sea en campañas de proselitismo, en ceremonias cívicas o en alguna escenificación altamente politizada. En este sentido, su vestimenta está intencionalmente codificada para generar y provocar algo, por lo que su ropa comunica un mensaje, especialmente en determinado tipo de ceremonias, eventos y espacios que responden a protocolos ritualizados muy bien definidos. Por supuesto esto no solo responde a burócratas, sino a movimientos sociales, contraculturales y otras entidades organizadas que se hacen presentes en el espacio público, donde su presencia/vestimenta produce efectos sociales.

En el contexto mexicano, Arturo Gómez, subdirector de Etnografía en el Museo de Antropología, afirma que:

Abordar el tema de los textiles indígenas de nuestro país implica conducirse a través de los hilos que traman los procesos culturales e históricos de un territorio diverso en identidades étnicas y rico en expresiones artísticas. Desde la época prehispánica hasta la actualidad se han sumado múltiples aportaciones de diversas latitudes y tiempos, hasta constituir tradiciones textiles bien definidas regionalmente. La estructura de las telas consigna el saber de muchas generaciones. La vestimenta surgió originalmente como una necesidad por cubrir el cuerpo de las consecuencias climáticas, más tarde adquirió otras connotaciones como derivación de las relaciones sociales, políticas, religiosas y económicas; así las ropas y accesorios se convirtieron en elementos de cultura material, que por mediación del cuerpo lograron ser vehículos idóneos donde se encarnan los símbolos, códigos comunicativos que demuestran el poder, la estratificación social, la moda, la apreciación estética y la configuración económica (2014, p. 49-50)

Por otro lado, Lourdes Báez comenta respecto a la importancia de la indumentaria en las comunidades indígenas:

Entre los indígenas, la indumentaria cumple un papel fundamental que trasciende la mera función de cubrir el cuerpo; la confección por los mismos grupos es parte de las prácticas de subsistencia; en algunos casos aprovechan materiales que están a su alcance, como la lana o el algodón, complementados con tintes naturales de origen vegetal, animal o mineral, o anilinas industriales. Algunas prendas las tejen en el telar de cintura, como los enredos, fajas, quechquémitis y huipiles; otras las elaboran con máquina, como las blusas, en las que plasman ricos bordados. El textil se concibe como una forma particular del lenguaje, ya que contiene símbolos y códigos, transmite información, remite al estatus de quien lo usa, al rango que ocupa en su comunidad, su estado civil, sexo, edad, y grupo al que pertenece. Además, cada prenda refleja el modo de vida de un pueblo que plasma en diseños y colores sus formas de representar y pensar el mundo; es un documento que narra su propia historia (2004, p. 71)

Es necesario rescatar algunas posturas de mujeres de diversas comunidades respecto al uso de los textiles. Por ejemplo, para la educadora e investigadora tsotsil Anastasia Gómez,<sup>54</sup> el textil se vincula con la posibilidad de identificarse entre las comunidades de Chiapas. Al respecto indica:

(...) cuando no usas como tu traje, nadie te identifica de dónde eres, pero cuando ya usas tu traje, ya rápido te dicen, ah, eres de Zinacantán, eres de Chamula, eres de así. Entonces, tu traje te identifica, bueno, nuestro traje nos identifica de qué comunidad somos.

En el mismo tenor, Tajéew B. Díaz Robles, investigadora ayuujk comparte:

Las mujeres de mi pueblo, principalmente, son las creadoras de esos bordados. Éstos han ido cambiando a lo largo de los años, sin embargo siguen siendo identificables como un continuo de algo que lo sitúa como el textil identitario de Tlahui. En varias charlas algunas mujeres me han dicho que antes, viajar a la ciudad de Oaxaca y ver que alguien portaba una blusa de Tlahui era señal de que te encontrarías a una paisana, que seguro era alguien del pueblo (2020, p.56-57).

<sup>54</sup>. Entrevista realizada en el Centro de Textiles del Mundo Maya en 2021.

Anastasia se desempeña en el área de capacitación y vinculación de este museo.

Respecto al tema de los textiles indígenas y la mexicanidad, la lingüista Yásnaya Aguilar,<sup>55</sup> también ayuujk, indica respecto a las conmemoraciones del 15 de septiembre y el uso de las prendas de distintas comunidades:

A pesar de una convivencia continua de más de 200 años, la etiqueta "cultura mexicana" oculta las otras culturas de las que ha tomado elementos y hace que las mismas personas que buscan un "disfraz mexicano" para estas fechas, ignoren información básica, como el nombre de los pueblos indígenas que habitan este territorio. Aún es complicado que las personas no indígenas conozcan la ubicación y las características lingüísticas de las naciones que quedaron encapsuladas dentro de este Estado. Así como el sistema léxico de una lengua alumbra con mayor detalle aquello que es relevante cultural e históricamente para la sociedad que la habla, el nacionalismo es un lente que, por el contrario, funciona como un dispositivo que borra la diversidad y coloca en una categoría homogénea una blusa bordada de una comunidad mazateca, que un huipil amuzgo de Xochistlahuaca o del traje tradicional de las mujeres zapotecas de Juchitán. Esto tiene como consecuencia que en el imaginario sea irrelevante saber a qué pueblo y cultura pertenecen cada una de estas manifestaciones textiles. Bajo los lentes del nacionalismo, estas prendas se convierten tan solo en una manifestación cultural de la mexicanidad y revela que, a pesar de que ha pasado tanto tiempo, los pueblos indígenas y la diversidad cultural no son relevantes para el Estado mexicano y no solo eso, que el discurso cultural de la mexicanidad existe porque los oculta (2024)

A través de este viaje por distintas voces, entiendo de inicio que hay varias posibilidades de entender la idea del textil, sin embargo, me interesa enfocarme en la idea producida por la mexicanidad, o sea, desde la cultura nacional, por el "disfraz mexicano" que menciona Aguilar. En este sentido, entiendo como textiles indígenas aquellas prendas creadas por determinadas comunidades colonizadas que fueron insertas dentro del apelativo indígena, cuya función primigenia fue vestir ciertos cuerpos alterizados por la historia colonial. Tanto su confección como su producción

**55.** La lingüista e investigadora Yásnaya Aguilar, describe en un artículo sobre "disfrazarse de mexicanidad" como una práctica que va más allá de la conmemoración nacional, tratando de desnudar lo que hay detrás de este juego que se ha naturalizado en las celebraciones independentistas en México.

se remite a las técnicas de distintos pueblos clasificados como indios y que actualmente subsisten en el contexto contemporáneo. De entrada, a pesar de su influencia precolombina, no es posible afirmar que los procesos de elaboración, motivos iconográficos y materiales son fieles al origen prehispánico, esto debido a la gran influencia que hay en cuanto al uso de ciertos materiales como la lana que no existían en América, así como en la asimilación de técnicas de bordado, integración de símbolos occidentales, entre otras cuestiones que por supuesto generaron transformaciones en la vestimenta. Tampoco es posible suprimir la evidente herencia e influencia que se mantiene en cuanto a su manufactura e iconografía.

Es importante en este momento desestabilizar la propia idea de lo indígena, ya que soy consciente de que estoy adjetivando a los textiles para evocar un origen y uso específico. Aquí me parece fundamental señalar los problemas de esta categoría homogeneizante. Yasnaya Aguilar, por ejemplo, entiende que esta noción es conflictiva, debido al intento del estado nación por homogeneizar a los distintos pueblos que fueron subyugados (colonizados) bajo el proceso de conquista. Al respecto, la lingüista ayuujk, afirma:

La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. Bajo la falsa equivalencia Estado-nación subyace la lógica y el funcionamiento del mundo actual, que genera categorías en principio insostenibles, como “cultura francesa”, cuando sólo en la Francia continental se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como “cultura mexicana”, cuando los mexicanos (es decir, los pertenecientes al Estado mexicano) hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y pertenecen a más de sesenta y ocho naciones con diferencias culturales muy marcadas (...) México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones. La constitución mexicana es bastante elocuente en cuanto al establecimiento de esas equivalencias cuando enuncia que “la nación mexicana es

única e indivisible". Si realmente lo fuera, no sería necesario decretarlo (...) Basados en el número de lenguas distintas en el mundo, podríamos decir que existen aproximadamente siete mil naciones, repartidas en unos doscientos Estados, doscientos países. Esto tiene como consecuencia que la mayor parte de las naciones en el mundo no cuenten con un Estado que los respalde o con un ejército que resguarde su autonomía. Los Estados establecen pactos con individuos concretos a los que reconoce como ciudadanos iguales ante la ley y no con las naciones y las colectividades que en realidad lo conforman (...) Para formar la equivalencia Estado-nación, los Estados modernos se han empeñado en combatir la existencia de otras naciones (...) Las naciones del mundo que no conformaron Estados son la negación de los proyectos de Estado. A la mayoría de estas naciones se les conoce como pueblos o naciones indígenas. Lejos ya del significado etimológico, la categoría "indígena" es una categoría política, no una categoría cultural ni una categoría racial (aunque ciertamente ha sido racializada). Indígenas son las naciones sin Estado (2018)

De manera que la diversidad lingüística, alimentaria, estética, cultural, etcétera, quedó constreñida por el concepto de lo indígena, al igual que la evocación textiles indígenas. Paralelamente esta amalgama surgió a partir de la producción de lo nacional al erigirse el Estado como administrador de la cultura nacional. En este sentido, tengo claro que el singularizar lo indígena es ya de por sí una invención colonial, en tanto que históricamente han sido y siguen siendo una pluralidad sociocultural con cosmovisiones y realidades particulares. Me parece pertinente realizar esta aclaración, para señalar que es posible caer en una reiteración de las estrategias institucionales y arcaicas que en muchas ocasiones seguimos reproduciendo en nuestra búsqueda por tratar de dar cuenta sobre las problemáticas que viven distintas comunidades en cuanto a su creación textil. De manera que uso el concepto textiles indígenas, como una estrategia metodológica y política, tal cual lo señala Yásnaya, en la cual intento conglomerar una diversidad de pueblos y comunidades que producen prendas para vestirlas ya sea en contextos cotidianos o en eventos especiales, mismos que están relacionados a una determinada identidad social, la cual se han transformado histórica y políticamente.

## **Reflexiones finales**

En suma, la idea de los “textiles indígenas mexicanos” de la que trato de dar cuenta es el producto de una compleja historia conceptual que es parte de un proceso que se ha discutido por décadas. Los desplazamientos entre arte, artesanía y patrimonio no necesariamente son susceptibles de periodizarse de forma estable, sino que actualmente es fácil utilizar esta jerga según el contexto y la posición ideológica que se tenga respecto al tema de los llamados textiles indígenas. En este sentido, existe una convivencia conceptual de lo patrimonial, artístico y artesanal, sin que necesariamente se encuentre la diferencia ontológica que determine lo que ya de por sí es artificial en cuanto a la taxonomía (clasificación) de análisis que se le ha impuesto. Incluso se puede adjudicar dos al mismo tiempo, pensando que lo artesanal es patrimonio o que esos textiles son patrimonio artístico. Esta articulación también implica dar cuenta de una serie de retos para explicar ante qué fenómeno estamos.

El patrimonio cultural se presenta como un concepto abarcador, flexible, maleable, cuya amplitud y potencia puede implicar objetos, edificios, prácticas, técnicas, personas e incluso el ámbito inmaterial como creencias, cosmovisiones, etc. Esta amplitud es la misma que nos remite a su peligrosidad, ya que los efectos de la patrimonialización no siempre son los más deseables. En contraste con concepto como el de arte textil, el cual está en constante disputa y hasta cierto punto es limitativo, el patrimonio posee una flexibilidad que lo rebasa, ya que ha tenido la capacidad de absorber las expresiones estéticas mediante el llamado patrimonio artístico. Esta potencia del patrimonio con sus diversas caras, son comparables a la hidra, a la cual siempre le crecen más cabezas aunque sean cortadas una y otra vez.

En realidad no hay salidas claras, lo que es innegable, es que las decisiones conceptuales tienen un efecto directo en las políticas culturales patrimoniales del Estado mexicano, permitiendo los procesos de anexión y patrimonialización de los bienes de múltiples comunidades.

## **Bibliografía**

Aguilar, Y. (2018). *El estado mexicano como apropiador cultural*. En

Revista de la Universidad de México. Julio/2018. UNAM. México. Recuperado de: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/obb50a13-2ad8-40e3-9972-5f35dd35184f/el-estado-mexicano-como-apropiador-cultural>.

\_\_\_\_\_ (2018). *Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía*. Mayo 18 de 2018. Recuperado de: <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/>.

\_\_\_\_\_ (2020). *Disfrazarse de mexicanidad* En Revista Gatopardo (versión digital). Recuperado de: <https://gatopardo.com/opinion/yasnaya-aguilar-disfrazarse-de-mexicanidad/>.

Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Mèxico: Fondo de Cultura Económica.

Báez, L. (2004). en *Etnografía. Museo Nacional de Antropología - México*. ( Libro Guía publicado en ocasión del 40 aniversario del Museo Nacional de Antropología - México). CONACULTA-INAH, pp. 69-73.

Bonfil, G. (2004). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Coord), *El patrimonio nacional de México* (pp. 28-56). México: FCE, CONACULTA

Chatterjee, P. (2000). El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. En Fernández Álvaro (comp). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial

De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate, *Tabula Rasa*, 28, pp. 229-255

Díaz, T. (2020). *Dinámicas Comunitarias de la identidad textil*. Revista de la Universidad de México. Cultura Dossier, Enero de 2020. UNAM. Recuperado de: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9697b7cd-8obb-44b3-95d3-571d5d3c32d5/dinamicas-comunitarias-de-la-identidad-textil>

Entwistle, J. (2002). El cuerpo y la moda. Una visión sociológica. Barcelona: Paidós

Gómez, A. (2014). *El arte textil indígena de México. Tramas y procesos culturales*. Revista Mexicanísimo (Mayo. Año 7, Núm. 74). p. 48-53.

- González, C. (2017). *Explotación, Colonialismo y Lucha por la Democracia en América Latina*, Ciudad de México: AKAL.
- Guerrero, D. (2012). *Historia y vestido en México*. Revista Mexicanísimo (Año 5, N. 49. México). p. 6-8.
- Renan, E. (2008). *¿Qué es una nación?*. México: UAM-X.
- Parekh, B. (2000). El etnocentrismo del discurso nacionalista. En Fernández Álvaro (comp). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial
- Postrel, V. (2021). *El Tejido de la Civilización. Cómo los textiles dieron forma al mundo*. Madrid: Ediciones Siruela..
- Rufer, M. (2019). La cultura como pacificación y como perdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. En *Políticas, Espacios y Prácticas de Memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Eds. Carlos Salamanca Villamizar y Jefferson Jaramillo Marín. Colombia: Pontífica Universidad Javeriana.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo
- Souza, M. (2013). *Ciudadanía Cultural. El derecho a la cultura*. Buenos Aires: RGC.