

EL HÁBITO. CUBRIMIENTO, DESNUDEZ Y TRANS-VESTISMO EN LAS CRÓNICAS DE INDIAS

Marina Estefanía Guevara

Univerzita Palackého v Olomouci, Katedra romanistiky, Filozofická fakulta,
Křížkovského 10, 771 80 Olomouc, Republika Checa
marinaestefania.guevara01@upol.cz

The Habit. Covering, nudity, and trans-vestism in chronicles of the Indies

Abstract: This article proposes a reading, in some texts of the 16th century, of the way in which colonial subjects apprehend the existence and corporality of others, as well as their own, through the figure of the garments, of their absence (nudity), and of their displacements ("trans-vestism"). The habit – what covers and identifies, the custom – is here the complementary face of the figure of "discovery". The vestment served as one of the first parameters for the classification of the other. As protection, dissimulation, or ritual, clothing invests bodies with new potentialities, with the body being understood here as an active and complex process of appropriation according to which certain historical and cultural possibilities are embodied. Performativity is the repetition that the law needs to update itself. The European narrative, especially, was focused from the beginning on the nudity of others, but some conquerors also experienced, for different reasons, a change of habit. Trans-vestism, on the other hand, can represent survival strategies, or gestures of identity adjustment, whether of gender or social status. The new reality of *mestizaje* in the colony came to problematise the social categories established in the Occident. In the act of searching for and redefining this new reality, these people question the very notion of identity, traditionally understood as something stable, and allow us to destabilise the idea that the colonial binary is immutable.

Keywords: clothing; discovery; gender; colonisation; *mestizaje*

Resumen: Este artículo propone una lectura, en algunos textos del siglo XVI, del modo en que los sujetos coloniales aprehenden la existencia y la corporalidad de los otros, a la vez que las propias, a través de la figura de las vestiduras, de su ausencia (la desnudez) y de sus desplazamientos (el «trans-vestismo»). El hábito –lo que cubre e identifica, la costumbre– es aquí la cara complementaria de la figura del «descubrimiento». El vestido sirvió como uno de los primeros parámetros de clasificación del otro. Como protección, disimulo

o ritual, la ropa inviste de nuevas potencialidades a los cuerpos, entendidos aquí como un proceso de apropiación activo y complejo según el cual se encarnan ciertas posibilidades históricas y culturales. La performatividad es la repetición que la ley necesita para actualizarse. El relato europeo, especialmente, se fijó desde el principio en la desnudez ajena, pero también algunos conquistadores experimentaron por distintas razones el cambio de hábito. El trans-vestirse, por su parte, puede representar estrategias de supervivencia, o bien gestos de ajuste de identidad, sea de género o de estamento social. La nueva realidad del mestizaje en la colonia vino a problematizar las categorías sociales establecidas en Occidente. En el acto de buscarla y redefinirla, estos sujetos cuestionan la noción misma de identidad, tradicionalmente entendida como algo estable, y nos permiten desestabilizar la idea de que la binariedad colonial es inmutable.

Palabras clave: vestimenta; descubrimiento; género; colonización; mestizaje

1. Introducción

El cuerpo socializado en una determinada cultura es un cuerpo habituado a ciertos repertorios de signos, entre los cuales se encuentra la ropa que viste. ¿Cuánto influyen, en el reconocimiento mutuo que puede llegar a significar un encuentro entre culturas, la intencionalidad de los sujetos de mostrarse de una manera y cuánto los códigos sociales que cada parte trae incorporados? Nos proponemos en esa clave leer algunos textos, principalmente del siglo XVI, que narran la coyuntura inicial de la conquista y la colonización en el continente americano, haciendo foco en las representaciones de la existencia de los otros, y la propia, a través de la figura de las vestiduras, de su ausencia –la desnudez– y de sus «desplazamientos»: el disfraz y el «trans-vestismo». No pretendemos sacar conclusiones terminantes a partir de evidencia fragmentada, ni mucho menos aportar explicaciones que justifiquen los dramáticos hechos acontecidos. Intentaremos mostrar cómo las divergencias en estas prácticas corporales ritualizadas produjeron un conflicto entre los sistemas de categorización, cómo se impuso el binarismo y al mismo tiempo persistió la posibilidad de subvertirlo.

Sin problematizar demasiado este género, que ha sido objeto de interesantísimas discusiones, pensamos, a los efectos de este trabajo, a las Crónicas de Indias como un subgénero de la historiografía hispana. Si bien no es el rigor científico su marca característica, tampoco podemos pensarlas en términos de ficción o de literatura, en tanto estas se limitan a ciertas prácticas de escritura que no coinciden con nuestro objeto. Este recorte de textos plantea una relación con determinados hechos históricos y los crea discursivamente. En cualquier caso, contar una historia, sea esta ejemplar o un antimito, es siempre una forma de asentar una moral. La narrativa está íntimamente relacionada «con temas como la ley, la legalidad, la legitimidad o, más en general, la autoridad» (White 1992: 28). La intensa necesidad de clasificar de algún modo a los otros¹ está directamente relacionada con los derechos y las

¹ Utilizo la forma en neutro plural, ya en uso en muchos registros del español contemporáneo, y, sin embargo, aún resistida por las academias de la lengua, para dar cuenta de la existencia de otros géneros en las culturas del continente americano para los que la oposición binaria masculino/femenino no era suficiente. El uso de este inclusivo no es consistente a lo largo del texto porque no se pretende normativo, sino un gesto retórico que llame la atención sobre este hecho.

jerarquías que se les aplicarán y con el lugar que ocuparán en tamaña redefinición del universo social.

No profundizamos en las especificidades que la conquista y el mestizaje tuvieron en los diferentes continentes americanos, sino que partimos de la observación de tendencias generales en los modos culturales de conceptualizar entre los pueblos americanos que no compartían con los europeos. Los textos de Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Fray Diego Durán, Pedro Cieza de León, Felipe Guaman Poma de Ayala, Pachacuti Yamqui y los documentos nahuas compilados en *Visión de los Vencidos*² que aquí recorreremos tienen una orientación argumentativa específica, relacionada con su versión de los hechos y los intereses personales y colectivos que estaban en juego.

Si bien indagamos también en fuentes no europeas, las leemos mediadas, al menos, por el sistema de escritura occidental y en un contexto de profundas transformaciones marcadas por el rechazo de costumbres que resultaban conflictivas con los modelos europeos. La noción de «sujeto colonial» es la que más se ajusta a esta situación y está atravesada por «la importancia del concepto de la relación jerárquica binaria en la construcción de la alteridad» (Adorno 1988: 62). El sujeto se reconoce en el reconocimiento del otro, donde fija sus propios límites. La creación de la alteridad parece ser un proceso cultural necesario e inevitable, sea para el sujeto colonizador como para el colonizado. La mentalidad europea, podemos suponer, se preguntaba dónde se ubicaba la nueva humanidad dentro de sus propios esquemas escolásticos. Su modelo epistemológico era la similitud con lo ya conocido, o su reverso, la antítesis. ¿Acaso existía la posibilidad de que se encontrara fuera de esta dualidad?

2. *Habitus* y performatividad

Para estos sujetos coloniales, la vestimenta era un parámetro clave para la clasificación de otros sujetos en el esquema social. El hábito (del latín *habeo* 'tener', del cual derivan también, por ejemplo, habitación, habilidad y prohibido) es aquello que, cubriendo, identifica; y la costumbre (de *consuetudo*, que dio también, al menos en italiano, francés y portugués, *costume* 'traje típico o disfraz'), la repetición que instituye.

Está, por supuesto, relacionado con el concepto de *habitus* tal como lo definieron Mauss (1950) y Bourdieu (1999), aquellas técnicas corporales y rituales que constituyen la pertenencia a una cultura o grupo social. Se trata de la experiencia incorporada, prácticas que son a la vez formadoras y formativas de los recursos y estrategias con que cuenta cada persona para percibir el mundo y actuar en él. En latín, el término *habitus* se utilizó como traducción de la virtud de la *hexis* en Aristóteles: la facultad, lo adquirido, opuesta al *ethos* como repetición pasiva de actos. Por su

² Abreviaturas de obras comentadas: CP: Pedro Cieza de León (*Crónica del Perú*); HGI: Francisco López de Gómara (*Historia general...*); HINE: Fray Diego Durán (*Historia de las Indias de Nueva España...*); HVC: Bernal Díaz del Castillo (*Historia Verdadera...*); IIC: Hernán Cortés (*Segunda Carta de Relación*); IV y IIIV: Cristóbal Colón (*Viajes, Primero y Tercero*); NC: Guaman Poma de Ayala (*Nueva Corónica y buen gobierno*); Nfrg: Álvar Núñez Cabeza de Vaca (*Naufragios*); RARP: Pachacuti Yamqui (*Relación de antigüedades de este reyno...*); VV: *Visión de los vencidos* (Miguel León-Portilla).

parte, el análisis del discurso retórico, que reformuló en el siglo XX las categorías aristotélicas, nos ayudará a observar cómo nuestros sujetos coloniales construyen su *ethos*, definido ahora como la imagen discursiva del enunciador basada en su posición institucional (Amossy 2001).

La «raza» era una de las categorías que aplicaban los colonizadores para aprehender y clasificar y otra, transversal, lo que hoy llamamos género, es decir, la asunción individual de determinados rasgos diferenciados que nuestra cultura asigna a la genitalidad. No parece ahora casual que el mismo vocablo designe en español la tela de la que se confeccionan las vestiduras. La ropa, como los adornos corporales, provee información que clasifica en términos de género, de racialización y otras jerarquías. Sirve para transformar la carne y los huesos en la forma culturalmente prescrita de una persona (Joyce 1998). Entendemos el cuerpo como un proceso de apropiación activo y complejo, según el cual se encarnan ciertas posibilidades históricas y culturales. Esto significa que su existencia no estaría determinada por algún tipo de esencia interior, sino que la forma concreta en que se manifiesta es la actualización de alguna de esas posibilidades (Butler 1998).

El vestido aparece en nuestros textos asociado con estrategias de supervivencia, de adaptación y también de productividad. Sirve para clasificar, está culturalmente inscripto y modela el cuerpo, ya que no solo lo adorna, de maneras socialmente marcadas. Las vestiduras son aquello que típicamente cubre el cuerpo humano. El verbo cubrir tiene origen en el latín *cooperire*, de *operio*, que puede significar 'enterrar', 'ocultar', 'disimular' o 'cargar'. Como forma de protección, de disimulo o de ornamento, puede investir a los seres de nuevas potencias y afectividades. Por eso, aquí proponemos una lectura que aborde la ropa como cara complementaria de la figura del «descubrimiento».

El cubrimiento que constituye al sujeto está formado no solo por la repetición consistente o citación lingüística de las normas, sino también por los encuentros corporales con otros sujetos (Hollywood 2002). La ley se actualiza en forma de «actos performativos». Esta noción, tomada en principio de la lingüística, refiere a los enunciados que tienen la capacidad de accionar en la realidad dadas determinadas condiciones, es decir, que pertenece al campo de la semántica-pragmática. En el marco de la teoría de los actos de habla que Austin (1975) delineó, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra en el contexto adecuado (por ejemplo, prometer, apostar o inaugurar). Para este autor, las emisiones performativas son afortunadas si se cumplen reglas específicas mientras que, por ejemplo, la *performance* teatral implica una enunciación (*utterance*) sin intencionalidad (Hollywood 2002).

El concepto fue adaptado por la antropología y la sociología. Para Victor Turner (1987), la noción de *performance* pertenece al campo del teatro ritual y está relacionada con la idea de una acción social repetida como «reactuación y reexperimentación» de significados socialmente establecidos. La *performance* legitima y explicita las normas socioculturales, como una manera de regular los conflictos internos y sostener la cohesión social.

Judith Butler traslada esta noción al género como categoría social y lo declara «una identidad instituida por una repetición estilizada de actos», que no solo constituyen la identidad del actor, sino que «la constituyen en ilusión irresistible, en el objeto de una creencia» (Butler 1998: 297). Sin embargo, la dimensión individual de los actos performativos no quita que sean también experiencia compartida y acción colectiva. La identidad no es más que un resultado performativo y en ese carácter «reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado» (*idem*). Las ideas mismas de un sexo esencial están constituidas como una estrategia de encubrimiento del aspecto performativo del género, del mismo modo que, intentaremos mostrar, sucede con la raza y la racialización.

3. La desnudez

¿Des-cubrir puede significar llegar a conocer a otra persona? En su ineludible *La conquista de América: El problema del otro*, Tzvetan Todorov (1987) hace un recorrido por cuatro instancias de la colonización en términos de relaciones semióticas con la alteridad. Los diarios de Cristóbal Colón son su primer objeto de análisis en el capítulo «Descubrir» y una de sus más célebres observaciones es que Colón, debido a las limitaciones de su modelo epistemológico, descubrió América, pero no logró descubrir a los americanos.

El discurso de los colonizadores europeos se fijó desde el principio en la desnudez de la alteridad y dio lugar a una distinción: las personas se visten o no se visten, asociando «más ropa» a «más cultura». El sintagma con que el *Diario del Primer Viaje* de Colón designa por vez primera a los otros es «gente desnuda» (IV: 110). Está fechado el «Jueves, 11 de Octubre» de 1492, en una torsión de la temporalidad propia del relato que de su texto perdido hace el padre Las Casas.

Aquí es cuando efectúa el acto de habla asertivo y performativo³ inicial en este género, en «palabras formales del almirante»: «Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una harto moça» (IV: 110). Resalta su juventud y su belleza, y su mirada se detiene en los atributos físicos: hermosos cuerpos y buenas caras, los cabellos (comparados sistemáticamente con las crines de los caballos), «la color» de su piel y cómo se pintan.

Por donde va el relato, se detiene la mirada sobre la ausencia de ropa: los adjetivos «desnudo», «desnuda», «desnudos» aparecen 22 veces en el *Primer Viaje*. El *topos* de la desnudez está ligado a la inocencia y a la obediencia y, a su vez, relacionado con el mito del paraíso. El «Martes, 25 de Diciembre, día de Navidad» constata que las personas que habitan las islas «aman a sus próximos como a sí mismos» (IV: 178) y el «Jueves, 21 de Hebrero» que el clima es «temperadissimo» (IV: 212), de modo que Colón está seguro de haber descubierto «el fin del Oriente» y, por consiguiente, el Paraíso Terrenal. La desnudez, en la cultura occidental, «es inseparable de una signatura teológica» (Agamben 2011: 83). La desnudez que no se siente como

³ En términos filosóficos, las proposiciones asertivas o constativas son siempre, hasta un punto, performativas.

vergüenza tiene que ser previa al pecado y no se interpreta como ausencia de vestidura, sino como un «vestido de gloria».⁴

Colón, como observó Todorov, no se preocupa por entender, sino solo por hacer coincidir sus percepciones con sus juicios previos. Su propio *habitus* no deja ninguna grieta por la que se pueda colar la diferencia. Lo más curioso es que en el *Tercer Viaje* (1498-1500) se «da cuenta» de que el mundo no es redondo como pensaba. Ingresa en una zona donde el mundo se sexúa y, en el mismo acto performativo, adquiere un género: *muger*. La curvatura de la mar es palabra desnuda que el hombre ha descubierto.

Agora vi tanta disformidad como ya dixe, y por esto me puse a tentar esto del mundo y hallé que no era redondo en la forma que escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el pezón, que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar de ella fuese como una teta de muger allí puesta, y que esta sea debajo la línea equinocial y en esta mar Occéana en fin de Oriente (IIIV: 535-536).

Descubrir, entonces, es desnudar, exponer al otro a su propia desnudez como dios ante el pecado y la desobediencia de sus criaturas. La desnudez deviene acontecimiento.

Como seguiremos viendo más adelante, una de las principales debilidades de Todorov, según, entre otras, Silverblatt (1987), es que minimiza las relaciones de poder que hace falta tener en cuenta en cualquier análisis de la colonización. Añadiremos que la secuencia de capítulos: «Descubrir – Conquistar – Amar – Conocer» remite a un proceso de establecimiento de relaciones afectivas y, por lo tanto, romantiza involuntariamente la violencia, dando por sentado un deseo genuino de conocer al otro, y obliterando el de diferenciarse y someter.

4. Desnudarse

El colonizador desnudo por excelencia es Álgvar Núñez Cabeza de Vaca, quien saliendo de Cuba a «descubrir» la Florida en 1527, fue sorprendido por un terrible huracán. De una expedición de seiscientos hombres, sobrevivieron al final del viaje solo cuatro, completamente despojados de ropa y cualquier objeto de su cultura. Caminaron durante ocho años por el sur del actual territorio de los Estados Unidos hasta retomar contacto con otros españoles cerca del golfo de California, actual México, en 1536.

Desnudarse es descubrirse (mudar los cueros, cuando la intemperie convierte a la piel en un nuevo recubrimiento) podría ser una clave de los *Naufragios*, sus memorias de este suceso, donde el narrador construye su *ethos* sobre la carencia (de rumbo, de ropa: «perdido y en cueros» es un sintagma recurrente) para justificar la calidad del «servicio» que tiene para ofrecer a su superior. «Así desnudo, el yo sería una suerte de espacio despojado (España ha quedado atrás) que se irá llenando con lo desconocido –América– hasta lograr nuevo ser, nueva identidad» (Molloy 1993: 225). Descubierto por las fuerzas de la naturaleza, la pérdida introduce la relatividad necesaria para que pueda empezar a entender otros sistemas de valores diversos al propio.

⁴ Agradezco a Daniel Link por llamarme la atención sobre este punto durante la lectura de este artículo.

La experiencia subjetiva de la desnudez se completa otra vez en el momento en que se expone a la mirada de otros, ya que el hombre deviene ininterpretable sin el hábito que lo constituye:

[...] y otro día de mañana alcancé cuatro cristianos de caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extrañamente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada (*Nfrg*: XXXIII).

La desnudez no solo desestructura a los «iguales», los habituados a usar vestimenta, sino también a los otros, entre quienes había obtenido el estatus de «ser vestido» y ahora tienen que redefinirlo: «[...] mas cuando ellos [los indios] nos vieron así en tan diferente hábito del primero y en manera tan extraña, espantáronse tanto que se volvieron atrás» (*Nfrg*: XII). El hábito es la costumbre, la práctica individual que en la repetición (performativa) instituye una ley social. El hábito diferente espanta, pues solo la repetición frecuente convierte lo incomprensible en aprehensible.

La misma sorpresa la causa cuando, después de su larga travesía, vuelve a «contactar» con los suyos. En el acto de vestirlo, lo reincorporan a su propia cultura. Sin embargo, Cabeza de Vaca está todavía, por un tiempo, marcado físicamente. Su cuerpo no soporta ni la ropa ni las camas de su cultura: «[...] y de lo que tenía nos dio de vestir; lo cual yo por muchos días no pude traer, ni podíamos dormir sino en el suelo» (*Nfrg*: XXXVI). Como antes hiciera, de sus camisas, velas para barcos, hace ahora, de su propio cuero, única ropa y cobija.

5. Cubrirse

Miguel León-Portilla compiló en 1959 una serie de relatos sobre la conquista de México desde la perspectiva indígena, que llamó *Visión de los Vencidos*. Se trata de traducciones del náhuatl y lecturas de códices, anales y cantares, por supuesto mediadas culturalmente por el tiempo y el sistema de escritura occidental. Aquí encontramos, por ejemplo, versiones completamente diferentes de algunos episodios claves en la historia de la primera fase de la colonización, como el primer avistamiento de españoles, la matanza de Cholula o la tristísima historia de la caída de México-Tenochtitlán, la ciudad más grande y maravillosa hasta entonces conocida. En este primer fragmento, los mensajeros de Moctezuma resaltan de los españoles el exceso con que se cubren, sus vestidos de hierro:

Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hierro se visten, hierro ponen como capacete a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas. Los soportan en sus lomos sus «venados». Tan altos están como los techos.

Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, son como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla, el bigote también tienen amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado (*Lo que vieron los mensajeros*, VV: 36).

El *habitus* de los pueblos mexicas, si bien más acostumbrados a los atavíos, les dificulta la interpretación de esos cuerpos demasiado saturados de signos opacos. ¿Por qué los descubridores están cubiertos? Hará falta la reiteración de los encuentros

para convertir a los venados en caballos y a los vestidos de hierro en guerreros, con modos muy diferentes de performar la guerra.

Entre las mujeres mexicas, al parecer, existía la costumbre de cambiar de ropa. Las tlatelolcas, por ejemplo, se vistieron de hombres para poder luchar al lado de sus hermanos. Por cierto, el cambio de vestimenta también era un modo de protegerse de los raptos y otras violencias, puesto que observaban que los españoles preferían entre ellas a las mujeres de piel más clara, «las de trigüeño cuerpo», pero también, se infiere, a las que en su ropa mostraban ser más «ricas». Por eso, se untaban la cara de lodo y vestían andrajos, hilachas, harapos.

Y también se apoderan, escogen entre las mujeres, las blancas, las de piel trigüeña, las de trigüeño cuerpo. Y algunas mujeres a la hora del saqueo, se untaron de lodo la cara y se pusieron como ropa andrajos. Hilachas por faldellín, hilachas como camisa. Todo era harapos lo que se vistieron (*Los españoles se adueñan de todo*, VV: 106-107).

Aquí, el hecho de cubrirse cumple la función de ocultamiento, ser lo que no se es para proteger el cuerpo. Pero también sabemos que algunos españoles aprendieron a disfrazarse de mexicas como táctica de guerra:

Ahora bien, los españoles muchas veces se disfrazaban: no se mostraban lo que eran. Como se aderezan los de acá, así se aderezaban ellos. Se ponían insignias de guerra, se cubrían arriba con una tilma, para engañar a la gente, iban del todo encubiertos, de este modo hacían caer en error (*Contraataque de los mexicas*, VV: 101).

Cubrirse, en esta instancia, significa encubrir. En este caso, se trata de un quiebre de las reglas rituales de la guerra con el objetivo de ganar y destruir. La guerra tenía, al menos entre los pueblos del centro de México, un sentido sacral y una ritualidad muy específica, que incluía preparaciones físicas con canciones, pintura corporal y atavíos sagrados. Además, para que los vencedores se consideraran honrados en su victoria, debía haber un equilibrio relativo entre las fuerzas combatientes, en tanto que vencer a un enemigo debilitado o en desigualdad de condiciones no era considerado virtuoso (Clendinnen 1993). Las estrategias marciales europeas, que admitían este tipo de engaños, deben haberles resultado radicalmente incomprensibles.

6. Investir

El poder de las vestiduras debería haber sido experimentado por Cortés cuando los mensajeros del huey tlatoani le presentaron, en el primer encuentro, las prendas de Quetzalcóatl. En el *Códice Florentino*, uno de los recogidos por León-Portilla, surge la teoría de que Moctezuma creía que Cortés era la serpiente emplumada que había partido hacia el occidente con la promesa de regresar, una de las justificaciones de la parálisis con que reaccionó a la noticia de la llegada de los futuros invasores. Antes de que llegaran a la ciudad, se relata, el tlatoani le envía las investiduras de Quetzalcóatl, como quien invistiendo re-conoce, pero trata de convencerlo de que no se acerque más. Con detalle exhaustivo se describe esta ofrenda de atavíos, que está llena de significados rituales:

En seguida atavían al capitán. Le pusieron con esmero la máscara de turquesas, en ella estaba fijada la banda travesaña de pluma de quetzal. Y de esta máscara va pendiendo, en ella está la orejera de uno y otro lado. Y le pusieron el chalequillo, lo enchalecaron. Y le pusieron al cuello el collar de petatillo: el petatillo de chalchihuites: en medio tiene un disco de oro. Después, en su cadera le ataron el espejo que cae hacia atrás y también le revistieron por la espalda la manta llamada «campanillante» (*Llegan los mensajeros ante los españoles*, VV: 32-33).

Tenemos que considerar, entre otras cosas, que la narración de estos informantes está basada en la «lectura» de los códices. Largo es el camino desde el testimonio oral hasta la versión en español: el mensaje está, además de traducido, transpuesto, ya que «en el México precolombino los contenidos hacen cuerpo con la forma expresiva y por lo tanto no pueden desprenderse de ella» (Johansson 2009: 6). Es decir, se trata de una práctica citacional a través de la cual los sujetos y los discursos son continuamente constituidos.

Sin embargo, la versión de Hernán Cortés en la segunda de sus *Cartas de relación* acerca de este primer encuentro con los mensajeros es muy diferente. Los conflictos de valor se ponen en evidencia en esta escena. La manera de este último de narrar el intercambio de regalos que constituía el ceremonial mexica es muy sucinta: «[...] me dio de su parte cierta ropa y piedras y plumajes [...] Yo les di otras cosas de las de España, con que fue muy contento...» (IIC: 168).

Si bien Todorov dice que Cortés es un hombre sensible a las apariencias porque su primer gasto cuando lo nombran cabeza de la expedición fue comprarse un traje que remarque su estatus, no explica su reacción tan medida ante tamaña ofrenda. Y aunque intenta «no leer estos textos como enunciados transparentes, sino tratar de tener en cuenta al mismo tiempo el acto y las circunstancias de su enunciación» (Todorov 1987: 60), termina de alguna forma enamorado de la figura del conquistador, y en él de la «superioridad» de su propia cultura representada por la posesión de la escritura alfabética.

«Antes de ganar la partida, los españoles ya habían logrado una victoria decisiva: la que consiste en imponer su propio tipo de guerra; su superioridad ya no está en duda» (Todorov 1987: 101). Sin embargo, las victorias se producen siempre en el marco de ciertas reglas del juego. Cortés tampoco parece poder salirse de su *habitus*. ¿Es repetir tozudamente los guiones de su propia cultura realmente un signo de «dominio semiótico»? Ante el sitio de Tenochtitlán, la resistencia indígena fue radical y deliberadamente larga. ¿Es un trofeo acorde a su estatus la entrada en la ciudad que más había admirado y deseado conquistar, casi totalmente destruida y desolada?

Para Cortés, el conflicto está siempre minimizado y esto es parte de la estrategia de diseño de su *ethos*, es decir, de su imagen pública y retórica basada en la necesidad de justificar sus infracciones y la desobediencia a su superior. Pero Clendinnen ya nos mostró que el «especialista en comunicación humana» que Todorov había visto en él encontraba sus límites, por ejemplo, ante la constatación de una indiferencia «antinatural» a la muerte: una terrorífica y radical demostración de alteridad (Clendinnen 1993) y de sus dificultades cognitivas y prácticas para manipularlos.

7. Vestirse de lengua

Cubrirse con ropa y nombres europeos es lo que correspondía a los indios-lengua, es decir, individuos bilingües que con más o menos violencia fueron tomados para el servicio de intérpretes para los españoles. Para llegar a ser tales, «debían de ser bautizados y vestidos con ropas europeas, además de aprender el idioma extranjero que los habilitaba como lenguas» (Glantz 2006: s. p.). A través de la educación, del entrenamiento, del moldeado del cuerpo, se incorporan no solo representaciones sociales sino también reglas de conducta y prácticas. El *habitus* permite explicar la correlación entre las posibilidades objetivas y las expectativas subjetivas en toda acción humana, pero también las disparidades que pueden ocurrir en casos de disonancia entre disposiciones y estructuras, en periodos de crisis, cambio social o confrontación con otras culturas (Sapiro 2015).

Es excepcional la situación de la emblemática Malintzin, trilingüe, quien además de conservar las ricas ropas de su tierra, aparece vistiéndolas en los códices representada con tanto detalle que muchas veces su tamaño es mayor al de otras personas a su alrededor. Si bien es verdad que Malintzin debe mudar su nombre a uno occidentalizado, le transfiere de alguna manera su nombre a Hernán Cortés, a quien llaman «el capitán Malinche y ella deja de ser la india Malinalli para ser nombrada solamente Marina» (Glantz 2006b: s. p.). Así lo narra Bernal Díaz del Castillo, un soldado de la expedición de Cortés a México, que para reclamar las recompensas por su participación en la conquista, de las que lo habían despojado, escribe en 1575 su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

Diferente es el caso de Melchorejo, otra «lengua» que probablemente nunca contó con ciertos privilegios de su colega y, en cuanto pudo, se desvistió y huyó: «[...] se había ya huido con los de aquel pueblo de Tabasco; porque según parecía, el día antes, en la Punta de los Palmares dejó colgados sus vestidos que tenía de Castilla y se fue [...]» (HVC: 77). Como Cabeza de Vaca, desnudo y en una canoa, se internó en las aguas de la transformación: «[...] al recobrar su libertad, el esclavo recupera su verdadero aspecto y abandona el atuendo que lo desnaturaliza» (Glantz 2006: s. p.). La ropa «de Castilla» colgada por Melchorejo en el Palmar equivale para Glantz «a un sacrificio y puede compararse con la ropa de los españoles colgada en el altar de los sacrificios» (*idem*).

En Bernal Díaz del Castillo encontramos también el caso del fraile Gerónimo de Aguilar, posteriormente devenido lengua, quien después de un naufragio había quedado prisionero de los mayas en la península de Yucatán durante ocho años. Cuando los españoles lo encontraron, grande fue su sorpresa por el cambio de apariencia, puesto que «Aguilar ni más ni menos era que indio»:

[...] porque de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja y muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas (HVC: 69).

Se repite el ritual de reinserción en la comunidad a través del vestido, tal como vimos con Cabeza de Vaca, y a la vez como un reverso de Melchorejo. Vestir mucha

ropa, aun con una temperatura elevadísima, es una condición previa incluso para poder comunicarse en su propia lengua: «Y luego le mandó dar de vestir, camisa y jubón y zaragüelles, y caperuza y alpargates, que otros vestidos no había, y le preguntó de su vida, y cómo se llamaba» (*idem*). Se lleva a cabo tal *performance* con el propósito de reincorporar al sujeto dentro de un marco de clasificación binario que le garantice ciertos privilegios sobre los otros, y solo en calidad de «vestido» es capaz de entablar un diálogo con sus semejantes y narrar la historia de una existencia arrojada a la alteridad.

8. Trans-vestirse

En este punto, debemos distinguir el hecho de cambiar de ropa para despistar, disfrazarse, «dissimular» o ejercer un oficio, del de trans-vestirse propiamente. El término travestismo, acuñado en 1910 por el médico Magnus Hirschfeld con el fin de especificar una variación de la sexualidad, «ha sido utilizado durante más de un siglo de forma acusatoria» (Artieda Santacruz 2020: 67). Aquí lo recuperamos en clave reivindicativa, en tanto trae consigo un sentimiento de reparación y auto-reconocimiento, pero lo ampliamos para abarcar otros fenómenos de «mudanza de hábito».

A diferencia de Aguilar, su compañero de naufragio, Gonzalo Guerrero, también conocido como «el renegado», tal vez porque ya tenía en su cuerpo señales más indelebles (el bozo y las orejas horadadas, la cara «labrada», cabellos al estilo local), no pudo o no quiso volver a ser quien era y decidió quedarse en Cozumel. Así lo cuenta, en 1552, Francisco López de Gómara, el cronista que nunca estuvo en las Indias, en su *Historia General de las Indias*: «[...] estaba casado allí con una india y traía hendidas las orejas, corona y trenza de cabellos, como los naturales; por lo cual no quiso irse a Cortés con Aguilar, su compañero» (*HGI*: 99). Tanto es así que les hace guerra a quienes fueran sus compatriotas y así muere. Aquí, su «hacerse indio» es un ejemplo de lo que llamamos trans-vestismo.

Nuestro renegado Guerrero comparte con Álgar Núñez las marcas indelebles en el cuerpo. Es que «han sido trabajados por otras lenguas y otras escrituras, las de la horadación, el embijado, el tatuaje, la intemperie y el hambre, inscripciones que, al organizar el palimpsesto –la superposición de discursos y la ambigüedad social y sexual– lo hacen *indestructible*» (Glantz 2006c: s. p.).

En términos de Bourdieu, el cuerpo es el lugar de la invención práctica y de la improvisación, limitadas por las condiciones de socialización de cada agente, pero con la capacidad de producir respuestas más o menos ajustadas a diversas situaciones (Sapiro 2015). Lo que la teoría de la performatividad del género aporta es el hecho de que «en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo» (Butler 1998: 297) se encuentren precisamente las posibilidades para su transformación.

López de Gómara escribe también sobre una persona posiblemente trans, es decir, un caso propiamente de Travestidad, en términos de la transversal Teoría Travesti/Trans que está desarrollando Marlene Wayar, en este caso según la costumbre de los

pueblos centroamericanos. El relato da cuenta de la saña con que Vasco Núñez de Balboa, en el actual territorio de Panamá, les castiga por rebeldes y pecadores:

En esta batalla se tomó preso a un hermano de Torecha en hábito real de mujer, que no solamente en el traje, pero en todo, salvo en parir, era hembra. [...] Aperreó Balboa cincuenta putos que halló allí, y luego quemólos. Informado primero de su abominable y sucio pecado. Sabida por la comarca esta victoria y justicia, le traían muchos hombres de sodomía que los matase (HGI: 151).

Ejemplos de ambigüedad, que desafían la oposición binaria colonizadora básica, abundan en nuestros textos. Por ejemplo, Pedro Cieza de León, colonizador y cronista del mundo andino, en su *Crónica del Perú* de 1553, también habla de sacerdotes trans-vestidos:

[...] cada templo o adoratorio principal tiene vn hombre o dos, o más: según es el ydolo. Los quales andan vestidos como mugeres dende el tiempo que eran niños, y hablaban como tales: y en su manera, trage y todo lo demás remedauan a las mugeres (CP: 199).

Él, como tantos otros, «es incapaz de percibir la diversidad contenida en la oposición-complementaria indígena» (Campuzano 2009: 82). Sin embargo, andróginos andinos, *muxes* (el tercer género zapoteca), «amarionados», *berdaches* o *two-spirits* (un género otro, ni femenino ni masculino entre los pueblos amerindios de la América del Norte), no solo eran habituales en las sociedades pre-hispánicas, sino que eran respetadas y honradas, muchas veces investidas de sacralidad. Es que «lo trans y lo homosexual, en América Latina, se inscribe en un complejo entramado de rituales ligados con antiguas creencias» (Link 2014: 272). Una ya considerable tradición de estudios etnológicos y arqueológicos ha mostrado que las categorías de género en todo el territorio actualmente llamado América eran más diversas, múltiples y fluidas que la binariedad normativa occidental (Ardren 2008), y en muchos casos resistieron y sobreviven hasta la actualidad. Todavía hoy la travestidad tiene un potencial crítico relacionado con la desestabilización «del régimen de verdad del “sexo” que prevalece» (Butler 2002: 328).

9. Revestir

Como cuerpos de significados, las prácticas (rituales, artísticas, espirituales) a veces revisten significantes que no son reconocidos como originales –si algo de tales características pudiera acaso ser constatado–. El sujeto colonial se encontraba ante la dificultad para comprender cabalmente un sistema de intercambio (social, económico, religioso) diferente del propio. Sus obsesiones (el oro, por ejemplo) les parecieron siempre a los españoles de valor absoluto. De ahí, su sorpresa al descubrir que los indios intercambiaban oro por cuentas de vidrio: esa ironía, por ejemplo, «se volvieron ricos de cascabeles» (*Nfrg*: XII), que a veces raya en el desprecio, sin abandonar las metáforas monetarias.

La *performance*, en el sentido que analiza Turner, puede ser una estrategia cognitiva colectiva, un intento de comprender la alteridad. ¿Acaso no es la clase de estrategias de supervivencia que aplica Cabeza de Vaca cuando sus anfitriones le mandan que sirva para algo y se inicia en el chamanismo, curando con los métodos

de los indios, pero rezándole a su dios y usando sus símbolos? «La manera con que nosotros curamos era santiguándolos y soplarlos, y rezar un Pater Noster y un Ave María, y rogar lo mejor que podíamos a Dios Nuestro Señor» (Nfrg: XV).

Parte importante de su transformación transcurre, además, en el aprendizaje de la diferencia sexual:

[...] entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas (Nfrg: XXVI).

Efectivamente, cuenta Cabeza de Vaca, él y sus compañeros españoles tuvieron que trabajar para subsistir y en muchos casos les eran asignadas tareas propias de mujeres y de curanderos en sus comunidades, por lo que «se identifican tácitamente con esos indígenas que “usan prácticas contra natura”; su sexualidad es sospechosa, los hace participar de dos naturalezas» (Glantz 2006c: s. p.). Como Mala Cosa, ese otro ser híbrido, tal vez mitológico, tal vez histórico, que da miedo y otorga salud a la vez. Se trata de un brujo del que le hablan los pueblos avavares y mariames, que tiene muchas similitudes con los españoles, no solo en la apariencia física (la cara cubierta de barbas), sino también en el oficio:

[...] decían que por aquella tierra anduvo un hombre, que ellos llaman Mala Cosa, y que era pequeño de cuerpo, y que tenía barbas, aunque nunca claramente le pudieron ver el rostro, y que cuando venía a la casa donde estaban se les levantaban los cabellos y temblaban, y luego parecía a la puerta de la casa un tizón ardiendo. Y luego, aquel hombre entraba y tomaba al que quería de ellos, y dábales tres cuchilladas grandes por las ijadas con un pedernal muy agudo, tan ancho como una mano y dos palmos en luengo, y metía la mano por aquellas cuchilladas y sacábales las tripas; y que cortaba de una tripa poco más o menos de un palmo, y aquello que cortaba echaba en las brasas; y luego le daba tres cuchilladas en un brazo, y la segunda daba por la sangradura y desconcertábaselo, y dende a poco se lo tornaba a concertar y poníale las manos sobre las heridas, y decíannos que luego quedaban sanos, y que muchas veces cuando bailaban aparecía entre ellos, en hábito de mujer unas veces, y otras como hombre [...] (Nfrg: XXII).

Si cubrir, en un segundo momento, consiste en adaptar una práctica social propia a una situación nueva, descubrir consiste en relevar las prácticas del otro que son percibidas como divergentes de la norma propia y, por lo tanto, como peligrosas. Como se ve en el caso de las campañas de extirpación de idolatrías, descubrir es revelar lo encubierto para apartarlos definitivamente de sus creencias paganas. Los inquisidores no pueden evitar caer en el abismo de *nepantla*, un concepto nahua que significa lo que está en medio entre dos territorios, lo neutro.⁵ Alrededor de 1580, como cuenta en su *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, a Fray Diego Durán, obsesionado por las prácticas sincréticas de aquellos a quienes quería convertir al catolicismo, le dijeron: «Padre, no te espantes pues todavía estamos en

⁵ Nuevamente, tal vez no es casualidad que San Miguel Nepantla sea también el nombre del pueblo donde nació Sor Juana Inés de la Cruz.

nepantla», es decir, en medio, fuera del orden de una ley, y de la otra, «o por mejor decir [...] que juntamente» (HINE: 268).

En México y en los Andes, al igual que antes en la Europa que combatía el paganismo, la regla fue «la sobreposición de los espacios de culto» (Gruzinski 2006: 104). Donde había espacios sagrados, *huacas*⁶ y sitios de peregrinaje, se erigieron iglesias y catedrales, muchas veces incluso con los mismos materiales reciclados de la destrucción de templos preexistentes. La fuerza de las imágenes juega un papel muy importante en este proceso de re-habitación de espacios sagrados. Con todo, los extirpadores de ídolos nunca pudieron deshacerse de esas imágenes en sus pesadillas. La repetición de un acto (por ejemplo, la peregrinación al cerro Tepeyac) y de un nombre (Tonantzin) constituye un acto performativo que refuerza citacionalmente los lazos con las costumbres antiguas. La diferencia (la iglesia de la virgen de Guadalupe en México) es exterior y es grieta por donde se cuela la capacidad de resignificar y subvertir una realidad adversa.

10. El hábito

En los Andes, también las *huacas* tienen «rropa» (NC: 265 [267]) que, si son destruidas, puede trasladarse a otro lugar o cosa y convertirlo en sagrado. Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista y dibujante amerindio de ascendencia incaica, también recupera, en buena medida, la visión de los pueblos preexistentes al virreinato del Perú en su *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615). Concebido como una carta para Felipe III, con casi cuatrocientas imágenes, este libro permite reconstruir varios aspectos trascendentales de la sociedad andina colonial.

El paradigma cosmológico andino es relativista, es decir, que las unidades distintivas en cada oposición se definen mutuamente y están contextualmente condicionadas (Silverblatt 1987). Dentro de cada categoría, se puede observar funcionando el mismo tipo de contrastes. Las fuerzas cósmicas están identificadas con símbolos de género que se complementan entre sí. La complementariedad es central en su pensamiento, concebida como el juego recíproco entre fuerzas «masculinas» y «femeninas». El creador, Viracocha, es un dios andrógino, como se ve también en el dibujo cosmológico de Juan de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, en su *Relación de antigüedades de este Reyno del Piru* (1613):

Imagen de Viracocha Creador del Mundo o imagen del Principio o imagen que tiene a Tuna como mayordomo. Señala diciendo: –este sea varón, esta sea mujer, Lo que hace recordarlo. Sol del sol, Creador del universo (RARP: 226).

Guamán Poma menciona, en varios pasajes, situaciones en donde los roles de género ponen en evidencia su carácter performativo en relación con los «bestidos» (Dean 2001). Curiosamente, sin embargo, para su *ethos* de descendiente de la nobleza preexistente, crítico del dominio español, pero con pretensiones de privilegio, lo deseable es que «Los dichos españoles, mestisos y señoras mestisas o negras, mulato, mulatas, que no se ponga áuito de yndio, ni los yndios ni yndias no se ponga áuito de español» (NC: 539 [553]) para que se note bien quién es quién en la sociedad.

⁶ Lugares sagrados, antepasados, animales, astros.

Qué bien parese cada uno a su trage, el cacique principal como cacique principal, el yndio como yndio, y la principala como señora y la yndia como yndia bestidos, para que sean conocidos y rrespetados y honrrados (NC: 787 [801]).

Si bien, en principio, parece tratarse de un simple problema estético:

Y ci tiene barbas de camarón cocido, que pareserá mestizo, cholo, mala casta, mulato, zambahigo. Y acá nengún yndio trayga barbas cino su natural. Y el dicho español cin barbas que pareserá puta bieja, cara de una máscara. Al español le honrra las barbas y ci tubiera cabellos como yndio, pareciera saluaje, animal bruto. Su uerdadero trage de español bestido y barbudo y motilado es honrra en el mundo (NC: 787 [801]).

Es llamativo que los mestizos que «mudan trage» sean el principal blanco de sus críticas porque andan «en áuito de yndios pobres...» (NC: 966 [984]). Para Guaman Poma, el «áuito» representa el hecho de parecer las personas «lo que son», lo inhabitual genera incomodidad por el desplazamiento de las viejas estructuras. Principalmente los mestizos, esos trans-vestidos que habitan la ambigüedad, una identidad inestable que todavía no les corresponde legítimamente. Puesto que no hay manera de que logren ser iguales a sí mismos, en el acto de buscar su identidad cuestionan la noción misma de identidad como algo estable.

Ch'ixi es un concepto aymara que, según Silvia Rivera Cusicanqui, es la mejor traducción de «la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos»:

[...] es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo (Rivera Cusicanqui 2010: 69).

El entrelazamiento de hilos que constituyen un textil o un texto *ch'ixi* puede presentar diferentes matices a la percepción, ser de un color y más, al mismo tiempo. Este concepto, inclasificable en los términos binarios del pensamiento occidental, sobrevive sin embargo como posibilidad perceptiva y operativa en el pensamiento decolonial contemporáneo.

Dice Marlene Wayar (2018) que la llamada Conquista de América fue uno de los ejercicios performativos con más éxito en la historia, imponiendo el binarismo a través de la repetición de convenciones sociales reguladoras y punitivas. El hecho de que «la cultura castigue o margine tan fácilmente a quien falle en representar la ilusión» de una identidad esencialista, en términos de género o racialización, «debería ser señal suficiente de que, a cierto nivel, existe el conocimiento social de que la verdad o la falsedad del género son sólo socialmente forzadas» (Butler 2002: 311) y para nada una necesidad ontológica.

11. Conclusión

La vestimenta, como práctica socializada y socializante incorporada, nos llevó a observar la figura del cubrimiento. Volvamos a pensar, después de este recorrido, en las tensiones entre cubrir y descubrir. Descubrir es desnudar al otro, no tanto conocerle como exponerle a su propia alteridad. Descubrir puede ser también revelar lo encubierto para intentar erradicarlo. Cuando se convierte en un acto reflexivo, sin

embargo, aparece la variación, la diferencia: descubrirse. Desnudarse puede ser un ritual que nos libere de atavíos impropios. Por su parte, cubrirse puede ser una estrategia para protegerse, para reconocer o para encubrir. O simplemente para poder hablar un código. Entender y conocer implican performar. En situaciones de crisis y cambio social, tener un hábito es poder mostrar la pertenencia, y al mismo tiempo, su imposibilidad.

Pero cubrirse después de haberse descubierto, es decir trans-vestirse, es performar para potenciarse, una identidad a la que los demás no están acostumbrados y, por eso, es considerada peligrosa. Al entrar en conflicto distintos sistemas de categorización, la frustración de no entenderse vuelve a la tentación del poder difícil de resistir. La intencionalidad de cada sujeto de mostrarse de una manera está limitada por los códigos sociales, pero, aun así, en la repetición que caracteriza a toda performatividad, queda siempre abierta la posibilidad del error y del cambio. Al hacer evidente el carácter performativo de cualquier categoría identitaria, se desnaturaliza y se abre la posibilidad de revertirla.

Las identidades son ficciones regulativas que se afirman en el hábito de mostrarse de una manera coherente ante el mundo, de modo que la ambigüedad (ser unas veces algo y otras veces otra cosa, o bien las dos juntamente), para los modelos europeos, era inaprehensible. Lo más inquietante para los parámetros colonizadores es precisamente la posibilidad conceptual americana de que algo sea y no sea al mismo tiempo (*ch'ixi*, *nepantla*), y se ha intentado volverla inhabitual a través de distintos dispositivos de disciplinamiento. Con sus propias características de cultura en cultura, estas escenas dan cuenta de otras posibilidades de existencia y convivencia más complejas que la binaria occidental. Esperamos contribuir a volver a la ambigüedad y la fluidez como espacios *habitables*.

Agradecimientos

This article has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the MSCA-RISE Scheme, Marie Skłodowska-Curie Research and Innovation Staff Exchange (Grant agreement 872299).

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Rolena (1988), «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28, 55-68.
- AGAMBEN, Giorgio (2011), *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- AMOSY, Ruth (2001), «Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology», *Poetics today* 22(1), 1-23.
- ARDREN, Traci (2008), «Studies of gender in the prehispanic Americas», *Journal of Archaeological Research* 16(1), 1-35.
- ARTIEDA SANTACRUZ, Pedro (2020), «Narrativas queer del Ecuador y América Latina: condenas, muertes, exclusiones y resignificaciones», *Pie de página* 4, 65-79.
- AUSTIN, John L. (1975), *How to do things with words*, Oxford: Oxford university press.
- BOURDIEU, Pierre (1999), «Lenguaje y Poder Simbólico», *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Ediciones Akal.

- BUTLER, Judith (1998) [1990], «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista», *Debate feminista* 18, 296-314.
- BUTLER, Judith (2002) [1993], *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires: Paidós.
- CAMPUZANO, Giuseppe (2009), «Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú», *Bagoas-Estudios gays: géneros e sexualidades* 3(04), 79-93.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1995) [1553], *Crónica del Perú, I parte*, Lima: PUCP.
- CLENDINNEN, Inga (1991), «Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico», *Representations* 33, 65-100.
- COLÓN, Cristóbal (1982) [1492], «Diario del primer viaje», *Textos y documentos completos*, Madrid: Alianza.
- COLÓN, Cristóbal (1997) [1496], «Tercer viaje», *Diarios de Colón*, Madrid: Alianza.
- CORTÉS, Hernán (1993) [1520], *Segunda carta de relación*, DELGADO GÓMEZ, Á. (ed.), Madrid: Castalia.
- DEAN, Carolyn (2001), «Andean androgyny and the making of men», en KLEIN, C. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1968) [1632], *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid: Espasa-Calpe.
- DURÁN, fray Diego (2005) [1867], *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme, Tomo II*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- GLANTZ, Margo (2006) [2001], «La Malinche: La lengua en la mano», Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [accesible en <https://www.cervantesvirtual.com/portales/margo_glantz/obra-visor/la-malinche---la-lengua-en-la-mano-0/html/>, 05/07/2022].
- GLANTZ, Margo (2006b) [2001], «Doña Marina y el Capitán Malinche», Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [accesible en <https://www.cervantesvirtual.com/portales/margo_glantz/obra-visor/doa-marina-y-el-capitn-malinche-0/html/>, 05/07/2022].
- GLANTZ, Margo (2006c) [1993], «El cuerpo inscrito y el texto escrito o La desnudez como naufragio», Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [accesible en <https://www.cervantesvirtual.com/portales/margo_glantz/obra-visor/el-cuerpo-inscrito-y-el-texto-escrito-o-la-desnudez-como-naufragio-0/html/>, 05/07/2022].
- GRUZINSKI, Serge (2006), *La guerra de las imágenes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1615), *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, edición facsimilar, Biblioteca de Copenhague [accesible en <<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>, 05/07/2022].
- HOLLYWOOD, Amy (2002), «Performativity, citationality, ritualization», *History of religions* 42(2), 93-115.
- JOHANSSON, Patrick K. (2009), «La *Historia General* de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII: las tribulaciones editoriales de un texto», *Estudios de Cultura Náhuatl* 29, 209-241.
- JOYCE, Rosemary A. (1998), «Performing the body in pre-Hispanic Central America», *Res: Anthropology and Aesthetics*, 33(1), 147-165.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2003) [1959], *Visión de los vencidos*, México: UNAM.

- LINK, Daniel (2014), «Cuerpo y memoria en América Latina: El archivo de “la loca” como sujeto colonial», *A Contracorriente: revista de estudios latinoamericanos* 12(1), 265-278.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1978) [1552], *Historia general de las indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital.
- MAUSS, Marcel (1950), «Les techniques du corps», en *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
- MOLLOY, Silvia (1993), «Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Álgvar Núñez Cabeza de Vaca», en GLANTZ, M. (coord.), *Notas y comentarios sobre Álgvar Núñez Cabeza de Vaca*, México: Grijalbo.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álgvar (1996) [1555], *Naufragios*, Madrid: Alianza [accesible en <<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/naufragios--0/html/>, 05/07/2022].
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Joan de (1993) [¿1615?], *Relación de antigüedades de este reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- SAPIRO, Gisèle (2015), «Habitús: history of a concept», en WRIGHT, J. D. (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, Vol 10. Oxford: Elsevier, 484-489.
- SILVERBLATT, Irene M. (1987), *Moon, sun, and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press.
- TODOROV, Tzvetan (1987), *La conquista de América: el problema del otro*, México: Siglo XXI.
- TURNER, Victor (1987), *The anthropology of performance*, New York: PAJ Publications.
- WAYAR, Marlene (2018), *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires: Muchas Nueces.
- WHITE, Hayden (1992), «El valor de la narrativa en la representación de la realidad», en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona: Paidós.