

Camilo Retana

## Las artimañas de la moda: la ética colonial/imperial y sus vínculos con el vestido moderno

---

**Abstract:** *The article narrates a genealogy of fashion in terms of the mechanism of domination starting from the analysis of two concrete historic moments: the age of the invasion of America in the XVII century and the current age of the super brands. In this way it is interesting to show the way in which fashion - as a cultural phenomenon - joins with Modernity understood as a political-philosophical project with known reaches but sometimes minimized limitations.*

**Key words:** *Fashion. Modernity. Eurocentrism. Colonialism. Power.*

**Resumen:** *El artículo ensaya una genealogía de la moda en tanto mecanismo de dominación partiendo del análisis de dos momentos históricos concretos: la época de la invasión de América en el siglo XVII, y la actual era de las supermarcas. De este modo, interesa mostrar la forma en que la moda, en tanto fenómeno cultural, se trenza con la Modernidad, entendida esta como un proyecto filosófico-político con unos alcances consabidos pero con unas limitaciones algunas veces minimizadas.*

**Palabras clave:** *Moda. Modernidad. Eurocentrismo. Colonialismo. Poder.*

### Moda y modernidad

*El imperio de lo efímero*, texto paradigmático en lo que a estudios de la moda se refiere, arranca con las palabras siguientes: “La moda

no se produce en todas las épocas ni en todas las civilizaciones (...). En contra de la idea de una pretendida universalidad transhistórica de la moda, ésta se plantea aquí con un inicio histórico localizable, [y] se la afirma como un proceso excepcional, *inseparable del nacimiento y desarrollo del mundo moderno occidental*” (subrayado mío) (Lipovetsky, 1994, 23). Las siguientes líneas del libro de Lipovetsky no hacen más que repetir con alguna sofisticación ese lugar común de la Modernidad filosófica eurocéntrica: previo a, o fuera de la Modernidad, lo que existe es la pura barbarie. La oposición es a todas luces maniquea: la Modernidad es lo nuevo frente al retraso medieval, la época que elimina la opresión y pone en su lugar la libertad, el proyecto filosófico que entroniza la razón y augura autonomía individual, conocimiento y bienestar. En ese marco, parece claro que la Modernidad es algo más que una época histórica. A lo interno de este complejo proyecto social habría una serie de apuestas, un conjunto de sobreentendidos y diversas aristas marginadas por la historiografía filosófica oficial. Esos sobreentendidos, esas zonas opacas, son algunas de las cosas que me interesa desentrañar en este escrito. Tanto porque hacerlo supone poner en entredicho esa concepción de la época moderna según la cual todas las desavenencias del presente son un resultado de la falta de Modernidad, como porque implica una puesta en evidencia del carácter eurocéntrico de dicha concepción. Pero volvamos a la moda.

Antes del XVII habría un conjunto de prácticas vestimentarias que constituirían, según Lipovetsky, acaso una especie de protomodas: algún

ornamento en el atuendo por aquí y por allá, algún giro en las costumbres vestimentarias, algún decorado ocasional, pero aún no la moda. Las sociedades medievales serían todavía timoratas, poco audaces, demasiado conservadoras. En una palabra: no se atrevieron a dar el *salto ético* que implica la moda. Si la Modernidad es esa apuesta por lo nuevo (es decir por el progreso), “una sociedad hiperconservadora como lo es la primitiva, prohíbe la aparición de la moda porque esta es inseparable de una relativa descalificación del pasado: no hay moda sin prestigio y superioridad atribuidos a los nuevos modelos y, por tanto, sin cierto menosprecio por el orden antiguo” (Lipovetsky, 1994, 27). La moda es entonces subversión, desacato a la autoridad infundada, gratuita. Moda y Modernidad aparecerían, así, emparentadas en ese gesto de insurrección autonomizante, y el concubinato de ambas mata dos pájaros de un solo tiro: el conservadurismo estético y el conservadurismo político.

Ahora bien, si la Modernidad se opone de forma absoluta al autoritarismo medieval<sup>1</sup>, ¿a qué se opondrá dentro de este esquema la moda? La respuesta evoca una de las viejas metáforas de la modernidad colonial<sup>2</sup>: el salvajismo.

Durante su existencia milenaria las formaciones sociales calificadas de *salvajes* han ignorado y combatido de forma implacable la fiebre del cambio y el exceso de fantasías individuales. La legitimidad indiscutida de los legados ancestrales y la valorización de la continuidad social han impuesto en todas partes la regla de la inmovilidad, la repetición de los modelos heredados del pasado, el conservadurismo a ultranza de las maneras de ser y de aparecer. En tales configuraciones colectivas el proceso y la noción de moda no tienen ningún sentido (Lipovetsky, 1994, 27).

Así, el disidente de la moda se convierte en una de especie de bárbaro. Si lo característico de la moda es su culto al presente social, su legitimación de lo nunca antes visto, aquel que renuncia a la moda renuncia también al progreso. De ahí su salvajismo: despreciar la moda es en cierto sentido permanecer en un tiempo pasado. Juego

perverso en el que es moderno estar a la moda, al tiempo que se pone de moda ser moderno.

### **Eurocentrismo<sup>3</sup>, colonialidad e imperialismo**

Si queremos desentrañar la alianza entre moda y Modernidad, y aún más, si queremos ir allende ese enfoque que pregona la coalición metafísica de ambos elementos, nos veremos en la necesidad de dar un nuevo sentido al concepto de lo moderno. Desde la historia de la filosofía tradicional, la Modernidad se abre en el plano científico con Galileo y su telescopio, y en el plano filosófico con Descartes y su conceptualización del ser humano como un ser fundamentalmente racional. A partir del siglo XVII se comenzaría a dar una progresiva independencia de las distintas esferas culturales: la teología se separa de la moral, la ciencia abandona la metafísica, la política se divorcia de la religión (4). Desde esta concepción clásica (eurocéntrica) de la Modernidad, los dos pilares a partir de los cuales se erige la época en cuestión son la emancipación y el conocimiento. Mientras Kant invita a sus congéneres a que se atrevan a saber, la Revolución francesa corta cabezas en nombre de la liberación de la sociedad civil europea. Hasta aquí la versión oficial de la Modernidad.

Pero si echamos un vistazo a la historia de la época moderna caemos en cuenta de que, si bien estos dos elementos (lo cognitivo y lo liberador) aparecen mentadas en diversos ámbitos socio-culturales a lo largo de los últimos tres siglos, lo cierto del caso es que las sociedades modernas no son por ello menos violentas y autoritarias que las sociedades anteriores. Frente a esta problemática, algunos autores modernos de corte más tardío, críticos de su propia tradición, decretan que nuestras sociedades padecen de falta de modernidad. ¿Esclavismo? Ausencia de Modernidad. ¿Problemas de género? Ausencia de Modernidad. ¿Racismo? Ausencia de Modernidad.

Sin embargo, lo cierto es que esos dos pilares fundantes de la época moderna (la epistemología y la emancipación política) han estado acompañados de un tercer elemento: el dominio. Desde este punto de vista, la Modernidad europea o colonial,

ni debe ser asociada de forma unilateral con todo lo positivo que ocurre en la historia desde el siglo XVII, ni debe ser disociada de forma gratuita con todo lo negativo que sucede desde entonces. Con la intención de romper con esa historiografía maniquea, afirmo que la Modernidad es una época histórica (pero también un proyecto político) que integra de forma compleja tanto pretensiones liberadoras y aspiraciones científicas, como prácticas de dominio. A partir de este enfoque, las relaciones autoritarias propias de la Modernidad no son, ni de lejos, acontecimientos accidentales. En una palabra: el poder no es un hijo espurio de la época moderna, sino más bien un pilar constitutivo de la misma.

Si partimos desde esta perspectiva antieurocéntrica, la Modernidad tendría que situarse antes del siglo XVII y tendría que abarcar el proceso de Conquista. Esto, por cuanto dicho hito histórico reformularía una serie de dispositivos de control medieval en clave moderna. De modo pues que si la invasión del gobierno de los Estados Unidos comandado por George Bush a Irak, en el 2003, se explicó por un supuesto afán de llevar la paz al Medio Oriente, otro tanto podríamos decir de las motivaciones de los Reyes de España para invadir América (se estaba cristianizando a pecadores). El afán expansionista, presente ya en tantas sociedades antiguas, adquiere, pues, la particularidad en el caso moderno de que se lleva a cabo “en favor” de la víctima de la invasión. Lo mismo podríamos señalar a propósito de la conciencia, tanto de la Europa de finales del XV como de la de inicios del XVII, de las relaciones existentes entre el poderío y el conocimiento. Si bien la prerrogativa de que saber es poder suele presentarse como propia de la Modernidad posterior al siglo XVII, valdría la pena reparar en el hecho de que los conquistadores abordaron a los indígenas americanos, desde un principio, con plena conciencia del carácter estratégico de la conversión de los mismos en objetos de conocimiento, y que la Modernidad posterior, incluyendo a Maquiavelo, no hizo más que continuar esa forma de dominio. Podríamos hallar las mismas convergencias entre el proceso de Conquista y el despliegue de la Modernidad (tal y como se la concibe en su forma tradicional) si reparamos en la obsesión que poseen ambas épocas de la historia por la clasificación de los individuos con base en

sus facultades racionales, o si fijamos nuestra atención en el hecho de que tanto durante la Conquista como en el período posterior a ella se asigna al sujeto un rol activo/agresivo para con su entorno.

De modo pues que eurocentrismo, Modernidad y colonialismo son tres conceptos sumamente emparentados. Por otro lado, si la Modernidad lleva consigo ese sesgo eurocéntrico y colonial que vengo señalando, no podría dejar de vincularse su despliegue con el imperialismo moderno. De nuevo acá, los apologetas de la Modernidad (esta vez en su versión antiposmodernista) suelen indicar que el imperialismo actual no es un efecto de la Modernidad, sino más bien un efecto de la ausencia de esta (provocada ahora por el surgimiento del pensamiento posmoderno). Pero si consideramos con algunos estudiosos (en cuenta el ya citado Aníbal Quijano) que el colonialismo (el hecho histórico de la adquisición europea de colonias) tiene como efecto de largo alcance la colonialidad (forma de poder que releva el dominio material del colonizador sobre el colonizado replazándola por un dominio de orden simbólico), entonces imperialismo y colonialidad del poder devienen dos caras de una misma moneda.

De modo pues que el eurocentrismo característico de la conquista, y el imperialismo que actualmente justifica y anima las asimetrías existentes entre las metrópolis y las periferias, estarían vinculados en la medida en que comparten una matriz común: su carácter colonialista. Redefinida así la Modernidad, cabe volver sobre nuestros pasos para preguntar qué consecuencias tiene este modo alternativo de comprender nuestra época histórica a la hora de analizar la moda. Porque si concedemos a Lipovetsky que la moda es un fenómeno exclusivo de la Modernidad (tesis que, como se verá más adelante, no comparto) entonces tendríamos que admitir que, si en algo están emparentadas moda y Modernidad, es en que ambas hacen parte de un mismo proyecto de dominio.

### **La racionalidad y el vestido**

En Colón aparece por primera vez el tema de la desnudez del indígena. En medio de

descripciones a propósito del follaje y la geografía americanas, apunta el almirante: “andan todos desnudos, hombres y mugeres (sic), así como sus madres los paren, aunque algunas mugeres (sic) se cobijan un solo lugar con una foja de yerba (sic) o una hoja de algodón que para ello hacen ellos” (s.f., p. 16). Desde entonces, la asociación entre la desnudez y el salvajismo se presenta de distintas formas en la mirada del conquistador –aunque el soporte epistémico de esa indiferenciación entre el sujeto colonizado y la naturaleza haya sido la misma a lo largo del tiempo–. La naturalización del otro y su salvajización sobreviven, de hecho, a lo largo de las distintas etapas de la Modernidad. José Antonio Morán (2008) señala al respecto cómo la actual visión del indio como “nativo ecológico”, finalmente responde al mismo paradigma a partir del cuál se llevó a cabo el etnocidio propio de la Conquista. Si durante aquella época el indio se consideró parte de una naturaleza que el incipiente moderno estaba aprendiendo a dominar, no había razón alguna por la cual el invasor debiera abstenerse de domeñarlo también a él. En el caso del indígena actual, este ideario que lo identifica con la naturaleza pervive, pero operacionalizándose de otra forma: el indígena es el encargado de resguardar la naturaleza. Ese nuevo rol de guardián, aún desembocando en un veredicto del indio tan disímil al de los primeros conquistadores (pero veredicto al fin: pronunciarse sobre los otros con insistencia implica inevitablemente un intento de imponerles una determinada identidad), comparte la idea exotizante y violenta según la cual el indígena forma parte de su entorno<sup>5</sup>. Lo interesante es cómo este imaginario que busca confundir al sujeto colonizado con el sitio que éste habita partió inicialmente de una apreciación vestimentaria. Este imaginario, por lo demás, se mantiene hasta nuestros días. Entre la pluma del almirante y la de J.C. Flügel, un psicoanalista europeo del siglo XX especialista en moda, no parece haber, en efecto, mayor diferencia: “podemos señalar que el traje primitivo (...), se limita prácticamente a razas de piel negra, que disfrutaban una forma relativamente simple de cultura” (1964, 164). Como se ve, para la discriminación en el ámbito del vestido, da igual si estamos frente a malones salvajes o frente

a buenos salvajes: en cualquiera de los dos casos su desnudez los hace seres inferiores.

Esta desacreditación del otro a través de su “rudimentaria” vestimenta está fundamentada finalmente en el binarismo eurocéntrico llamado por Quijano “dualismo evolucionista” (1993, pp. 220-222). La modernidad eurocéntrica, obsesionada como lo indiqué atrás con la hiperparcelación, tiende a evaluar cualquier fenómeno en el marco de un binarismo maniqueo en el que los valores y las prácticas no solo aparecen opuestos, sino que además establecen un evolucionismo ingenuo. Así, la supuesta desnudez del indígena no solo lo desacredita frente al europeo vestido y acicalado, sino que además lo pone en una fase de la historia humana mucho anterior a la del colonizador. Esta clasificación de los cuerpos a partir del modo en que lucen sus ornamentos es, curiosamente, anterior al criterio taxonómico discriminante por excelencia de la Modernidad colonial: el criterio racial. Ahora bien (y esto hace plausible aseverar que lo único que varía a lo largo de las distintas facetas de la Modernidad, en cuanto al dominio se refiere, es la forma en que este se ejerce): tras esos distintos mecanismos de dominación subyace una distinción fundante de la sociabilidad moderna: la oposición entre sujetos racionales y sujetos irracionales. Una genealogía de la ética moderna debería, en mi opinión, tener como criterio reconstructivo precisamente el rastreo y las permutaciones de dicha oposición, pues la acusación de irracionalidad que se dirige al indígena de finales del siglo XV e inicios del XVI (supuestamente evidenciada en su ligereza de ropas) es la misma que, por poner un par de ejemplos, legitima hoy el patriarcado (en el binarismo metafísico patriarcal los hombre son lo racional frente a la sensiblería femenina) y legitimó la construcción liberal de una nacionalidad costarricense a un tiempo más blanca y más pacífica (esto es, más racional)<sup>6</sup>. Las discriminaciones modernas, pues, parecen ser distintas versiones de lo mismo: el otro debe permanecer subyugado en la medida en que es menos racional.

No obstante, antes de que la Modernidad dejara emerger su racionalismo exacerbado en todo su esplendor (no ya en su veta epistémica sino moral<sup>7</sup>), y antes de que se comenzara a usar la dicotomía racional/irracional como elemento

clasificadorio central de los sujetos<sup>8</sup>, ya los colonizadores habían utilizado dicha dicotomía para subyugar a los indígenas. En el caso de la conquista, esa falta de racionalidad se expresaba, en primera instancia, en su falta de catolicismo, pero también en asuntos culturales como su pretendida inferioridad vestimentaria.

Curiosamente las *Cartas de relación* de Hernán Cortés dan cuenta de la falsedad de esa teoría de la inferioridad estética a nivel indumentario. Es una constante en dichas *Cartas...* la alusión a ornamentos y ropajes refinados, y la inclusión de los mismos dentro de los inventarios de bienes que se saqueaban de América. La primera carta de relación nos habla, así, de collares de oro y pedrería, plumajes de colores para colocar en la cabeza, mitras forradas en cuero con figuras, brazaletes de piedra, zapatonos de cuero, capacetes, ropa de algodón tejida (con y sin plumajes), ropa adornada con piedritas, sayos y almaizares entre otras cosas<sup>9</sup>. Obviamente, de esa riqueza vestimentaria no nos queda más que esos registros creados por los propios saqueadores.

Pero lo cierto del caso es que para la ética colonial/imperial esa prolija producción de ropa y accesorios no implica avance cultural. Toda esa riqueza indumentaria quedará opacada por el gran cliché colonial: los indígenas son inferiores en todo sentido (incluyendo el ámbito del vestido) en la medida en que son irracionales. De ahí que la colonización española no solo se ocupará de colonizar ámbitos a todas luces neurálgicos (como el religioso o el lingüístico) sino de imponer prácticas en cuanto a la vestimenta se refiere. Hoy día, por lo demás, muchas comunidades indígenas (es el caso de Talamanca, en Costa Rica) aún conservan algunos elementos de su cosmovisión -por ejemplo en cuanto a las costumbres funerarias, médicas, o religiosas - pero difícilmente conservan sus vestidos. De modo que no parece faltarle razón a Marguerite Rivière cuando señala que el vestido ha sido siempre “utilísimo para controlarnos los unos a los otros” (1977, 11): la imposición de una forma de vestir y de lucir implica un dominio sobre el cuerpo y supone un intento de subsumir una cultura (unos valores, una sensibilidad, una visión de mundo) dentro de otra. Es así que llegamos a un primer elemento significativo en lo tocante a los vínculos

entre la ética colonial y el vestido: la colonización invisibilizó la cultura vestimentaria americana con base en la idea de que los artífices de dicha cultura eran racionalmente inferiores, y a partir de ese supuesto, redujo la riqueza semántica<sup>10</sup> de las ropas indígenas apelando a la tesis de que el “salvajismo” indígena se reflejaba incluso en su supuesta desnudez. La imagen del indígena desnudo justifica, así, un *ethos* invasor. Ahora bien, si partimos de que efectivamente la Modernidad arranca con la Conquista, tenemos que las prácticas de poder alrededor del vestido moderno funcionan sobre la base de un poder colonial. Lo que estaría en juego, tanto en la imposición del vestido durante la Conquista, como en los ejercicios de poder relacionados a la moda durante la época poscolonial, es la instauración y consolidación de una ética colonial/imperial fundada en el seno de la Modernidad.

### El vestido moderno y sus artimañas

De modo tal que la oposición de Lipovetsky entre salvajismo y moda no surge en el vacío. Por el contrario, se inscribe dentro de todo un movimiento filosófico que coincide en su propuesta moral. El programa ético subrepticio (¿acaso inconsciente?) de la Modernidad filosófica, en efecto, consiste en dividir las subjetividades en dos: las racionales (y por ello capaces de dominar -ya sea a la naturaleza, a los otros o a las pasiones propias-) y las irracionales (confinadas a ser dominadas por las primeras). Lo de Lipovetsky no es sino la formulación en clave estética de dicha sensibilidad. Sin embargo, dicotomías semejantes hallaremos en autores modernos o de temple moderno como Kant, Descartes, Freud, Bacon y Rosseau. En todos ellos el prototipo de sujeto ético se opone de manera radical a lo irracional. La figura retórica del salvaje, de hecho, reaparece en textos considerados clásicamente como modernos, de diversas formas. Mientras que en Kant el sujeto racional se opone al menor de edad, en Freud -autor influenciado por los ideales modernos- el individuo moral ideal es aquel capaz de negociar lo suficiente con sus pulsiones como para dejarlas emerger solo cuando

su racionalidad lo dictamina necesario. Bacon y Descartes postulan, por su parte, un ideal epistémico de sujeto que se basa en cualidades racionales: su individuo ideal es aquel que está capacitado para utilizar sus capacidades cognitivas de forma tal que no caiga en el error. Marx y Hegel, por otra parte, declaran ilegítima toda organización de lo social que no se fundamente en criterios racionales.

Ahora bien, antes que realizar una apología del romanticismo o del irracionalismo político (tendencias de las que me siento mucho menos próximo que de algunos de los autores recién mencionados), lo que me interesa es destacar cómo, a nivel de imaginario, la Modernidad funciona desacreditando la alteridad (esto es, construyendo la diferencia como deficiencia). En este sentido, lo que aparece en los diarios de Cortés precisamente como diferencia en el vestir, es anulado por Lipovetsky en razón de su concepción de la moda como un fenómeno exclusivamente moderno. Lo constitutivo de la moda, para este autor, es, pues, el cambio súbito en las tendencias del vestido. Lo premoderno (en un doble sentido: lo anterior a la moda plena y lo anterior a la Modernidad) y lo no europeo, son, en ese respecto, equivalentes:

Guardando las distancias, habría que decir que la moda centenaria [período ubicado entre mediados del siglo XIX y los años 60] es lo que Tocqueville decía de América: en ella hemos visto más que la moda, hemos reconocido una figura, particular pero significativa, del advenimiento de las sociedades burocráticas modernas; hemos visto más que una página de la historia de lujo, de las rivalidades y distinciones de clase, hemos reconocido en ella uno de los rostros de la «revolución democrática» en marcha (Lipovetsky, 1994, 76).

¿América antecedente de las sociedades democráticas modernas? Sí, pero solo en la medida en que el continente americano aparece en la tradición eurocéntrica que se quiere caritativa con las excolonias, como potencia, como posibilidad, como promesa. Más allá de eso, sin embargo, lo que interesa es cómo lo no europeo es antitético de la moda por la razón fundamental de

que proviene de sujetos que no son considerados racionales. Claro que la hostilidad hacia el salvaje ya no aparece en el formato clásico de repudio hacia su cuerpo (el racismo, se pretende, es etapa superada) sino hacia la manera en que su cuerpo luce. En una palabra: lo contrario a la moda es lo irracional o lo salvaje (lo premoderno: tanto en su sentido cronológico -lo medieval- como en su sentido geográfico -lo no europeo-), y esa es la razón de que Lipovetsky reconstruya la historia de la moda situándose exclusivamente desde Europa. El único escenario posible para el cambio -esto es: para la moda como fenómeno y para la Modernidad como proyecto- es Europa.

Pero el tránsito de una ética colonial que invisibiliza la cultura vestimentaria de las colonias, a una ética imperial que hace de la moda un dispositivo de idiotización cultural y de subordinación simbólica de las periferias, da cuenta de toda una reconfiguración en las formas de poder propias de la Modernidad. Si en el ámbito indumentario las formas más arcaicas de coerción pasan por prohibir ciertas vestimentas e imponer otras (es el caso de los uniformes, los cuales regulan cuáles prendas se deben llevar y cuáles no), los sofisticados métodos de control que la Modernidad ha desarrollado prescinden cada vez más de estos mecanismos. La industria de la moda, de hecho, deja en cierto momento de interesarse por las prendas propiamente dichas y comienza a enfocarse en la construcción de símbolos:

gradualmente, el logo pasó de ser una afectación ostentosa para convertirse en un accesorio esencial de la moda. Lo más significativo fue que el propio logo aumentó de tamaño, y de ser un pequeño emblema se convirtió en un cartel del tamaño del torso humano. Este proceso de aumento del tamaño del logo sigue adelante, y ninguno ha llegado a las dimensiones de Tommy Hilfiger, que se las ha ingeniado para inaugurar un estilo de ropa que transforma a sus fieles seguidores en muñecos andantes, hablantes y de tamaño natural, momificados en mundos totalmente marcados por su logo (Klein, 2005, 64).

Logos que cooptan a las personas, símbolos que en-visten a los sujetos: la moda y su ética neocolonial ya no necesita de la fuerza para

imponerse. Lo suyo es la guerra simbólica. Se trata de una ética del dominio que evita, cuando es posible, ejercer violencia física. La dominación a nivel indumentario comienza entonces a pasar más por la integración de un signo de moda dentro del universo simbólico propio, que por la obligación de portar una prenda. La pregunta es para qué constreñir si se puede seducir. Las antiguas coacciones coloniales en relación con el atuendo suponían eliminar un conjunto de vestidos -con toda la historia que estos llevaban detrás- sustituyéndolos por otros -los propios del colonizador-. La moda actual, en cambio, parte de que cada quien puede vestir como le venga en gana, siempre y cuando, para hacerlo, se inserte dentro de circuitos mercantiles. Así lo señalan Joseph Heat y Andrew Potter en su sugerente libro *Rebelarse vende*:

Nuestra indumentaria constituye nuestra identidad, pero nos vemos obligados a comprar cada prenda que nos ponemos. Por tanto, para rebelarnos contra el alienante conformismo de la sociedad de masas [reflejado en el hecho de que todos lucimos más o menos igual], tenemos que consumir<sup>11</sup> (p.199)

Tenemos entonces que con la moda se da un refinamiento de los mecanismos de control en el vestido. Si bien los dispositivos reguladores del ornato funcionaban a través de mecanismos prohibitivos, estos permitían aún un espacio para la disidencia: la resistencia a asumir una vestimenta ajena. El poder que releva esta otra forma de autoritarismo propio de la moda, en cambio, opera abriendo nichos de mercado, obturando (o al menos dificultando) las posibilidades de rebelión. Tales son las artimañas del vestido moderno.

### La moda y el poder imperial

No obstante estas divergencias de funcionamiento entre la moda y las prácticas de poder vestimentarias propias de la época de la Colonia, ambas conservan un denominador común y es haberse gestado a lo interno del proyecto moderno. Pareciera un hecho, pues, que detrás de

la industria de la moda hay transnacionales con intereses muy bien definidos. El emporio global que han creado empresas como *Nike*, *Adidas*, *Gap* o *Levi's* es suficiente para dar cuenta de ello. Pero hay quien piensa que ese actual poder monopolar nada tiene que ver con el colonialismo, ni mucho menos con la Modernidad. El corte historiográfico oficial hace, de hecho, que nuestro acto reflejo intelectual sea asociar esos procesos de expansión simbólica y material con la puesta en marcha de la globalización. Pero lo cierto del caso es que si le seguimos la huella a ese expansionismo simbólico, la génesis del emporio de las marcas tiene su origen en el colonialismo.

Naomi Klein ha dejado en claro cómo el temple de la marca en la contemporaneidad es completamente agresivo, puesto que no solo invade los cuerpos de los sujetos, sino que en tanto símbolo, aspira a ser omnipresente socialmente hablando. Así, invade espacios públicos como escuelas, Universidades, barrios y un largo etcétera. Tanto en el ámbito particular de la moda como en el ámbito más general del mundo mercantil, la marca se impone más que a través de objetos, a través de símbolos. Klein explica ese proceso de la siguiente forma:

“¡Marcas sí, productos no!”: tal fue la dinámica del renacimiento del marketing liderado por una nueva clase de empresas que se consideraban como vendedoras de significado y no como fabricantes de artículos (...). El antiguo paradigma era que todo marketing consiste en la venta de productos. En el nuevo modelo, el producto siempre es secundario respecto al producto real, que es la marca, y la venta de la marca integra un nuevo componente que sólo se puede denominar espiritual (2007, 54 -55).

Este fetichismo de la mercancía señalado por la autora canadiense asegura a la moda una capacidad de propagación imperial-colonial sobre las periferias nunca antes vista: la *Levi's*, como símbolo, está en todas partes del mundo, aunque es probable que no ocurra lo mismo con sus pantalones. No hay ruptura, pues, entre la búsqueda de expansión de las marcas y el colonialismo surgido a partir de la conquista, sino más bien un proceso de refinamiento en cuanto a prácticas de poder

se refiere. De hecho, también los colonizadores europeos apelaron a la dominación espiritual cuando la material no daba la talla.

Los grandes emporios, por otra parte, se inscriben dentro de una lógica de colonialidad. La división Metrópoli/Periferia sirve como marco para que las grandes empresas se dediquen a construir sus marcas y a venderlas al tercer mundo. La ya citada Naomi Klein narra lo que le dijo una obrera de diecisiete años en las afueras de Manila, frente al asombro que le despertara a la autora el que una mujer tan joven, proveniente de una zona empobrecida del Tercer Mundo, supiera ensamblar unidades de CD-ROM: “-Nosotros hacemos los ordenadores -(...)dijo-, pero no sabemos manejarlos” (citado en Klein, 25).

Así, los mecanismos de control social vinculados al vestido conservan caracteres similares en Occidente desde la gestación de la Modernidad, entre ellos, su intensión de expandir de forma absoluta un conjunto de prácticas vestimentarias y su menosprecio de todo lo producido desde la periferia. No obstante, parece claro que, aún partiendo del mismo principio, la moda imperial y el colonialismo vestimentario divergen en el grado de sofisticación con que ejercen su dominio sobre las periferias.

### A manera de epílogo: sobre cómo desarticular las artimañas

Los proyectos de dominación, como se sabe, no se vienen abajo con la simple denuncia. No obstante, ningún mecanismo de poder se invierte si no se evidencia antes. La opresión que se deriva del ámbito vestimentario hace parte de un conjunto de mecanismos autoritarios que las metrópolis han venido ejerciendo hace más de cinco siglos sobre las periferias. Pero esos mecanismos no son más que artimañas. *Desnudar* esas artimañas es una tarea urgente.

### Notas

1. Baudrillard (1986, 1987 y 1997) ha llamado la atención sobre cómo la Modernidad, en su intento

de absolutizar “el bien” (la libertad, la racionalidad, la autonomía, la democracia, etc.) termina aboliendo peligrosamente “el mal”. En un mundo moralmente unipolar se está en el derecho de extirpar completamente aquello que se considere malo, y eso explicaría, para este autor, el que en nombre del bien el Occidente Moderno realice sus atrocidades más espantosas. Las aspiraciones universalizantes de la Modernidad la encerrarían, así, en un callejón sin salida: o cumple su promesa de eliminar el mal expandiendo el bien, o incumple su promesa y permite la pervivencia del mal. La paradoja la produce un pensamiento que depende, en su funcionamiento, de un concepto de absoluto que no se tensiona suficientemente con lo parcial. Aún cierto pensamiento dialéctico que advierte la necesidad de poner en conflicto la totalidad y lo particular, comete el error de plantear la síntesis como una operación que posibilita un momento de absolutización. Aún en el mejor de los mundos posibles es, pues, necesario el mal.

2. Para una ampliación del concepto de modernidad colonial, ver apartado siguiente.
3. Por eurocentrismo entiendo, con Aníbal Quijano, “el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América” (1993, 218).
4. Esta constante ramificación de los saberes y de los discursos ha dado lugar a procesos de fragmentación social, a partir de los cuales los sujetos construyen identidades escindidas -desgarradas en el lenguaje de Gallardo (2006)- y sociedades contradictorias y abúlicas. Entre los efectos más problemáticos de esta parcelación de lo social se encuentran la construcción de corporalidades (al respecto cfr. mi texto *Pornografía: la tiranía de la mirada*), geografías (cfr. la obra de Jorge Jiménez *De Babel a Matrix*), políticas de Estado y cosmovisiones completamente fragmentarias. La vigencia de tendencias contemporáneas como el holismo, y el *New Age* dan cuenta de ese fenómeno de la parcelación, toda vez que proclaman la urgencia de unir lo separado, suscribiendo así,

- implícitamente, la tesis de que lo que prevalece en primera instancia es la disyunción, el fragmento.
5. El ecoturismo tiende a funcionar a partir de este imaginario. Así, los paquetes turísticos de los países periféricos ofrecen no sólo lugares paradisíacos, sino también gente agradable como parte del paisaje. Este esquema del turista activo frente al nativo receptivo es particularmente claro en el caso del turismo sexual.
  6. Al respecto ver el ya clásico libro de Alexander Jiménez *El imposible país de los filósofos*. Dicho estudio, de hecho, comparte las preocupaciones que intento presentar acá: se trata de un texto que daría cuenta, con una lucidez espeluznante, de cómo Costa Rica se construyó percibiendo la otredad más próxima como irracional, y por ello amenazante.
  7. Este racionalismo moral se presenta de forma explícita incluso en autores canónicos de la Modernidad como Descartes y Kant. Escribe Descartes: “a causa de que hemos sido niños antes de ser hombres y que hemos debido ser gobernados largo tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores, los que a menudo eran contrarios unos a otros, y que ni unos ni otros nos aconsejaban acaso siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros ni tan sólidos como lo hubieran sido si hubiéramos tenido desde el momento de nuestro nacimiento el uso completo de nuestra razón y nunca hubiéramos sido conducidos más que por ella” (1997, 29). La resonancia de ese adultocentrismo racionalista de orden moral tendrá resonancia en Kant, particularmente en su famosa exhortación a salir de la minoría de edad (para localizar esta metáfora, ver el inicio del famoso texto *¿Qué es la Ilustración?*).
  8. Esa tendencia a clasificar a los sujetos con base en sus cualidades racionales aparece de forma paradigmática en Maquiavelo, para quien existen “tres especies de cerebros. Los primeros piensan y obran por sí y ante sí; los segundos, poco aptos para inventar, poseen sagacidad selectiva en atenerse a lo que les proponen otros; los terceros no conciben nada por sí mismos, ni nada tampoco sacan en limpio de ajenos discursos. Los primeros son ingenios superiores; los segundos son talentos estimables; los terceros son como si no existiesen” (2008, Capítulo XXII). Descartes, por su parte, intentó convencerse a sí mismo de que todos los sujetos son igualmente racionales -“quiero creer que [la razón] está toda entera en cada uno, y seguir en esto la opinión común de los filósofos” (subrayado mío) (1997, 16)-, quizá como una manera de olvidar las posibles consecuencias de admitir lo que podría pasar con sujetos irracionales si se construyera de forma efectiva la sociedad racionalista que él estaba contribuyendo a modelar. Huelga decir, a propósito de esta digresión que, el proceso socio-histórico que entroniza la razón moderna, bebe de muy distintas fuentes, y que las ideas de autores como Maquiavelo o Descartes no serían sino una formulación filosófica de un proceso que abarca múltiples sucesos además de los de naturaleza discursiva.
  9. Al respecto ver Cortés, 1983, pp.129-135.
  10. A propósito del carácter signico implicado en el uso de vestidos, ver *El sistema de la moda*, de Roland Barthes.
  11. Idéntica opinión expresa Vicente Verdú respecto de este tema: “la moda ha hecho de la subversión un asunto central de su muestrario y ha convertido en sugestión de pasarela la eventual energía de los insurrectos” (2006, 153).

## Bibliografía

- Barthes, Roland. (2003) *El sistema de la moda*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1986) *De la seducción* (Trad. Elena Benarroch, 9ª ed.). Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, J. (1987) *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1997) *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Cortés, Hernán. (1983) *Cartas de relación*. Argentina: Porruá.
- Descartes, Renato. (1997) *El discurso del método*. San José: EDUCA.
- Flügel, J.C. (1964) *Psicología del vestido*. Buenos Aires: Paidós.
- Gallardo, H. (2006) *Siglo XXI: producir un mundo*. San José: Arlekin.
- Heat, Joseph y Andrew Potter. (2005) *Rebelarse vende*. México: Santillana.
- Jiménez, Alexander. (2002) *El imposible país de los filósofos*. San José: Perro Azul / Arlekin (coedición).
- Jiménez, Jorge. (2008) *De Babel a matriz. Jardín de ciudades que se bifurcan*. Manuscrito no publicado.
- Kant, Immanuel. (1988) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- Klein, N. (2005) *No Logo*. Barcelona: Paidós.

- Lipovetsky, G. (1997) *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Maquiavelo, Nicolás. (2008) *El Príncipe*. Extraído el 1º de setiembre del 2008 de <http://www.laeditorial-virtual.com.ar/Pages/MaquiaveloElPrincipe.htm>
- Morán, José Antonio. (2008) *El rostro perverso del buen salvaje ecológico*. Extraído el 2 de enero del 2008 de <http://www.revistapueblos.org /spip.php?article769>
- Quijano, Aníbal. (1993) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-245). Buenos Aires: CLACSO.
- Retana, C. (2009) *Pornografía: la tiranía de la mirada*. San José: Arlekin.
- Verdú, Vicente. (2006) *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.