

Dra. Mónica G. Moreno Figueroa
School of Geography, Politics and Sociology
5th Floor, Claremont Tower, Claremont Road
Newcastle University
Newcastle Upon Tyne, UK.
NE1 7RU
monica.moreno-figueroa@ncl.ac.uk

“Linda morenita”: El color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México¹

Mónica G. Moreno Figueroa

Mira, yo tenía un compañero en el doctorado (...), fue el primero de su generación que se tituló, incluidos los gringos y otros extranjeros, pero tú lo veías y yo pensaba... “Este cuate, en México no dan ni un quinto por él”. Porque era el típico mexicano, era chaparrito, morenito, flaquito, o sea, así, muy insignificante físicamente. (Paulina, 49 años, Ciudad de México.)

La belleza, la apariencia física y las percepciones racializadas del color de piel como “regímenes de diferencia” (Ahmed 1998) son nociones que se determinan entre sí en el marco de configuraciones sociales e históricas específicas. En este artículo examinaré el funcionamiento de dichos regímenes al interior de las configuraciones de la mexicanidad y el mestizaje.² ¿Cómo colisionan y se encuentran estos regímenes de diferencia? ¿Lo hacen desde un mismo nivel o actúan desde una base desigual? Estas preguntas nos guiarán a lo largo de una discusión sobre la

¹Texto originalmente publicado en Inglés bajo el título: ‘*Linda Morenita: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico*’ en Horrocks, C. (ed) *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Oxford and New York: Berghahn Books, 2012, pp. 167-180. Traducido por Adriana Díaz Enciso con el apoyo del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Princeton.

² El término *mestizaje* se refiere aquí tanto al conjunto de discursos sobre la mezcla racial y cultural generados en América Latina a partir de la conquista y el periodo colonial, como a la ideología oficial integrada al proceso de construcción nacional que surge con la Revolución Mexicana.

relación entre el color de la piel, la belleza, la visibilidad y los discursos raciales, así como sobre la acumulación de significados que tienen dichas ideas en su experiencia empírica.

Este análisis se sustenta en un proyecto de investigación concerniente a la “calidad” de las prácticas contemporáneas del racismo en México en relación con los discursos del mestizaje, la “raza” y la nación. A partir de los datos generados por grupos de discusión y entrevistas de historia de vida basadas en álbumes fotográficos familiares, examiné la forma en que las mujeres que participaron en este estudio entienden y experimentan sus cuerpos racializados, sexuados y categorizados según su clase social, así como a la identidad nacional en un contexto en el que el racismo se ha vuelto invisible. Aquí me concentraré en la preocupación de las participantes por el color de piel y la belleza como aspectos identificables de las prácticas racistas contemporáneas en México. En todos los relatos de las mujeres, su experiencia de, y su relación con, el color de la piel y la belleza surgieron como elementos clave de la percepción de sí mismas. El color de la piel y la belleza resultaron también claramente ligados a una serie de emociones como la vergüenza, el dolor, el desaire y el deseo de ser “normales” y no ser “insignificantes”³. Las conexiones entre la vergüenza de ser o no ser hermosa, el deseo de parecer y ser “normal”, la sensación de malestar por su apariencia y el temor de ser percibidas como “insignificantes” reveló precisamente esa relación entre el racismo, la visibilidad y la construcción de lo femenino. Dichas conexiones y colisiones revelaron también las formas en que resultaban afectadas por las formaciones culturales y sociales específicas de la identidad racial y nacional mexicana.

El cuerpo es leído de manera permanente e inevitable y, como señaló Craig al analizar los nexos entre la belleza, el racismo y el cuerpo, “cualquier cuerpo [...] existe en una congestionada encrucijada de fuerzas. Los cuerpos nos proporcionan un medio primordial de expresión, y sin

³ Para una discusión sobre la relación entre emociones y racismo ver Moreno Figueroa (2008a)

embargo nuestros cuerpos son leídos en formas que contienen con nuestras intenciones. Es a través de nuestros cuerpos que procedemos con respecto a los otros, y no obstante nuestros cuerpos son el sitio en que se encarna el control social” (Craig 2006:160). Los cuerpos son entonces metáforas, medios de cultura (Bordo 1997), y como tales se han convertido también en un campo de batalla –una terreno de lucha en donde tiene lugar “la colisión entre regímenes de diferencia (Ahmed 1998: 47) en una “congestionada encrucijada de fuerzas”. Pero ¿pueden los “regímenes de diferencia” o “fuerzas” chocar y coexistir al mismo tiempo? El término “colisión” condensa una asombrosa contradicción. Por una parte, la acción de colisionar implica el uso de fuerza: es “el encuentro violento de un cuerpo en movimiento con otro”. Colisión se refiere al “encuentro de ideas, intereses, etc. opuestos”, caracterizado como hostil. Por el otro lado, colisión se refiere también a “entrar en contacto (sin ningún sentido de oposición violenta u hostilidad); la acción de una mente sobre otra o algo similar.”⁴ Así, la “colisión” puede simultáneamente ir o no acompañada de hostilidad, conflicto o fuerza, pero principalmente, “colisión” se refiere al encuentro de ideas, formas de pensar y cuerpos en movimiento. Tenemos también la noción de “régimen”, que es “el conjunto de condiciones bajo las que ocurre o se mantiene un sistema”.⁵ Así, los regímenes de diferencia organizarán y reproducirán interpretaciones sociales de la belleza, la feminidad, la “raza”, clase, género, edad, etc., como indicadores básicamente dispares y en ocasiones mutuamente excluyentes. Todos estos regímenes de diferencia coinciden en el cuerpo, inscribiendo en el mismo sus propias jerarquías, reglas y exigencias. Desde esta perspectiva quiero explorar las formas en que opera una sensación de “desigualdad” en la colisión de los regímenes de diferencia. Me interesa el “encuentro” pero también el “valor” asignado a cada uno de estos conjuntos de condiciones: las

⁴ ‘Colisión’, *The Oxford English Dictionary* (2002).

⁵ ‘Régimen’, *The Oxford English Dictionary* (2006).

particularidades de la colisión de diferencia en el cuerpo mestizo femenino. Más concretamente, en este artículo me ocupé de las formas en que las nociones de “raza”, nación y feminidad se configuran y son constantemente (re)hechas/(re)creadas en los cuerpos de las participantes. Las preguntas por lo tanto son: ¿cuáles podrían ser las reglas y jerarquías culturales inscritas en el cuerpo mestizo en términos de “raza” y feminidad?, y ¿qué es lo que revela la preocupación por el cuerpo y la belleza sobre las experiencias cotidianas racializadas de estas mujeres?

En el fragmento con que inicia este artículo, Paulina expresaba su opinión sobre uno de sus compañeros de clase cuando estudiaba en los Estados Unidos, y subrayaba la “insignificancia” física del “típico mexicano”. Esta cita, además de ser una de las muy escasas referencias a la apariencia de los hombres mexicanos, revela en su crudeza una percepción popular del aspecto del “hombre mexicano típico”, y proporciona un ejemplo de las formas imperantes en México para expresar el juicio sobre la apariencia de otros. Esta descripción física: “chaparrito, morenito, flaquito” forma parte de los criterios que generalmente conforman el tipo de físico que se considera “adecuado”; es decir, corresponde a cuál se “espera” que sea el aspecto de una persona mexicana. Aunque eso no significa necesariamente que dicho físico sea por lo tanto deseable, ciertamente puede aceptarse en el sentido de “así son las cosas”. En esta breve frase, Paulina reveló las distintas capas que constituyen la percepción del “otro” y que interactúan con el campo de visión al interior del cual son recreados estos juicios: desde aspectos más amplios como la educación y la clase hasta concepciones de nación y pertenencia basadas en la apariencia física.

Paulina habla de la apariencia “típica” del mexicano, utilizando estos términos para configurar una identificación nacional, e insinúa que esta imagen particular ofrece un sentido de pertenencia. Lo más interesante es el valor de “insignificante” que se le atribuye a esta imagen,

que también puede aplicarse a la noción misma de ser mexicano. Ser “insignificante” es “carecer de significado; no significar nada: en el habla, palabra, gestos, etc.”⁶ También significa “sin eficacia; inefectivo; sin importancia; irrelevante; trivial.” Sin embargo, también puede referirse a ser “una persona poco importante o vil”, y por lo tanto “despreciable.”⁷ Pero recuerdo que en la entrevista Paulina mencionaba este ejemplo tanto con una sensación de indignación como con un franco entendimiento de “cómo funcionan las cosas”: “Este cuate, en México no dan ni un quinto por él”. Las cuestiones que suscita esta idea son interesantes. Paulina deduce, con lo que parece sentido común y práctico, que independientemente del estatus de su compañero como un excelente alumno de doctorado, su aspecto físico (altura, color de piel y talla) está absolutamente ligado a su mexicanidad y, más que garantizarle éxito, será un obstáculo para el mismo.

¿Qué significa el relacionar la apariencia con la nacionalidad, la imagen con la pertenencia, o la insignificancia física con ser mexicano? Más aún, ¿qué significa sugerir por lo tanto que el valor como persona está en juego? En primer lugar, estas series de relaciones nos hablan de las configuraciones históricas y homogeneizantes al interior de las cuales se construyen las identidades, donde lo visual juega un papel fundamental para filtrar o distinguir las condiciones sociales de la gente. Deducir que tales condiciones y distinciones sociales terminan siendo criterios fundamentales para decidir la suerte de la gente sería simplista. No obstante, lo que resulta significativo es el impacto omnipresente que la posibilidad de la existencia, circulación y reproducción de dichas apreciaciones tiene en la forma en que la gente se entiende a sí misma, así como en la organización de las relaciones sociales.

⁶ ‘Insignificante’, *The Oxford English Dictionary* (2006).

⁷ ‘Despreciable’, *The Oxford English Dictionary* (2006).

A lo largo de las entrevistas, era expreso el cuidado de las participantes por establecer su distancia ante estas descripciones físicas: “saben” que en la medida en que parezcas el o la mexicana típica, “nadie daría un quinto por ti”. ¿Cómo se puede recrear un sentido de identidad nacional si la identificación con el espacio al que pertenecemos implica una devaluación intrínseca? En este sentido, y en este contexto específico, la belleza podría considerarse una aspiración, un señuelo (Felski 2006) o una tendencia (Berlant 2002) que funciona como una salida del estigma de la mexicanidad, de la insignificancia. Aquí somos testigos de la colisión dentro del cuerpo mestizo no sólo de regímenes de diferencia en relación con la “raza” y la belleza, sino también del régimen de la mexicanidad, de la adscripción nacional, que conllevan de manera simultánea fundamentos raciales. Si el valor de insignificancia se atribuye a la apariencia de una persona y a cómo debe “verse” una persona mexicana, estamos presenciando un escenario muy confuso y angustiante. Si ser mexicana es ser insignificante –o incluso despreciable–, no ha de sorprendernos la lucha constante por la belleza; es decir, el considerar la belleza como una salida del estigma de la mexicanidad y, por lo tanto, de la insignificancia. Sin embargo, la dificultad surge cuando los supuestos culturales y las experiencias cotidianas de nociones como feminidad, identidad racial o adscripciones nacionales como “regímenes” distintivos y excluyentes vuelven la vida de estas mujeres sumamente confusa.

En México “no hay racismo”

El continente americano ha sido por mucho tiempo la arena de extraordinarias mezclas de culturas y personas nacidas de las diásporas de África, Asia y Europa. Estas mezclas han hecho emerger diferentes construcciones raciales, conocidas como creolización en el Caribe y mestizaje en América Latina, las cuales han sido utilizadas para sincretizar y

reformular raza y mezcla étnica como formas definidas de identidad nacional. (Safa 1998: 3)

En México, el término “mestizo” ha pasado de su utilización para referirse a los hijos de habitantes españoles e indígenas de lo que se llamaba la Nueva España tras la conquista española en 1521, y que ahora es el territorio mexicano, a convertirse en el prototipo de los individuos que conformaron la nueva nación tras la independencia de España en 1821. A partir de este momento, México se adentró en el proceso de modificar la ley en términos de discriminación racial, y se propagaron las ideas comunes de igualdad como consecuencia del desafío de las fuertes ideologías liberales de la época. No obstante, la imposición del mestizo o mestiza como el sujeto de la identidad nacional, la herencia del proceso colonial de mezcla o mestizaje, pero reconstruida ideológicamente con el fin de crear el nuevo sentido de nación con la revolución de 1910, han ocultado y cultivado distintas formas de racismo. En este contexto, sostengo que las antiguas categorías raciales coloniales permanecen, y que “el paso” hacia la “blancura” –en su peculiar versión mexicana— sigue siendo una meta para los habitantes, un área problemática en términos de identidad, y una regla tácita de estratificación social.

Una de las inquietudes que guían este artículo es precisamente el debate sobre la existencia de las nociones de “raza” y las prácticas del racismo en el México contemporáneo. Knight (1990) analiza cómo algunas autoridades mexicanas han negado la existencia del racismo desde la revolución de 1910, debido a los esfuerzos conscientes de las élites políticas de homogeneizar un sentido de nación en una sociedad muy compleja y heterogénea. Sin embargo, “el racismo puede desplazarse de manera subterránea (no necesariamente muy por debajo de la superficie); puede modificar sus premisas (por ejemplo, de determinantes biológicos a otros aparentemente más plausibles), sin que dicha variación ideológica afecte de manera sustancial su

práctica cotidiana” (ibid: 98). Así, para Knight el racismo, las opiniones y prácticas racistas han sido transformados en México, sustentados tanto por un cambio en el discurso (que niega el racismo) como por una constante práctica discriminatoria que ha hecho posible un espacio social en el que la exclusión y la desigualdad social conservan su poder para determinar las relaciones sociales. Knight agrega más adelante:

Pero el racismo no se agostó sin dar frutos. Contra los confiados obituarios del racismo mexicano (...) podríamos oponer las más sombrías conjeturas de la existencia de una “dimensión omnipresente” del racismo en la sociedad mexicana, o de una “ideología profundamente racista” que, de acuerdo con un análisis, sustenta el dominio del cacique rural tradicional así como el de las más recientes burguesías regionales “tecnocráticas liberales” (Knight 1990: 99).

Es en este sentido que me interesa el análisis de esta “dimensión omnipresente” del racismo en la sociedad mexicana y su “ideología profundamente racista”. Mi objetivo es ofrecer un análisis de las diferentes maneras en las que el racismo ha cobrado forma: cómo el racismo permea la vida de la gente. En el contexto de mi investigación, la “dimensión omnipresente” del racismo se expresa en una diversidad de prácticas cotidianas que tienen profundos efectos en la experiencia de vida de las mujeres, así como en las formas en que las mujeres se relacionan con lo que yo llamo “lógica del mestizaje”. Efectivamente, quiero sugerir que el elemento fundamental para el funcionamiento de las prácticas racistas en México es el concepto de mestizaje y su “dimensión omnipresente” cultural e histórica. Una de las ramas de la eficacia de dicha lógica racista es la coexistencia de una diversidad de definiciones del concepto de mestizaje mismo al interior de a) los discursos del mezcla racial o miscegenación; b) las políticas gubernamentales nacionalistas oficiales; y c) las lógicas perversas e invisibles de prejuicio racial. Aunque los significantes raciales en México han sido transformados a lo largo del tiempo por la percepción de la

“mezcla”, así como por el efecto de la estratificación social en términos de clase, siguen formando parte de lógicas de discriminación más complejas. Es a través de estas lógicas del mestizaje que tiene lugar la negociación de pertenencia a la nación. Las lógicas de mestizaje son estrategias de diferenciación racial que permean la vida social mexicana. Operan cuando, por ejemplo, existe un discurso orientado a mejorar la apariencia personal o a obtener un color de piel más claro sin establecer un vínculo explícito con las nociones de “raza” que sustentan dicho discurso o hacer referencia a cómo esos presupuestos han cobrado forma a través de la historia. Lo que hace una “lógica del mestizaje” es desconectar la experiencia personal del racismo del contexto social más amplio que la reproduce, así como borrar los lazos con su proceso histórico de formación. Al operar mediante esta lógica, el racismo pierde su nombre y sus referentes y se convierte en “es lo que hacemos, simplemente”, y “así son las cosas, simplemente”. Es en este contexto que quiero concentrarme en la importancia del color de la piel en su relación con las nociones de belleza y las experiencias del racismo de las mujeres mexicanas.

La belleza, la apariencia, los rasgos físicos y las percepciones racializadas del color de la piel son nociones que se alimentan entre sí al interior de la configuración histórica específica del mestizaje y la mexicanidad. Tomando esto en cuenta, quiero pensar en la belleza en su materialización en cuerpos femeninos racializados, donde su piel es testigo y portador de la historia. Al mismo tiempo, quiero considerar el color de la piel y la belleza como nociones que luchan con lo visible en la construcción de lo femenino, y los problemas que esto suscita para el cuerpo racializado.

El malestar con el color de piel

Partiendo del análisis de los grupos de discusión y las entrevistas de historia de vida, la relevancia del color de la piel resultó ser extremadamente importante, y una cuestión incómoda para las participantes. Este malestar fue aparente entre las participantes al hablar sobre experiencias raciales y racistas. Quiero sugerir que dicho malestar está fuertemente ligado a una asociación relativamente compleja, velada y tácita del color de piel con la belleza, rasgos físicos, prácticas racistas y la historia mexicana específica de los discursos raciales, donde los distintos usos del mestizaje juegan un papel clave.

Una forma apropiada de presentar elementos para entender la incomodidad relativa al color de piel se refleja en el siguiente extracto de una conversación en un grupo de discusión. La dificultad de llegar a un acuerdo sobre lo que significa ser blanca o clara (*güera* o *güerita*) u oscura (*morena/morenita* o *prieta/o*) se manifestó abiertamente en una de las discusiones. El siguiente extracto resalta las dificultades de las mujeres para determinar las variaciones y tonalidades del color de piel con alguna precisión.

Roxana: Pero fijate qué vaciado, mira, yo... bueno, así lo veo en mi casa. Cuando nació mi niño, nació muy rojo, rojo, rojo y una enfermera dijo: “ay, va a ser güerito”, ¡y espérate!, las enfermeras le decían “el güero”, era “el güero” del hospital... y yo: “óiganme, mi niño es morenito”, o sea, pues el papá es moreno, por qué no va ser él así.

Carla: ¿Trajiste las fotos?

Roxana: Sí, ahorita se las enseño... y para que vean al papá también... este es el niño. [*Y enseña las fotos*]

Margarita: Morenos, morenos, morenos, no...

Roxana: Pero mira, ¿cómo no va a ser moreno? Es prieto moreno.

Bertha: Mira, yo soy morena y tu esposo es más claro que yo.

Carla: Bueno, morena clara...

Roxana: Pero lo vaciado es que él, que está siempre diciendo: “Oye ¿por qué está moreno el niño?” (...) Y yo le digo: “Bueno, es hijo tuyo”.

Carla: Pues ¿qué quería?

Roxana: ¡Exacto, pues qué quería!

Margarita: En los mismos ranchos que están morenitas: “¡Ay, ojala le salga güerito!”.

Roxana: O sea, tú dices, no es posible...

Lorena: Sí, oyes mucho: “está muy bonito, le salió güerito”.

Roxana: No, además, el color que sea; o sea, eres así y punto, es tu hijo. (...) A mí siempre me dice: “se está poniendo moreno”, y le digo: “pues sí, es hijo tuyo, o sea, que no te quede duda...”.

Morena, prieta y güera son todos adjetivos que hacen referencia a tipos particulares de color de piel. *Morena* y *prieta* tienen significados muy similares: ambas palabras se refieren a una mujer con piel de color oscuro, o para ser más precisas, con un color de piel “más oscuro que otras” en un contexto dado, aunque *prieta* podría usarse de manera peyorativa, dependiendo del tono. El adjetivo *güera* se utiliza para describir a una mujer que es percibida bien como de piel blanca, o “más blanca que otras”, o quizá de cabello rubio o castaño claro. De manera similar al adjetivo *morena*, también se le puede llamar así a la persona más clara en un grupo dado; por ejemplo, una familia.

En este extracto podemos ver cómo las opiniones de estas mujeres reflejan dos cuestiones importantes respecto al color de piel: su “relacionalidad” visual y la tácita interpretación cultural compartida que implica. Así, si el color de piel es definido en relación con el color de piel de otra persona, parece que Margarita, Roxana, Bertha y Carla tienen percepciones completamente

distintas de lo que significa “ser de piel oscura”. Sin embargo, a través de su conversación están reposicionando su percepción de su propio color de piel y de la gente de la que hablan (el hijo de Roxana y las mujeres del campo), dentro del marco específico del grupo de discusión. Aquí el grupo de discusión se convierte en un evento experiencial: es la reunión de estas mujeres en el espacio del grupo de discusión lo que facilita su reposicionamiento y asignación mutua de, en este caso, el color de piel. En otras palabras, y como arguye Lancaster (2003), si el color de la piel y las palabras relativas al color son relacionales, y más concretamente, visualmente relacionales, entonces tienen que ser renegociados mediante “valoraciones comparativas y contextos variables” (ibíd.: 103). Yo afirmaré que eso es lo que están haciendo las participantes al verse a sí mismas y las fotografías, y vuelven visibles y explícitas sus percepciones de la diferencia. Más aún, están volviendo evidente la inestabilidad de las percepciones del color de piel, porque no se trata del color de piel que “tienes” (puesto que éste es indefinible y de alguna manera no importa), sino de cuál es el color que se “percibe” que “tienes”, de qué color se percibe que “eres” en un lugar y momento precisos en el tiempo. El color de piel es constantemente (re) asignado mediante interacciones y experiencias situadas.

La segunda cuestión planteada por esta conversación es la de que, si semejante evento visualmente relacional es posible, entonces, al mismo tiempo en que es representada dicha negociación, también se está dando una circulación de presupuestos culturales compartidos. En estos presupuestos culturales compartidos se amalgaman distintos discursos de identidad nacional y de mestizaje. Por ejemplo, cuando las participantes hablan sobre las expectativas de las mujeres en los pueblos del campo, se refieren a la idea de que las mujeres esperan que sus hijos nazcan con un color de piel más claro que el suyo y el de sus parejas. Otra parte del extracto que expresa estos vínculos entre los discursos nacional, racial y de mestizaje es cuando

el esposo de Roxana le pregunta sobre el color de piel de su hijo, preguntándose asombrado por qué su niño es de piel oscura. Roxana responde. “Pues porque es tu hijo”. Mientras que la respuesta parece obvia, con el supuesto de que se refiere a características físicamente heredadas, lo que resulta sorprendente es que el esposo haya estado lo suficientemente desconcertado como para haber hecho la pregunta misma, y que ella haya tenido que reiterar este detalle aparentemente obvio. La incredulidad que sugiere su pregunta no indica que esté siendo ingenuo, sino por el contrario, que está respondiendo a la expectativa de unos rasgos físicos y color de piel “mejorados” (es decir, en lo que respecta a la piel, más blanco/claro), para su hijo.

Esta expectativa de “mejora” nos lleva a otro ejemplo en el extracto citado: el uso del verbo “salir”. Este es un término muy particular utilizado en relación a los pequeños cuando nacen. Los parientes, amigas, conocidos y personal médico, al igual que la gente que va pasando, a menudo le preguntan a la nueva madre o al padre cómo “salió” el bebé. Este término no guarda relación con la salud del niño o con cómo se encuentra la madre, ni siquiera con una pregunta general sobre cómo fue el parto, sino con el color de piel del bebé. De manera significativa, el hecho mismo de que pueda formularse dicha pregunta indica que un grado de incertidumbre e imprevisibilidad está “permitido”, “es aceptado” o “esperado”. Es como si el color de la piel de la niña o niño no fuera a estar necesariamente relacionado con el de los padres, como si quizá alguna combinación “mágica”, herencia genética o sangre blanca europea pudieran aparecer y conferir a los padres la “buena suerte” de una *güerita* o *güerito*, y por lo tanto de un bebé “bonito”. En otras palabras, aún existe en la imaginación de la gente un implícito presupuesto o lógica de mestizaje y de sus posibles resultados como un proceso tanto biológico como deseable.

Es entonces el carácter de relacionalidad, la posibilidad de negociación y las expectativas de mejora lo que proporciona a las inquietudes de las mujeres respecto al color de la piel y la

apariencia una interconexión y trascendencia más profundas. En relación a nociones de “raza” en las cuales el color de la piel, por ejemplo, ha sido convertido en un significante físico-visible vital de la diferencia (Wade: 1997), quien tiene la piel negra o más oscura es también quien queda “sin marcar” en relación al individuo blanco o más claro “marcado” (Phelan 1996). Al tratar de entender la base de la distinción entre “negrura” y “blancura”, o en el caso mexicano, entre indígenas,⁸ mestizas o güeras, las representaciones visuales conducen a múltiples interpretaciones que dependen de discursos raciales específicos –con formaciones históricas particulares— y prácticas continuas de identidad. Como afirma Phelan, “centrar la atención en la piel como el indicador visible de la raza es en sí misma una forma de feminizar a aquellas razas que no son blancas. Leer el cuerpo como el signo de identidad es la forma en que los hombres regulan los cuerpos de las mujeres” (Phelan 1996: 10).

Estas perspectivas de la diferencia sexual y racial se vuelven sumamente complejas cuando se aplican al estudio de sujetos que han sido construidos al interior de discursos postcoloniales; es decir, sujetos que se han desarrollado en un contexto en el que son un otro estereotipado y visualmente fijo (Bhabha 1999). Aquí, lo que me interesa son las mujeres mestizas mexicanas y sus experiencias con relación al color de la piel y la belleza, pero desde la perspectiva particular de lo visible: las formas en que ven y son vistas, los elementos que interactúan para conformar su mirada, los significados y valores de la metáfora de su propia imagen. Según la perspectiva de Phelan, las mujeres mestizas pueden considerarse seres “no marcados” que luchan con el deseo de verse a sí mismas al igual que con la imposibilidad de

⁸ ‘Indígena’ es el nombre genérico de la población autóctona ‘originaria’ de México, la cual está constituida por 64 grupos étnicos diferentes. Varios autores usan el término de ‘indio/a(s)’, el cual tiene una connotación peyorativa en su uso cotidiano en México. Aunque cada término (indígena/india) es problemático, he decidido usar ‘indígena’ como un término más respetuoso. En otro texto discuto los problemas con cada término (Moreno Figueroa 2006).

hacerlo de una forma que no sea la mirada de otro –la cual ya está “informada”⁹ tanto como la suya. Sus condiciones sociales como mujeres y mestizas ubicadas en un país postcolonial en desarrollo son ideales para reproducir identidades sexuales y raciales como estereotipos que facilitan las relaciones discriminatorias imperantes. Sus cuerpos y su piel son “significantes de discriminación [que] deben procesarse como visibles” (Bhabha 1999: 376).

Color de piel, belleza y lógica del mestizaje

Consuelo, al ver una de sus fotografías, compartía su experiencia de los que podrían considerarse los términos posibles para la belleza, el color de piel y la apariencia física: “Me llamaban *prieta*, *cabezona* y *dientuda*”, y yo solía decir: “¿Por qué tengo los dientes tan grandes? ¿Por qué soy tan morena?” (Consuelo, 29 años, León). El adjetivo *prieta*, como explicamos antes, se refiere a una mujer con un color de piel “más oscuro que otras”, y puede tener una connotación peyorativa, dependiendo del tono (como en este caso). Sumado a los adjetivos de “cabezona” y “dientuda”, debido al contexto de esta expresión y a la entonación de Consuelo al compartir su experiencia, parece que estas tres palabras eran utilizadas en sentido peyorativo y con la intención de ser ofensivas.

Consuelo aborda su forma de entender la belleza por medio de lo que no es. Si “ellos” la califican con esas palabras con la intención de ofender e intimidarla, entonces esto para Consuelo parece significar que su apariencia contrasta con lo que se considera adecuado y aceptable. Ser hermosa significa no tener la piel oscura, no tener la cabeza ni los dientes grandes. Pero este convencimiento deja a Consuelo en una situación ingrata o desagradable en la que se pregunta:

⁹ Para una discusión sobre este concepto de la “mirada informada” ver Moreno Figueroa (2008b).

“¿Por qué tengo los dientes tan grandes? ¿Por qué soy tan morena?”. Como en el caso de Roxana y su esposo mencionado anteriormente, estas preguntas no tienen una respuesta satisfactoria. Parecen ser formuladas como si fuera a la vez posible e imposible obtener una respuesta: son punzantes. ¿Hay algo que explicar? ¿Se trata de una queja meramente retórica sin ninguna expectativa de resolución? ¿Cómo y por qué es siquiera posible buscar una razón de la apariencia propia? Por otra parte, estas preguntas parecen surgir de la noción de que al cuerpo le pueden pasar “cosas”. Parece que “cosas” como tallas, colores, alturas y rasgos específicos operan a favor de la belleza y en contra de la fealdad. Pero, por otro lado, estas preguntas también sugieren que dichas cosas “podrían” haber sido manipuladas, planeadas, resueltas con anterioridad; podrían haber sido negociadas. La posibilidad de negociación resulta entonces fundamental en el desarrollo del sentido de pertenencia del pueblo mexicano, y puede observarse en modalidades transformadas de las prácticas, experiencias e identidades cotidianas. La recurrencia de este sentido de negociación extiende esta discusión hasta sus posibles vínculos con la interacción entre la práctica de la feminidad y la especificidad de los discursos raciales y prácticas racistas mexicanos contemporáneos; en otras palabras, las formas en que la lógica del mestizaje opera en el reino de la belleza. Me explicaré con mayor detenimiento.

Las quejas de Consuelo podrían ir dirigidas a historias familiares personales, que es como se entienden habitualmente estos relatos según el sentido común: “Es mi problema”, “así es mi familia”, “así son las cosas”. No obstante, también apuntan a una historia social que le ha otorgado al proceso de mestizaje la promesa del poder de flexibilidad, de moldear y dirigir a la gente mexicana hacia la perfección. Aquí, la noción de mestiza como un estatus tanto adquirido como adscrito (Knight 1990) es particularmente significativa. La promesa del mestizaje, de adquirir el estatus de mestizo o mestiza, proclama que “la raza será mejorada”, y si esto no

ocurre de esa manera –si la apariencia de la gente no se aproxima al “ideal blanco”–, se puede culpar a los individuos, puesto que no han previsto o planeado de manera adecuada, como parte de un proyecto personalizado del yo, en el que la “negociación de la apariencia propia” es posible y deseable. Esta promesa específica del mestizaje ha demostrado ser más un mito que una realidad fidedigna, incorporando el elemento del azar como la única explicación cuando “la raza no mejora”. ¿Acaso el mestizaje ha actuado a favor del azar, dándoles a algunas mujeres y hombres mexicanos el “beneficio” de la belleza y a otros el “beneficio” de soñar cómo habría sido “verse” distintos? Esta diferencia, ¿las haría verse iguales a los otros, las y los admirados “blancos”? ¿Tendrían quizá la piel clara, ojos “de color”, facciones “finas”... podrían quizá ser hermosas, bonitas? Como señalamos al inicio de este artículo, en este extracto parecen quedar rastros de la forma colonial de entender el mestizaje como una identidad social “altamente flexible” al interior del sistema de castas. La lógica de “mejorar la raza” mediante el “blanqueamiento” de la población y la aproximación de la apariencia de la gente a un ideal “blanco europeizado” está implícita en la historia de Consuelo. El cuestionamiento de su apariencia conlleva esta lógica racista, la lógica del mestizaje, y es testimonio de las reglas tácitas de una jerarquía social de distinciones y de los códigos que circulan al interior de la particular configuración mexicana del mundo visible.

Aquí, la importancia de la belleza va más allá de su concepción como un espacio de sumisión a través del cual las mujeres son determinadas y cosificadas por una mirada masculina (Bartky 1990). Más aún, cuestiona dichos presupuestos de las experiencias de las mujeres y exige un análisis “complicado” más profundo y renovado (Felski 2006, Craig 2006, Colebrook 2006). Lo que estas mujeres experimentaban es el agudo dolor de sentirse fundamentalmente inadecuadas, junto al miedo constante de ser percibidas como “insignificantes”, más allá de sus

propios perfiles psicológicos o historias personales específicas. Cuando hablan de la belleza, estas mujeres revelan las formas en que la vergüenza por no ser o sentirse bellas y el deseo de ser o parecer “normales” interactúan con las relaciones entre los discursos raciales, lo visible y la construcción de lo femenino. Dicha interacción re-crea los lazos entre las emociones y la reproducción del racismo medulares en la cultura y sociedad mexicanas, exigiendo una renovación de la reivindicación de lo personal como claramente político.

Las prácticas e inquietudes en torno a y sobre el color de la piel y la belleza no son en modo alguno triviales; revelan de hecho la profundidad de las actitudes raciales y sus consecuencias para el ejercicio de la feminidad y el sentido de autoestima. Además, y como argumenta Brand, “para las mujeres, la belleza siempre ha importado –de una manera personal y como un marco sociopolítico subyacente inevitable en relación con su forma de operar en el mundo” (Brand 2000: 5-6). El color de la piel y la belleza, y las prácticas e inquietudes que les rodean suscitan formas alternativas de abordar, desde una perspectiva feminista, el análisis de las experiencias de las mujeres en las sociedades postcoloniales contemporáneas. Estas prácticas están fuertemente ligadas a la singularidad de la “dimensión omnipresente” (Knight 1990: 99) del racismo en México, la noción de la “lógica del mestizaje” y los estereotipos que conforman el sentido de identidad nacional de las mujeres.

Mestizaje, mexicanidad y belleza

Las preguntas que siguen son, entonces: ¿cómo debe ser visto y leído este cuerpo femenino mestizo mexicano? ¿Cómo podemos construir una lectura compleja que pueda explicar la colisión entre regímenes de diferencia? ¿Podrían el color de la piel y la belleza ser inquietudes

que ejemplifican esta colisión? Ahmed propone “estudiar la piel como una superficie sobre la que colisionan las diferencias” (Ahmed 1998: 47). En el primer caso, la belleza podría concebirse como algo que sucede en la superficie del cuerpo y que se valora visualmente. Aunque la “cosa mediante la cual se juzga la belleza” (Weekes 1997) está inscrita en el cuerpo femenino mestizo, en la especificidad de su piel y sus rasgos, esta perspectiva no explicaría necesariamente el momento y el proceso en que el acto de ver representa una configuración social de lo visual y hace un juicio sobre cuerpos específicos. El cuerpo femenino mestizo no sólo lleva significado en su superficie, sino que, de manera más significativa, su significado se ve negociado en relación y comparación con otros cuerpos. Esto quiere decir que la belleza en la mujer mestiza no es algo que “tiene”, sino una característica que le es “dada” socialmente y que ella tiene el potencial de “negociar”. La superficie específica del cuerpo puede proporcionar claves de identidad racial, pertenencia nacional, semejanza familiar y capital cultural. No obstante, es el ejercicio de cada cuerpo, la interacción específica entre los cuerpos y las distinciones encarnadas entre regímenes de diferencia lo que ubica a los cuerpos socialmente.

La piel se convierte entonces, efectiva y afectivamente, en “una superficie sobre la que colisionan las diferencias” (Ahmed 1998: 47) y un “sitio de crisis e inestabilidad sociales” (ibid: 52). Es en la piel donde se debaten cuestiones como la belleza, la apariencia y el color, y donde literalmente se trabaja y se sufre por ellas; es ahí también donde dichas cuestiones se sienten, algunas o muchas veces con vergüenza, temor o repugnancia. Es en la piel donde se ejecuta y refleja el “trabajo del cuerpo” (Gimlin 2002). Es a través de los discursos de la piel que se diagnostica a los cuerpos como sanos o enfermos, que se “normalizan” o “estigmatizan” (Goffman 1963), se “marcan” o no racialmente (Phelan 1996), se vuelven visibles o invisibles

(Goldberg 1997). Como argumenta Probyn (2000), es a través de los diferentes matices y texturas de la piel que pueden leerse las historias de desigualdad. Ella afirma:

Cualquier investigación sobre la piel tiene que empezar aquí. Debe comenzar en el presente para poder buscar maneras de conectarse con el pasado. Debe comenzar con el reconocimiento del hecho de que la piel importa, importa visceralmente, y de maneras distintas. Debe comenzar con el reconocimiento de los diferentes tonos, texturas y tactos de la piel, de la piel como un testimonio tanto del estado subjetivo de los individuos como de las historias que los han moldeado. La piel se convierte en la prueba viviente de las maneras en las que los individuos intentan habitar esta tierra (Probyn 2001:87).

Los sentimientos de carencia y vergüenza, y la disposición a mejorar la apariencia propia se reproducen dentro de un contexto social en el que opera la “dimensión omnipresente” (Knight 1990: 99) del racismo: la lógica del mestizaje. La relación irreconciliable entre la belleza y el cuerpo mestizo, el cuerpo de piel oscura, vuelve difícil y a veces imposible el ejercicio de la feminidad. ¿Cómo se puede ser oscura, morena, mestiza... y hermosa? ¿Cómo se puede ser una mestiza mexicana sin identificarte con la insignificancia? ¿Cómo podrían los cuerpos racializados de estas mujeres y sus miradas así conformadas no confrontar su experiencia cotidiana? Este análisis ha señalado la acumulación de significados que conforma una noción como la del color de piel y la belleza en su experiencia empírica. Cuando estas mujeres se ven en un espejo, en sus fotografías, en las historias que otros cuentan sobre ellas, no pueden evitar la configuración social del mundo visual, en el que colisionan la belleza, el color de la piel, los rasgos del cuerpo y el ejercicio de la feminidad. Contemplar una configuración social de lo visible es confrontar la idea de mirar como un acto no mediatizado, y confirmar la naturaleza construida de la mirada conformada. Es precisamente la colisión de regímenes de diferencia lo que señala la configuración social de lo visible. En dicha configuración, en dicha colisión, se

reúnen varios elementos –la mirada “informada”, las nociones de belleza y sentimientos de vergüenza– , creando una especie de “momento del mestizaje”, “momento racista”. La “dimensión omnipresente” del racismo queda entonces plenamente revelada cuando dicha configuración/colisión tiene lugar.

Bibliografía

- Ahmed, S. 1998. ‘Animated Borders: Skin, Colour and Tanning’, en M. Shildrick y J. Price (eds), *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of the Bio/Logical Body*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 45–65.
- Bartky, S.L. 1990. *Femininity and Domination*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Berlant, L. 2002. ‘Two Girls, Fat and Thin’ en S. Barber y D. Clark (eds), *Regarding Sedgwick*. Nueva York: Routledge.
- Bhabha, H. 1999. ‘The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse’ en J. Evans y S. Hall (eds), *Visual Culture: The Reader*. Londres: Sage, en asociación con la Open University, pp. 370–78.
- Bordo, S. 1997. ‘The Body and the Reproduction of Femininity’, en K. Conboy, N. Medina y S. Stanbury (eds), *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 90–110.
- Brand, P.Z. 2000. ‘Introduction: How Beauty Matters’, en P.Z. Brand (ed.), *Beauty Matters*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 1–23.
- Colebrook, C. 2006. ‘Introduction’, *Feminist Theory* 7(2): 131–42.
- Craig, M.L. 2006. ‘Race, Beauty, and the Tangled Know of a Guilty Pleasure’, *Feminist Theory* 7(2): 159–77.
- Felski, R. 2006. “‘Because It Is Beautiful’: New Feminist Perspectives on Beauty’, *Feminist Theory* 7(2): pp. 273–82.

- Gimlin, D.L. 2002. *Body Work: Beauty and Self Image in American Culture*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Goffman, E. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth, U.K.: Penguin Books.
- Goldberg, D.T. 1997. *Racial Subjects: Writing on Race in America*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Knight, A. 1990. 'Racism, Revolution, and *Indigenismo: Mexico, 1910–1940*', en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Lancaster, R.N. 2003. 'Skin Color, Race, and Racism in Nicaragua', en J. Stone y R. Dennis (eds), *Race and Ethnicity: Comparative and Theoretical Approaches*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 99–113.
- Moreno Figueroa, M.G. 2006. *The Complexities of the Visible: Mexican Women's Experiences of Racism, Mestizaje and National Identity*. Tesis de Doctorado en Sociología. Londres: Goldsmiths College, University of London.
- Moreno Figueroa, M. G. 2008a. 'Historically Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families', en *Journal of Intercultural Studies*, 29 (3): 283-297.
- Moreno Figueroa, M. G. 2008b. 'Looking Emotionally: Photography, Racism and Intimacy in Research', en *History of the Human Sciences*, 21 (4): 66-83.
- Phelan, P. 1996. *Unmarked: The Politics of Performance*. Londres: Routledge.
- Probyn, E. 2001. 'Eating Skin', en S. Ahmed y J. Stacey (eds), *Thinking through the Skin*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 87–103.
- Safa, H.I. 1998. 'Introduction: Race and National Identity in the Americas', *Latin American Perspectives* 25(3): 3–20.
- Wade, P. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Weekes, D. 1997. 'Shades of Blackness: Young Black Female Constructions of Beauty', en H.S. Mirza (ed.), *Black British Feminism: A Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 113–26.