

El mito de la belleza mestiza como tecnología de género colonialista

Alicia Moncada Acosta

aliciamoncada@gmail.com

Licenciada en Artes por la Universidad Central de Venezuela, profesora en esta casa de estudios, de origen wayuu, es activista de organizaciones de mujeres indígenas amazónicas y de la Guajira colombo-venezolana.

Resumen

El ejercicio del poder colonial y patriarcal sobre las mujeres indígenas genera diversos sistemas y métodos de control, siendo el mito de la belleza mestiza una de las estrategias más subestimada -pero eficaz- en la construcción de una subjetividad colonizada. En esta ponencia disertaré sobre la “belleza mestiza” como el ideal estético promovido por la ideología del mestizaje, un modelo que actúa como tecnología de género colonialista para garantizar la reproducción de la vergüenza étnica y el blanqueamiento de las mujeres indígenas.

PALABRAS CLAVE: feminismo descolonial, colonialismo, mujeres indígenas, belleza, mestiza

Abstract

The use of colonial and patriarchal power under indigenous women generates diverse systems and methods of control, and the most underestimated strategy -but effective- in the construction of a colonized subjectivity is the myth of the mixed-race beauty. In this paper I will talk about the “mixed-race beauty” as the aesthetic ideal promoted by the ideology of miscegenation, a model that works as colonialist gendered technology to guarantee the reproduction of ethnic shame and the whitening of indigenous woman.

KEYWORDS: decolonial feminism, colonialism, indigenous women, beauty, mix-blood

El cuerpo biológico, como el instrumento que ha permitido a la humanidad interactuar con el reino fenoménico, es un campo de batalla que “está en el cruce de todas las instancias de la cultura, es el punto de imputación por excelencia del campo simbólico” (David Le Breton, 2001: 32). Todas las culturas le han generado normas, representaciones e ideas que lo reglamentan, amoldan y tratan de explicar sus procesos, siendo el producto de la naturaleza más transformado universalmente. Es también objeto semiótico y soporte de signos, un lugar donde confluyen lenguajes, miradas y conflictos.

Así, el cuerpo es una obra de la naturaleza, constituido por una diversidad de órganos, procesos bioquímicos e impulsos eléctricos que -de funcionar correctamente- mantienen la vida física. Pero esta máquina orgánica, estructurante de la vida, no es ajena a la impronta de la cultura, la acción del género y el ejercicio del poder. Por lo mismo, Michel Foucault definió a los cuerpos como micropoderes que están en medio de un campo de batalla porque “las relaciones de poder operan sobre él (...) lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (1975/1976:32-33).

En esta breve disertación es mi intención problematizar los ideales de belleza articulados para domesticar, modelar y, especialmente, asimilar a las mujeres de origen indígena. Construcciones como la india bonita (Apen Ruiz, 2001) o la india potable (Yuderlys Espinoza, 2009) son manifestaciones de ideales que, además, fungen como una tecnología del poder patriarcal colonialista y contribuyen a la vergüenza étnica. Esta ponencia es una breve indagación que surge de mi experiencia como mujer mestiza, cuya subjetividad está atravesada por el colonialismo y los mandatos de la belleza blanqueada.

Sabemos que las mujeres no vivenciamos los cuerpos biológicos e ideales de la misma forma en que lo hacen los hombres, pues estamos signadas por una serie de procesos fisiológicos que irrumpen y están en constante tensión con los tabús de las culturas patriarcales. Desde la menstruación hasta la menopausia, los cuerpos de las mujeres han implicado para la falocracia: inferioridad, debilidad y misterios que deben ser regulados. Somos, frente a la cultura patriarcal, primero sexo-cuerpo antes que seres con posibilidad de trascendencia, alteridades -como le decía Simone de Beauvoir- limitadas por las prerrogativas y mandatos patriarcales. Además “asociadas con el cuerpo y en su mayor parte confinadas a una vida que se centra en el cuerpo” (Susan Bordo, 2001:36).

Los cuerpos de todas las mujeres son el primer territorio que se disputa el poder patriarcal, sin embargo, quienes reciben con mayor fuerza los embates de esta guerra son los cuerpos de las mujeres racializadas a los que el colonialismo exotiza y monstrifica para (re)afirmar la superioridad blanca/occidental. A la par estos cuerpos son sexualizados y reinventados “de acuerdo a códigos y principios discriminato-

rios de género occidentales” (Breny Mendoza, 2014:23). Es por ello que las mujeres de los pueblos que preceden a la colonización de la Abya Yala son inventadas por el pensamiento patriarcal colonialista y clasificadas racialmente como “indias”, una etiqueta social que inscribe sobre nuestros cuerpos y sexualidades una serie de prácticas disciplinarias, estereotipos, representaciones, comportamientos e identidades estáticas, así como espacios/límites y etiquetas raciales configuradas por el orden colonial patriarcal, en el que la raza y el género son los principios organizadores de las relaciones sociales.

Las representaciones, estereotipos y objetivaciones sexistas racistas (Hooks, Bell 1981/2015) de las mujeres indígenas estructuran modelos o ideales de apariencia que determinan quiénes somos, lo que podemos ser, nuestra autovaloración y cómo creemos que nos perciben los otros. Por lo mismo, ser india también pasa por parecerse a una de las representaciones binarias que la mirada colonial ha construido en torno a nuestra corporalidad: la india fea o bestial/caníbal o la india bonita, potable. Esta última opción se relaciona con la noción del “buen indio”, el súbdito modelo del colonialismo que se asimila voluntariamente al programa de la aculturación. Una forma de exterminio que precisa de la anulación material, económica, política, cultural, lingüística y espiritual, pero también de la construcción de una apariencia y belleza modélica, blanqueada y cónsona con los valores del orden patriarcal colonial.

| 39

Embellaciendo a las mujeres-commodities

La belleza, desde las disciplinas artísticas, se asocia con lo sublime, singular y excitante. Lo bello es “un bien que no suscita en nosotros deseo” (Umberto Eco, 2010/2004:4) o “cuando disfrutamos de algo por lo que es en sí mismo, independientemente del hecho de que lo poseamos” (Idem). Sin embargo, es una construcción social e histórica que no tiene nada de sublime y tampoco está desprovista de una relación con el control y el poder.

Naomi Wolf, quien disertó sobre el tema en *El mito de la belleza* (1990), nos recuerda que es una de las tecnologías más eficientes para modelar mujeres con cuerpos ideales-bellos que sirven, más que al deseo, a las necesidades políticas estratégicas y prácticas del patriarcado. Las mujeres reflejamos en nuestros cuerpos tanto la acción de las disciplinas que le domesticamos como las fuerzas regulatorias del género, los valores que nos asignan desde y para los hombres como *commodities* (Luce Irigaray, 1985: 177), que para ser valiosos en el mercado del intercambio deben ser hermosos.

Estos ideales son modelos quiméricos, discursos que acarrearán métodos de contención y control que se universalizan y se vuelven mandatos. A propósito, Andrea Dworkin aseguró que “describen en términos precisos la relación que una mujer individual tendrá con su propio cuerpo. Prescriben su motilidad, su espontaneidad, su postura,

su garbo, los usos que le puede dar a su cuerpo. Definen precisamente las dimensiones de su libertad física.” (1974:113) Los ideales de belleza son también una tecnología de género, pues inciden en lo simbólico a la vez que producen cuerpos y actúan en la construcción de la sexualidad (Hortensia Moreno, 2011), siendo una práctica sociocultural capaz de “crear <efectos de significado>” (Ibídem:49) en la producción de mujeres.

No resulta nada complicado encontrar ejemplos culturales de la incidencia de la belleza ideal en el valor de las mujeres-*commodities*, quienes desplazadas del poder sobre sus cuerpos, optarán por el dolor y la disciplina en aras de amoldarse a lo que se espera de ellas. Hasta 1912, las mujeres chinas provenientes de las clases acaudaladas vendaban sus pies, fracturando el dedo meñique. Situación que les imposibilitaba correr o moverse con rapidez. La finalidad de esta operación -independientemente de su legitimidad entre las mujeres- era el agrado masculino, además de constituirse como un indicador social que permitía convertir el cuerpo sometido de estas mujeres en un objeto de intercambio. De igual forma, las anglosajonas del período victoriano aclaraban sus rostros, manos y cuellos con cloruro de mercurio, ingrediente tóxico y de potencial mortífero, para responder al canon de belleza lánguida, establecido por las normas de conducta puritanas. El rostro pálido era una señal de pertenencia a la clase burguesa o a la aristocracia, pues las distanciaba de las mujeres proletarias quienes, con mucha frecuencia, se bronceaban con la faena diaria.

40|

Para responder a los ideales de belleza de su cultura, las maoríes se tatúan la boca y la barbilla, marcas corporales que también sirven como un indicador social que incide en el matrimonio con familias poderosas. En África, las mujeres mursi se colocan platos faciales que extienden sus labios y lóbulos. Apegándose a los cánones de belleza femenina mursi, las adolescentes tienen más oportunidades de ser seleccionadas por hombres que pagarán una prolífica dote en la medida que éstas poseen los labios y lóbulos severamente extendidos.

Lastécnicasdeentrenamiento(Wolf,1990)paraembelleceralas mujeres-*commodities* parecieran inherentes a cualquier manifestación del patriarcado, pero creo que adquieren una especial importancia para el orden patriarcal colonial pues modelan cuerpos a la par de subjetividades colonizadas, anhelantes de responder al mandato del indio/a bueno/a-bello/a, blanqueada-limpia, fantasmas que arrecian contra cualquier intento de descolonización.

El mito de la belleza mestiza para blanquear a la india fea

El mestizaje como mezcla biológica es una realidad que nos alcanza a todos los grupos humanos. Empero, ha servido como estrategia social para invisibilizar y silenciar las diferencias culturales de los pueblos originarios y sus derechos territoriales. El discurso del

mestizaje presenta al mestizaje biológico como un proceso de mixtura cultural, cuando en realidad contribuye activamente a la destrucción de las diferencias y a la marginación de grandes sectores de la población” (Oscar Espinosa, 2003: 2). El mestizaje, que constituyó el fundamento filosófico para la constitución y afirmación de las ideologías nacionales de algunas repúblicas americanas, diluyó las identidades étnicas de los pueblos originarios en la identidades nacionales, que precisaron los Estados-nación para aglutinar a poblaciones culturalmente diversas bajo el precepto liberal de la igualdad.

Entre los intelectuales del pensamiento republicano americano encontramos desde taxativas exhortaciones a la mezcla como lo hizo Pedro Fermín de Vargas cuando aseguró que “sería de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos.” (Pedro Fermín de Vargas citado por Jeanette Kloosterman, 1997:64), hasta nociones casi místicas como las de José Vasconcelos, quien aseveraba que la fusión de las razas cedería el paso a la “raza cósmica” (1927). No se quedó rezagado Pedro Henríquez Ureña cuando afirmó en su texto *La utopía de América* (1925) que en América Latina se engendraría “el hombre universal, a través de cuyos labios el espíritu debe hablar libremente” (Pedro Henríquez citado por Leopoldo Zea, 1993:387).

El mito del mestizaje que supone la conjunción “perfecta” del blanco, indio y negro construye imágenes que encarnan los ideales de una república, aparentemente igualitaria, que se regodea de surgir de un vientre indio mientras folkloriza las manifestaciones culturales africanas y responde a la *episteme* eurocéntrica. Las representaciones que nacen del mestizaje mitificado son imágenes tan “inflexibles y crueles” (Wolf, 1991: 215) como las del mito de la belleza. Al imbricarse ambos producen ideales estéticos que exigen disciplinar hasta potabilizar el cuerpo indio y afrodescendiente.

La india potable, a la que refiere Yuderky Espinoza, es el producto de la conjunción de estos mitos que alimentan, aúpan e incluso justifican la colonización sexual un proceso que defino como la apropiación y control de los cuerpos, la sexualidad y la capacidad (re)productiva de mujeres racializadas, a partir del uso individual o grupal de técnicas de poder relacionadas con la violencia perpetradas por hombres de un grupo racial/étnico que se considera superior y que se disputa la hegemonía sobre ciertas culturas, los territorios que habitan y sus recursos naturales

Ahora bien, estas indias “deseables” y “bonitas” son el modelo de la buena india en contraste con las “puras” feas y poco agraciadas, con las que blancos y mestizos sólo copulan como una forma de demostrar su virilidad y poder (Diane Nelson, 1996: 74), pero de quienes no se espera que les gusten físicamente (Andrew Cannesa, 2012). En los ideales de belleza mestizada las características indígenas deben ser “lavadas”, suavizando los rasgos étnicos fenotípicos y culturales que pueden resultar inquietantes para el mundo no indígena. La belleza mestiza como tecnología de género colo-

nialista construye una representación ideal que debe ser anhelada y perseguida por las indígenas, en las que también se genera “una mirada de inspección, una mirada (...) bajo su peso terminará por interiorizar al punto que (...) sea su propio supervisor, (...) ejerciendo así esta vigilancia sobre y contra” (Foucault, 1976: 155) ella misma.

La mirada del poder patriarcal colonial vigila y coacciona el proceso de mestizaje estético de las mujeres indígenas y nos indica una serie de disciplinas que incluyen desde gestos hasta transformaciones corporales. Patricia Velásquez, modelo profesional y actriz de origen wayuu, afirma en sus memorias que al ser evaluada por el organizador del concurso Miss Venezuela se le indicó: “hay que hacer arreglos de esos ojos y también hacerle el busto” (Velásquez, 2014: 53). Velásquez reflexiona:

... pensé en mis ojos. Entendía lo de los implantes mamarios, eso no me cambiaría. Además, sabía que su sugerencia de arreglar mis ojos era un esfuerzo para hacerme ver como las demás mujeres que competían en el Miss Venezuela. Sin embargo, mis ojos eran parte esencial de mi identidad, algo característico de mi procedencia wayuu, me hacían una mujer corriente e indígena. Mis ojos me convertían en una mujer de mi pueblo. (...) no deseaba abandonar mis raíces y convertirme en una extraña en mi propio cuerpo. (Ibidem: 53-54)

42|

Estas transformaciones pretenden servir como los medios para ser objeto de deseo/ usufructo/intercambio del blanco criollo paradigmático. Con tal finalidad se amplían los escotes de las wayuushé'in con cirugías mamarias, los lentes de contacto de color convierten ojos pardos en azules cielo y los tintes para el cabello aclaran cabellos en la carrera del deseo por blanquearse.

Pero también la mirada de inspección interiorizada nos impone una alarma que se activa cada vez que se parece “demasiado” india. Con la alerta emergen con rapidez las prácticas disciplinarias –corporales y psíquicas- del mito de la belleza mestiza. Esas acciones de blanqueamiento al que nos sometemos forman parte de “prácticas que entrenan el cuerpo femenino en la docilidad y la obediencia frente a las demandas culturales” (McPhail citada por Ayala Juana Gallego y Menéndez María Isabel, 2006: 69) y que insuflan una falsa sensación de poder y control. Engendran la idea de que, a partir del artificio, seremos bellas, agraciadas, aceptadas y, por ende, no discriminadas. Así, los signos de la procedencia étnica no servirán para la adjudicación de estereotipos y connotaciones peyorativas, sino para seducir y estimular. Por lo mismo, Patricia Velásquez asegura que sus ojos que no quiso operar le servirían para entrar con su exótica apariencia en la pasarela de la alta moda. Después de siglos de bestialización, asociadas a lo sucio, feo e infrahumano, adecuarse a la belleza mestiza y entrar en el juego de la exotización de nuestros

rasgos indígenas, mientras sean matizados e inofensivos para el *look* criollo/blanco, parece sugerir una salida fácil a la posición de subordinación social y a la filiación con los últimos reductos del mundo primitivo.

Las indígenas y mestizas no sólo debemos cuestionarnos en qué medida perseguimos el ideal de la india potable o la india bonita, sino qué podemos hacer para subvertir esas representaciones, incluso avaladas por los Estados, que –aunque se enuncien constitucionalmente como pluriculturales o plurinacionales– continúan reproduciendo en sus políticas culturales, educativas y de protección social la idea de que somos parte de una nación donde confluyen armoniosamente las tres “razas” forjadoras de América. Este proyecto de las elites criollas, acomodaticio ideológicamente, sigue su curso a través de populismos y gobiernos que aúpan la democracia racial.

La “india bonita” que pulula en murales, vallas publicitarias, fotolibros y búsquedas de internet, que se vuelve emblema de países y operadores turísticos, no existe y, como invención que favorece tanto la ilusión multicultural de democracia racial como la propaganda exótica de las naciones, exige que analicemos su instrumentalización por parte del orden colonial patriarcal y su continuidad asimiladora. Deberíamos pues problematizar la instrumentalización de nuestros cuerpos como propagandas de la “patria mestiza” y exigir respeto ante representaciones, construidas por la lógica criolla, donde los cuerpos, rostros y elementos culturales indígenas como territorios apropiables, colonizables y exotizables por parte de las identidades nacionales.

| 43

Es pertinente que sigamos por el camino de preguntarnos ¿qué hacemos con lo que la colonialidad y el patriarcado han hecho de nosotras, nuestras subjetividades y cuerpos? ¿Es posible que a través del compromiso con la despatriarcalización y descolonización de nuestras subjetividades podemos hacer frente al mito de la belleza mestiza en las prácticas cotidianas? Creo que el asumir la existencia del deseo por responder a la india bonita, en cualquiera de sus manifestaciones, es un paso que –aunque difícil– requiere enfrentar una serie de fantasmas de la discriminación y la vergüenza étnica/racial, que se entremezclan con el enojo y la ira y que residen (así como estructuran) las subjetividades colonizadas.

Esperar que un día la india fea no se refleje en el espejo por la simple negación del conflicto interno que nos atraviesa es un acto pueril, pues para enfrentarnos con las sombras de la colonización que hay dentro es preciso acercarse y abrir la puerta hacia ella, desde la más profunda de las valentías y con la más convencida de las voluntades.

Referencias

Ayala, Juana Gallego y Menéndez, María Isabel (2006). *El zapato de cenicienta: el cuento de hadas del discurso mediático*. Oviedo: Trabe.

- Bordo, Susan (2001) "El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo" En: *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Vol. 2, Núm. 14. Jalisco, Universidad de Guadalajara. Pp.7- 81.
- Canessa, Andrew (2012). *Intimate Indigeneities: Race, sex, and history in the small spaces of andean life*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Dworkin, Andrea (1974). *Woman-hating*. Nueva York :Dutton.
- Eco, Umberto. *Historia de la belleza*. Barcelona: Random House.
- Espinosa, Oscar (2003). "Desafíos a la ciudadanía multicultural en Perú. El mito del mestizaje y la cuestión indígena." En: Nila Vigil y Roberto Zariquiey (Ed.) *Ciudadanías Inconclusas: El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Espinoza, Yuderkys (2009). "Etnocentrismos y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional" En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Nº 33, julio-diciembre 2009. Caracas, Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuel, Pp.37-54.
- 44 | Foucault, Michel (1975/1976). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI.
- Hooks, Bell (1981/2015). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Nueva York: South End Press.
- Irigaray, Luce (1985). *This Sex which is Not One*. Nueva York: Cornell University Press.
- Kloosterman, Jeanette (1997). *Identidad indígena: entre romanticismo y realidad*. Quito.:Ediciones Abya-Yala.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Mendoza, Breny (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa (Ed). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.(Pp. 91-104).Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Moreno, Hortensia (2011) "La noción de tecnologías de género como herramienta conceptual en el estudio del deporte", en: *Revista Punto Género*. Nº 1, Abril 2011. Santiago de Chile, Universidad de Chile.Pp.41-62.

Nelson, Diane (2006) *Man ch'itil. Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del quinto centenario*. Guatemala: Cholsamaj.

Ruiz, Apen (2001) "La india bonita. Nación, raza y género en el México revolucionario"
En: *Signos Históricos*. Nº 5, enero-junio. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana. Pp.142-162.

Velásquez, Patricia (2014) *Sin tacones, sin reserva*. Buenos Aires, Ediciones Gato Azul.

Wolf, Naomi (1990). *The Beauty Myth*. Nueva York: William Morrow and Co.

Zea, Leopoldo (Comp.) (1993). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.