



las pieles que vestimos

CORPOREIDAD Y PRÁCTICAS DE BELLEZA EN JÓVENES CHIAPANECAS

TANIA CRUZ SALAZAR



Las pieles que vestimos

**Corporeidad y prácticas de belleza
en jóvenes chiapanecas**

Tania Cruz Salazar

A Lucinda y Guadalupe, mis abuelas.

A las mujeres de mi vida: Blanca, Silvia, Bárbara, Emilia, Deborah, Vale, Xime y Kami.

Agradezco a todas las chicas y chicos que colaboraron en este estudio, al CONACyT por la beca de doctorado, a Mariángela Rodríguez Nicholls, Elsa Muñiz García, Gabriela P. Robledo Hernández, Raúl Vera y Luis Arriola por su lectura, al CIESAS por la formación del programa, a ECOSUR y CESMECA por su minuciosa labor en la edición y a los grandes fotógrafos amigos por sus imágenes: Carlos Dardón, Efraín Ascencio, Abraham Gómez y Eduardo Laborda.

Las pieles que vestimos

Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas

Tania Cruz Salazar



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA
EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR



Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas

Primera edición: marzo de 2014

ISBN: 978-607-7637-85-1

Impreso en México

D.R. © UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

1ª Av. Sur Poniente 1460, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, CP 29000

unicach.edu.mx

editorial@unicach.mx

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Calle Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza,

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, CP 29243

Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21, ext. 106

cesmeca.unicach.mx

ecos_cesmeca@unicach.mx

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR, UNIDAD SAN CRISTÓBAL

Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n Barrio María Auxiliadora

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, CP 29290

Tel. 967 674 9000

ecosur.mx

Fotografía de portada:

“Collage”, Carlos Dardón, 2010

Índice

9

PREFACIO

15

INTRODUCCIÓN

Antropología del cuerpo
Concepciones y representaciones corporales: del medioevo a la (pos)modernidad
Individualidad y corporeidad (pos)moderna
La belleza (pos) moderna
El modelo hegemónico de belleza: una mirada hacia atrás
El arreglo corporal y sus prácticas de belleza a través del tiempo
Belleza hegemónica y feminidad en México
Prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas

57

HETEROTOPÍA

Discursos sobre el cuerpo femenino: tradicionalista, científico, religioso
Representaciones genéricas retocadas
Normas y roles de género asociados a la corporeidad femenina
Ser mujer joven indígena migrante en San Cristóbal de Las Casas

ATAVÍOS

¡Chintas, nacas, chamulas, *tushnic!* Diferencias encarnadas o ¿adjudicadas?

Prácticas de embellecimiento en jóvenes indígenas y mestizas

Prácticas de arreglo personal

¡Salió toda emperifollada! Prácticas ornamentales

¡Voy a darme una peinada y una repellada! Prácticas de peinado y maquillaje

¡Aunque la mona se vista de seda, mona se queda! Prácticas de vestido

Con zapatos de tacón, las nenas se ven mejor, que con zapatos de piso. Prácticas de calzado

Prácticas de modificación habitual

‘Los rasuro pa que me crezca pelo’. La práctica depilatoria

Pestañas de paraguas, pestañas de indio

‘Cabello a la cintura, gata segura’. La estilización del cabello

Prácticas de perfeccionamiento corporal

‘Antes comía treinta tortillas, ahora sólo veinte. Prácticas de adelgazamiento

Prácticas de adorno corporal permanente

Prefacio

Tania: es que ser chamula, es ser necio, ¿terco! ¿O no?

Todos 'ellos' son así¹

Era el verano de 1989. Tenía once años y mi padre me había cambiado de colegio. Entré al quinto grado en una escuela primaria que acababa de ser 'quitada' de las manos de los profesores 'charros', quienes para enfrentar desde la línea oficial al movimiento magisterial en Chiapas 'tomaban' las escuelas. Unos cien colonos, liderados por los profesores democráticos, recuperaron la primaria que más tarde nombrarían Emiliano Zapata, ubicada en la colonia en donde yo vivía. Me cambiaron a la Emiliano porque mi padre, profesor democrático, prefería que yo asistiera a una de las primarias izquierdistas. Mi madre se opuso rotundamente. Ella quería que yo siguiera asistiendo a una de las 'mejores' escuelas en ese entonces, la Fray Matías de Córdova, a la que asistían los hijos de las familias que aspiraban a la movilidad social ascendente en la capital chiapaneca. El cambio fue significativo. Pasé de codearme con los niños venidos a más en Tuxtla, a lidiar con los niños más populares de la colonia. En la escuela Emiliano Zapata no se usaba uniforme, por lo que yo llegaba 'arreglada' al gusto de mi madre, aunque con algunas prendas y accesorios sugeridos sigilosa pero insistentemente por mi padre.

¡Vestido de pastel! Corte cuadrado en la parte superior, mangas y pretina con dobleces, la falda muy plisada. Regularmente eran vestidos blancos o floreados, con muchos detalles: encajes, cintillas y bieses. A mis papás les gustaba que sus hijas tuviéramos el cabello largo, así que en aquel tiempo mi cabello era óptimo para hacerme unas 'hamaquitas', es decir, dos trenzas unidas por los extremos que simulaban unas hamacas. Pero eso no era todo. Mi mamá agregaba el toque final a ese peinado con unos moños que debían combinar con el encaje o el bies del vestido. Lo usual era llevar unos zapatos blancos de piel con correa al frente y unas calcetas con encaje en el dobléz, pero mi padre me había comprado unos caites chamulas y una mochila de cuero de olor persistente. Así que asistía a la primaria 'arreglada' con un vestido pomposo y accesorios chamulas.

¹ Discusión familiar. El 'ellos' refiere a los indígenas chiapanecos, quienes son identificados sin distinción cultural como altivos y reacios a la población mestiza. Esta actitud es comúnmente asociada a los indígenas comerciantes, que no permiten abusos de autoridad, violación de sus derechos o maltrato por parte de cualquier mestizo. Regularmente rechazan o maltratan a la población no indígena quienes son sus clientes.

Mis relaciones con los niños de la escuela Emiliano Zapata no eran muy buenas. Las burlas y los apodos empezaron a surgir hasta que aparecían las ofensas: ¡pinchi Chamula!, me gritaban. ¿Llamar a alguien ‘chamula’ es una ofensa? En Chiapas, sí. Las manifestaciones racistas sobre los indígenas,² en este caso sobre los indígenas tsotsiles, pertenecientes a una de las etnias más numerosas del estado, se han vuelto tan cotidianas que la palabra ‘chamula’ se usa genéricamente para referirse a los indígenas, quienes por definición son considerados sucios, feos, pobres, tímidos, desconfiados, lentos, tontos o incivilizados.

En una sociedad discriminatoria como la chiapaneca, en donde gran parte de la población es indígena, resulta prioritario problematizar el modo en que se constituyen las prácticas de embellecimiento, pues justamente el tema de la belleza pasa necesariamente por el cuerpo, ese lugar de historias ocultas que lo nombra de diversos modos, lo identifica, lo clasifica y lo distingue. ¿Por qué la forma de los ojos, el olor corporal o los modos de arreglo personal han llegado a constituir estereotipos y modelos apreciados o degradados? ¿Qué nos dicen los cuerpos que deambulan frente a nuestros ojos? ¿Por qué lo que para unos es belleza o buen gusto en el arreglo, para otros es fealdad y vulgaridad? Aquella experiencia de mi infancia ilustra con toda claridad el vínculo existente entre la pertenencia a un grupo cultural determinado, los modos de arreglo y embellecimiento corporal y los rasgos físicos; asimismo, evidencia diversas concepciones, discursos y representaciones colectivas subyacentes a las expresiones y acciones corporales.

Los estereotipos de belleza enaltecen determinados rasgos de grupos que se autoproclaman superiores y revelan diversas convenciones sociales y orientaciones culturales. En Chiapas, los indígenas son vistos por los mestizos como ‘los menos bonitos’, ‘los pobrecitos’ o ‘los del gusto folclórico’. En contraste, los mestizos son considerados por los indígenas ‘más bellos’ porque ‘tienen la piel clara’, ‘se arreglan más y se ponen buena ropa’, ‘saben hablar mejor’ y ‘tienen educación’. A estas orientaciones racistas, discriminatorias y autodiscriminatorias, subyacen identificaciones de la otredad con cualidades clasistas, morales, estéticas e intelectuales; en este caso, los indígenas son los otros a quienes el estatuto de seres completos les es negado porque viven su propio cuerpo de acuerdo con elecciones culturales que suelen diferir de aquellas con que la sociedad mestiza chiapaneca cuenta para considerarse ‘moderna’, ‘superior’ y ‘civilizada’. Ésta es la más clara expresión de obtusidad frente a diversas opciones existenciales y formas de habitar el cuerpo que en realidad presentan muchos traslapes y encuentros en términos de la existencia sociocultural.

² El término indígena es usado para referir a pueblos originarios en Chiapas. Es una generalización, sin embargo, en este manuscrito no se desconoce ni minusvalora la diversidad cultural que los grupos étnicos del estado tienen. Los indígenas de Chiapas son los tsotsiles, tseltales, ch’oles, mames, tojolabales, chujes, zoques y lacandones, entre otros.

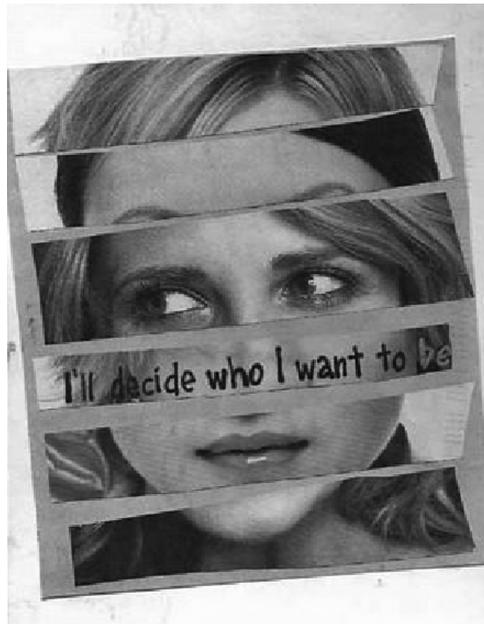
El arreglo de los cuerpos y su embellecimiento, aunque presenta muchos *contínuums*, sitúa a la población mestiza e indígena en distintos lugares de la sociedad chiapaneca; algunas veces los une y otras veces los separa, aunque advierto que la mayoría de las veces los confronta. El arreglo personal constituye una elección y una compleja forma de tránsito en la vida que incluye tanto una afirmación existencial de lo que se es y se quiere ser, como el reconocimiento de cómo no se quiere ni se puede ser. Las prácticas que embellecen el cuerpo se aprenden a lo largo de la vida y logran conformar un gusto que distingue a las personas social, económica, genérica, étnica y etariamente. De este modo, ser bello supone la culminación de un proceso de encarnación cultural: incorporación de convenciones, representaciones y toma de elecciones cotidianas.

Las prácticas de embellecimiento de los chiapanecos se enmarcan en un contexto de roce, conflicto, tensión o comunicación interétnica, en donde sucede la identificación, el reconocimiento o el rechazo de ciertos rasgos físicos y culturales. El cuerpo es la condición de ese intercambio, el medio para hacerse ver en público y autoafirmarse. El cuerpo es también obstáculo para tal escenificación porque la propia apariencia física entrafía elementos clasificados y estigmatizados previamente a la existencia del sujeto. Así, las opciones, los medios y los recursos para la presentación en la vida cotidiana no siempre están a la mano o no siempre son los deseados; incluso muchas veces estrechan el margen de acción. En otros términos, las prácticas de belleza constituyen relatos de elecciones personales que esconden un intenso vaivén entre las acciones individuales y los modelos hegemónicos de belleza; cada una de las prácticas de belleza nos habla de la inmanente tensión entre las concepciones corporales, las normas de género, los valores estéticos en boga, y los intereses, las emociones, las acciones y las significaciones que el sujeto otorga a su propio cuerpo. Las representaciones hegemónicas de la belleza son objeto de permanentes interpretaciones; aunque para indígenas y mestizos las prácticas de belleza representan la posibilidad de acercarse a un mismo modelo dominante de belleza, las normas y los discursos que lo constituyen no se encarnan de la misma manera porque existe un tejido cultural que media esa incorporación.

Este libro habla justamente de la persistente tensión entre la imposición y la resistencia, entre las condiciones aplastantes y las subjetividades creativas, entre las adopciones y las adaptaciones en uno de los escenarios chiapanecos de mayor diversidad cultural: San Cristóbal de Las Casas. Mi interés por dilucidar la manera en que las prácticas de belleza se constituyen a partir de determinadas concepciones sobre el cuerpo, representaciones genéricas, así como diversos discursos, tiene como propósito mostrar la relación de procesos de analogación cultural entre modelos hegemónicos que toman lugar en la escena global y sucesos de orden local

Las pieles que vestimos.

que eventualmente logran constituir manifestaciones de contrapoder, generadas a partir de resistencias sociales y distintas concepciones culturales. *Las pieles que vestimos* es una ventana abierta al mundo de los espejos y de las miradas, de lo que se maquilla y de lo que se revela, de lo que se adapta y de lo que se confronta, de lo que se distorsiona y de lo que se apropia, de lo que permanece y de lo que se transforma. Trata, pues, de todo aquello que sobre el cuerpo se refleja tan coherentemente para penetrar en algunos de los más enigmáticos rincones de nuestras sociedades contemporáneas.



Yo decido quién quiero ser, secreto postado anónimamente en el blog: postsecret.com, 2006. La tensión entre la agencia y los modelos hegemónicos de belleza se expresa en la intención y capacidad de fabricar-se.

Introducción

Existir significa, en primer lugar, moverse en un espacio y en un tiempo, transformar el entorno gracias a una suma de gestos eficaces; clasificar y atribuir un valor a los innumerables stimuli del entorno gracias a las actividades perceptivas, dirigir a los demás palabras, pero también gestos y ademanes, un conjunto de rituales corales que cuentan la adhesión de los otros (Le Breton 2002a: 7-8).

Antropología del cuerpo

Este estudio está situado temporalmente en la coyuntura de los siglos XX y XXI, un tiempo que concentra profundas transformaciones en el sistema económico mundial capitalista, hoy nombrado globalización, así como sus efectos culturales. La transformación en las prácticas de belleza se corresponde con la transición del régimen fordista al posfordista³ que ha posibilitado la imbricación de entramados culturales hacia el final del siglo XX, es decir, de una compleja imbricación de ‘otros mundos’ y ‘otras lógicas’ en un sólo mundo.

Un rasgo definitorio de este tiempo es el profundo interés por el sujeto, por los elementos que lo constituyen y las diversas maneras de entenderlo. Desde los años cincuenta, las ciencias sociales han establecido una discontinuidad relativa ante la proliferación de saberes sobre el sujeto que entrañan un amplio mosaico de interpretaciones entre lo que es innato (la naturaleza y el cuerpo) y lo que es adquirido (la cultura y la razón). En este contexto, las significaciones que se atribuyen no sólo al cuerpo sino a las actividades y prácticas que lo involucran, adquieren vital importancia para el reconocimiento de nuevas fronteras culturales entendidas como zonas de comunicación, de confrontación y de disputa: me refiero a que el cuerpo se transforma o pasa a ser la frontera cultural más inmediata y fundamental en la existencia humana. Justamente el estudio de las prácticas de embellecimiento corporal permite detectar los significados que permanecen y cambian para establecer fronteras y adscripciones culturales.

¿Cómo y dónde toman lugar esas confrontaciones y disputas? En los lugares donde hay interacción cultural, es decir, en donde gente de diferentes orígenes culturales se comunica entre sí. Pero las construcciones mentales que subyacen a las partes que se comunican no siempre contienen una comprensión adecuada o constructiva del otro. La comunicación entre culturas disímiles en un espacio compartido no está libre de conflictos o de disputas políticas;

³ El fordismo se caracterizó por la mecanización y rigidez productiva, la aplicación en cadena de montaje, la selección uniforme de los componentes y de los productos finales. Éste fue suplantado alrededor de 1971 por el modelo de acumulación flexible que recurrió a nuevas tecnologías productivas como i) la biotecnología, ii) la microelectrónica y iii) la tecnología de la información, en donde la rotación del capital y la flexibilización tanto en la producción como en la distribución de mercancías marcaron la pauta (Harvey, 1998; Castells, 1999).

sin embargo, la interculturalidad misma ofrece claves para descifrar el modo en que el contacto cotidiano de grupos de orígenes históricos heterogéneos origina e incita transformaciones en las mentalidades, en el imaginario, en los universos simbólicos, en las maneras de sentir y de percibir el mundo, en fin, de actuar y de ubicarse como cuerpo-ser-persona. Mi apuesta es que esas claves radican en el ‘cuerpo enculturado’, un lugar habituado con historia cultural y social aunque en permanente construcción. El cuerpo enculturado es el lugar individual que dialoga con representaciones y discursos que ayudan claramente a discernir la relación existente entre ‘lo que se dice y se piensa’ sobre el cuerpo (concepciones) y ‘lo que se hace con él’ (prácticas). Así, el cuerpo enculturado es en donde cobra vida el conflicto entre el modelo hegemónico de la belleza, los fenotipos despreciados, las normas de género y las variaciones culturales de la corporeidad.⁴

Dado que las trayectorias de vida son cambiantes, el cuerpo de las personas también lo es, volviéndose objeto de alteraciones cuando la existencia es cuestionada por los otros o por la propia reelaboración. ¿Cómo puede estudiar el antropólogo esos espacios que históricamente han representado límites culturales entre un sujeto-cuerpo y otro? La noción ‘viaje’ de James Clifford (1999), entendida como una metáfora que refiere el tránsito entre un entramado significativo y otro, permite acceder a la interacción de distintas concepciones y prácticas corporales. En sentido amplio, ésta da cuenta de las evoluciones en el paradigma antropológico y de la manera en que se construye su objeto de estudio a partir de fronteras culturales tan próximas como la misma corporeidad del antropólogo. Entender, explicar e interpretar la alteridad implica, para el propio antropólogo, un viaje cultural que inicia en el lugar donde se sitúa como sujeto-cuerpo enculturado y tiene como destino la cultura que le es ajena, un sitio en el que transita como ‘neófito’ hasta toparse con otro sujeto-cuerpo enculturado. Este viaje antropológico siempre es un proceso de decodificación⁵ que implica lejanía existencial y cultural. Así, mi perspectiva sobre la interculturalidad enfatiza las resemantizaciones, las hibridaciones y las interpretaciones culturales para evidenciar cómo los sujetos ‘viven sus cuerpos como proyectos’ involucrando significados y valoraciones fabricadas (Butler, 2002).

Desde el último cuarto de siglo, la otredad, relacionada con la lejanía física, ha sido sustituida por la proximidad. En la antropología clásica, el otro era estudiado en recintos culturales geográficamente distantes. Actualmente, la antropología se sirve de metodologías que pretenden recuperar la fugacidad de los contactos culturales —etnografías multisituadas,

⁴ El modelo hegemónico de belleza al cual refiero es occidental, y aunque pretende ser mundial, esto puede, evidentemente, ser discutible.

⁵ La decodificación refiere al curso que el antropólogo sigue para descifrar-interpretar descriptivamente símbolos culturales.

de flujos y circuitos (Marcus, 1994; Kearny, 1995), etnografías de las emociones (Atencia, 2005), etnografías virtuales (Howard, 2002; Hine, 2004) etcétera—, evidenciando un cambio de lugar para abordar el objeto de análisis, demandando al antropólogo poner su mirada en un escenario compartido por el observador y los otros. Vivimos en una época en donde ‘todos somos habitantes del mundo’ y las fronteras nacionales se vuelven cada vez más porosas. La imagen de un mundo global implica la percepción de un espacio compartido en donde cualquiera puede acceder al intercambio no sólo de productos, sino también de creencias, estilos y significados.

Rosaldo (1989: 15) afirma que hoy día “la imagen de la antropología como venta de garaje representa nuestra situación global actual,” por lo que las posturas analíticas deben tener claro que cualquier encuentro con la diferencia cultural se relaciona con la mismidad, es decir, con ese yo antropológico confeccionado por el lugar y la mirada del científico social, resultado ambos de posiciones estructurales y de paradigmas sociales. Nuestras fronteras culturales son cada vez más imbricadas; las comunidades cerradas, aisladas y diferentes que eran objeto de la disciplina antropológica ahora demandan un análisis que las vincule con dimensiones más amplias que ineludiblemente las condicionan. Es necesario, entonces, tener presente que los otros no viven completamente aislados de ‘nuestro’ mundo; más bien, sus interacciones se desarrollan en espacios traslapados en donde el *self*⁶ y el *other* una vez más se encuentran y comparten experiencias y emociones (Mead, 1925 en Bailey y Gayle, 1993). La otredad que representa el vecino —idea de James Clifford (1999) cuando habla de hacer antropología cómodamente sin salir a los remotos lugares de los antropólogos clásicos— es, pues, un desafío válido e ineludible para la antropología (pos)moderna.⁷

⁶ El término *self* es aquí recuperado en inglés por su carácter reflexivo. Dialoga con la propuesta de Mead (1925), quien desde el interaccionismo simbólico define el *self* como resultado del comportamiento social en donde la experiencia, la conciencia y lo corpóreo se unen. Aunque el principal punto de diferenciación para definirlo es el cuerpo porque éste no puede ser objeto de sí mismo como sí puede serlo el *self*, este último es explicado por Mead de manera integral. Mismidad es un buen acercamiento para su traducción. Ver discusión “The Significant Other and the Generalized Other,” en Bailey y Gayle (1993). El término *other* se traduce como otro en singular y sentido figurado. Otredad es también otra de sus traducciones que alude a la contraparte dialógica de la mismidad y el nosotros. En adelante, se usan sólo los términos otro, otros y otredad en español.

⁷ La antropología (pos)moderna se caracteriza por entender y explicar la realidad de múltiples formas sin verdades absolutas. Difiere de la antropología moderna porque no acude al pensamiento tradicional occidental que parte del centro del universo, en donde la civilización y el progreso pueden alcanzarse por medio de la razón y del conocimiento que el sujeto logre de sí mismo y su entorno. La antropología (pos)moderna, en cambio, basa sus interpretaciones rechazando las totalidades. Así, la antropología relativiza las realidades, dando cabida a la diversidad. La cultura, como concepto central, es texto y discurso estructurado a partir de los sujetos que la viven y la nombran, construyendo verdades distintas. Así, el análisis antropológico (pos)moderno muestra realidades más flexibles: identidades plásticas, efímeras y en conflicto. Clifford Geertz es reconocido como uno de sus principales representantes. En este texto los términos (pos)moderno y moderno tardío se usan de modo indistinto, ambos adjetivan sucesos, sujetos o disciplinas característicos de tal época. Con el primero uso los paréntesis para enfatizar el cuestionamiento del término. Ver siguiente apartado.

La emergencia de nociones explicativas como familia transnacional, para aludir a familias cuya organización abarca más de un territorio nacional, como identidades yuxtapuestas o flexibles, que perfilan la constitución de sujetos (pos)modernos con distintas adscripciones sociales o diversas banderas políticas; hacen referencia a las nuevas realidades que desafían a la disciplina antropológica. Los cuerpos andróginos, los sujetos intersexo, las personas neutras, que siendo simultáneamente masculinos y femeninos presentan rasgos sexuales y, genéricamente hablando, ambiguos para el común de la sociedad —fisionomía, comportamientos, prácticas y deseos— constituyen ejemplos de identidades flexibles. La bisexualidad y la multisexualidad son expresiones también de la flexibilidad identitaria que cuestiona la propia existencia, manifiestan identificaciones sexuales liminales no reconocidas o admitidas dentro de las representaciones genéricas hegemónicas. Esto explica la corporeidad (pos)moderna, dependiente de la subjetividad, ubicación-concientización-experiencia-identificación del sujeto (Border, 1998; Butler, 2002).

Ante el observador minucioso, el cuerpo es una galería de entramados culturales que distinguen social, etaria y genéricamente a un sujeto. En este sentido, el cuerpo y las prácticas que lo definen resultan decisivos para estimular el pensamiento antropológico; el antropólogo se enfrenta primariamente a la apariencia física del otro, sus rasgos, su ornamentación, sus conductas, gestos y hábitos, es decir, a un conjunto de prácticas que expresan un aprendizaje permanente en el que, sin embargo, existe un amplio espacio de agencia, pues los sujetos expresan siempre una intención consciente de ‘habitar el cuerpo’ de manera peculiar y distintiva, mediante la identificación con múltiples cosmovisiones, representaciones y discursos.

Al considerar el cuerpo como el espacio personal donde se expresa la cultura, la antropología requiere de herramientas analíticas que enfrenten retos y superen equívocos en buena medida fomentados por las perspectivas materialistas desde las cuales ha sido estudiado tradicionalmente el cuerpo; particularmente, aquellos que emanan de las visiones dualistas ‘cuerpo vs. mente’, ‘cuerpo vs. alma’, ‘cuerpo vs. espíritu’, ‘cuerpo vs. ser humano’. Desde la perspectiva antropológica, los estudios sobre ‘lo corporal’ o ‘la corporeidad’ ofrecen la posibilidad de acceder a ‘eso’ que se dice, se piensa y se hace con el cuerpo. Si el cuerpo supone la existencia de la cultura encarnada y define los límites de una identidad cultural por el hecho de estar corporeizada, entonces la forma de acceder a las concepciones y a las experiencias corporales es mediante el estudio de las actividades que giran en torno al cuerpo y a toda su concreción cotidiana, es decir, estudiando las prácticas corporales —ya sean prácticas de belleza, prácticas deportivas o prácticas curativas, entre muchas otras—.

Se trata de convertir el cuerpo en objeto de estudio a través de las prácticas corporales en diversos tiempos y espacios, así como de compilar sistemáticamente datos novedosos y reveladores sobre los objetivos, valores y significados que le son adjudicados. En efecto, la existencia humana se afirma en primera instancia por el cuerpo y, en consecuencia, “las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más triviales y de las que menos nos damos cuenta hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad” (Le Breton, 2002a: 7). Las prácticas corporales envuelven la relación que el sujeto establece con su propio cuerpo, sus percepciones, sus experiencias y significaciones que él mismo otorga al mundo en el que vive. Las formas de ‘estar en el mundo’, de ser y de elegir ser, encuentran expresión en las prácticas corporales, es decir, en las actividades perceptivas que significan la existencia en un espacio y un tiempo delimitado. Las prácticas corporales son, pues, modos de actuar y de pensar sobre sí mismo en un mundo ya establecido y abarcan todas las modalidades de la acción que se ejercen continuamente con un objetivo personal (Foucault, 2004).

De este modo, en tanto práctica corporal, la práctica del embellecimiento habla de estructuras estructurantes, es decir, sistemas de poder o sistemas de género que entrañan un complejo y permanente proceso que va desde el reconocimiento del cuerpo sexuado hasta la significación de cierta ropa y ciertos gestos que evidencian la manera en que las personas se relacionan con ‘lo bello’, imprimiendo ciertas actitudes o comportamientos propios de la cultura a la que pertenecen (Bourdieu, 1998).

Figura 1. Mapa conceptual para el estudio de la corporeidad



Concepciones y representaciones corporales: del medioevo a la (pos)modernidad

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, el “factor de individuación” en colectividades en las que la división social es la regla (Le Breton, 1995: 8).

Existen en la historia de la civilización occidental momentos que se relacionan con rupturas y modificaciones en las formas de entender el mundo y ubicarse en él: i) el período pre-moderno aquí lo referiré a partir de la época medieval, ii) el período moderno a partir de la civilización occidental y iii) el período (pos)moderno a partir de la época posfordista. Una revisión de las percepciones hegemónicas previas y posteriores sobre el cuerpo y la corporeidad que caracterizaron a tales momentos, permitirá entender cómo nace y se desvanece la concepción del sujeto racional. Esto ayudará a entender las fracturas sobre la corporeidad moderna y a comprender primero al sujeto como un ser vinculado a la sociedad en donde su cuerpo fue parte de sí mismo y no se pensó dislocado, luego como un sujeto racional en donde el cuerpo máquina aparece y en donde el ser pensante alcanza los límites de la mismidad viendo a su propio cuerpo como “la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el tope que lo distingue de los otros” (Le Breton, 2002a: 11), y finalmente la muerte del sujeto y el nacimiento de la subjetividad y la individualidad como dispositivos que permiten múltiples identificaciones —yuxtapuestas o traslapadas— y en donde el cuerpo llega a ser hasta una metáfora del sí mismo.

Un momento previo a la época moderna del sujeto racional comprende las épocas medieval (siglo V al XV) y renacentista (siglo XV y XVI). En éstas el cuerpo fue concebido como “el lugar esencial y feliz de la existencia” (Le Breton, 2002b: 123). Los hábitos corporales rayaban en ‘lo indecente’, ‘lo desvergonzado’ y ‘lo vulgar’. Los cuerpos no sólo se manifestaban libremente, sino que no se entendían separados de la persona. El contoneo y lo caricaturesco de los cuerpos dibujaba la libertad con la que las manifestaciones corporales tomaban lugar en aquellas épocas; lo carnavalesco de los cuerpos medievales manifestaba el jolgorio de las expresiones corporales que unían y festejaban los encuentros entre personas (Bajtín, 1974). Las emociones no eran mediadas y las necesidades fisiológicas como sacar escupitajos, limpiarse los mocos, tirarse gases y tener atracones y el desconocimiento del pudor, no eran consideradas de mal gusto (Bajtín, 1974; Foucault, 2002). A partir de la época moderna, estos comportamientos

fueron asociados a las clases bajas. Comenzó a ser identificado el comportamiento ‘propio de las culturas populares que no han sido educadas’, ‘que no han desarrollado habilidades para el buen gusto’, es decir, que no se ‘distinguen’ de los demás mediante sus preferencias y conductas delicadas de aquellas que lo descuidaban; por lo tanto, el gusto no elaborado sino llano y natural fue considerado vulgar (Bourdieu, 1998). Antes de la modernidad, el sujeto se percibía a sí mismo como un integrante de colectividades, de un todo orgánico que superaba a cada uno de sus miembros y los contenía, por lo que la idea de comunidad iba a tono con la ligereza, por así decir, corporal (Bajtín, 1974).

En el mundo moderno, las técnicas interpretativas sobre el sujeto tomaron tanta fuerza que la necesidad de saber sobre el sí mismo se convirtió en una tarea primordial. El triunfo de la razón sobre el cuerpo se expresó con el surgimiento de prácticas y regulaciones orientadas al comportamiento civilizado (Elias, 1987). El autocontrol corporal partía de la asociación del cuerpo con la naturaleza, que habría de *mejorarse* o *pulirse* para lograr ciertos niveles de evolución social. Hubo que educar al cuerpo, desarrollando sus capacidades y ampliando su fuerza, su destreza y su rapidez para su utilización instrumental. El objetivo fue establecer una correspondencia entre el entendimiento lógico del orden social y el funcionamiento corporal.

La especialización y la eficacia asociadas al cuerpo-máquina y lo incivilizado asociado al cuerpo-naturaleza constituyeron dispositivos que apuntalaron el florecimiento del capitalismo y la consolidación del cristianismo. La división social del trabajo requirió de cuerpos aptos para actividades específicas en la producción, cuerpos jóvenes de hombres, resistentes y fuertes para el trabajo duro de un obrero. Las formas del poder político dirigidas a la administración de la vida individual y a la regulación de la población utilizaron el cuerpo como un “soporte de los procesos biológicos.” Los nacimientos, las defunciones, las enfermedades, la esperanza de vida y la salud fueron fases vitales para que a partir del siglo XVIII se instituyera “la biopolítica de la población,” es decir, un sistema de control, regulación y administración de las prácticas corporales y la sexualidad (Foucault, 1977: 168-171).

Desde el siglo XIII hasta el XVII, el cristianismo utilizó la revelación del Yo por medio de confesiones como el mecanismo más útil para renunciar al ‘sí mismo’ y a los deseos carnales considerados pecaminosos. El conocimiento, a través de las revelaciones, otorgó acceso a la vida de los cristianos: de sus deseos, de sus pecados, de sus intenciones. Mediante el conocimiento individual, el cristianismo pudo examinar la conciencia y guiarla. La trilogía: sumisión plena al pastor, autoconocimiento mediante la revelación de los pecados o deseos, y confidencia plena al pastor, configuró la técnica de poder del cristianismo dirigida al individuo. La salvación mediante la confesión de los pecados o la contención de los deseos fueron actos de permanente

acatamiento y autocontrol. “En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por su voluntad” (Foucault, 1990: 113). La obediencia y la revelación se constituyen en valores imprescindibles en el cristianismo que a su vez llegan a particularizar al individuo. Así, el cristianismo logró construir sutiles mecanismos para la vigilancia y el control de los individuos.

Fue hasta los siglos XVIII y XIX cuando el lazo cósmico se diluyó y el saber científico triunfó en todos los terrenos. La comprensión racionalista del Yo como ‘cosa pensante’, constituyó la premisa básica durante la modernidad y más tarde la característica distintiva de la radicalización de la modernidad. El conocimiento, basado en la experiencia y la observación, convirtió a la razón en la facultad humana máspreciada, capaz de convertir cualquier fenómeno en objeto de su conocimiento, y al cuerpo, en la ‘cosa extensa?’. El dualismo cartesiano apuntaló la idea del cuerpo como máquina separándolo de la mente, lo que marcó el inicio de la experiencia individualizante mediante el desarrollo de técnicas de poder orientadas hacia el sí mismo.

Con el cuestionamiento de la Ilustración a la Iglesia católica, se desmantelaron ciertos dogmas de la doctrina cristiana sobre los controles corporales. Surgieron dudas sobre la posibilidad de ‘ir al paraíso’ o de reencarnar en otro cuerpo después de la muerte, por lo que cuidar el alma o alimentar el espíritu fueron cuestionados. Como la restricción de los placeres carnales no lograría la salvación espiritual, ni absolvería los pecados cometidos por la debilidad de la carne, el cuerpo dejó de tener un sentido tan místico y la muerte empezó a entenderse como el fin de la existencia humana; incluso, el suicidio comenzó a considerarse una conducta autónoma del individuo en contra de los poderes políticos, es decir, un acto de liberación ante las estructuras y normas sociales. El cuerpo devino en el último reducto de la existencia humana; se le relegó al plano de lo más biológico consolidando la separación del ser pensante y del ser natural. El cuerpo se volvió el *alter* inmediato del hombre.

En la época moderna, principalmente la ciencia y la religión motivaron la proliferación de discursos razonados y saberes sobre el cuerpo, aunque dichas construcciones fueron realizadas a partir de experiencias y discusiones en torno del sujeto. El cuerpo, afirma Le Breton, pasó de ser vector de inclusión a ser factor de individuación. El cuerpo en la modernidad encapsuló a la persona y la aisló de la totalidad: “el cuerpo no es más el centro desde el que se irradia el ser; se convierte en un obstáculo, en un soporte molesto” y sólo sirve al hombre como conector en sociedad. El sujeto se inserta en un tejido social que está impregnado de significaciones donde el cuerpo mismo puede ser anulado o sustraído de todo aquello que define la condición humana en la modernidad occidental (Le Breton, 2002b: 125).

El sujeto de las metrópolis occidentales forja el saber que posee sobre el cuerpo, con el que convive cotidianamente, a partir de una mezcla de modelos heteróclitos, mejor o peor asimilado, sin preocuparse por la compatibilidad de los préstamos. La profusión de las imágenes actuales del cuerpo no deja de evocar el cuerpo en pedazos del esquizofrénico. El sujeto raramente tiene una imagen coherente del cuerpo, lo transforma en un tejido plagado de referencias diversas. [...] Como el individuo tiene la posibilidad de elegir entre una cantidad de saberes posibles, oscila entre uno y otro sin encontrar nunca el que le conviene totalmente. Su libertad como individuo, su creatividad, se nutren de esta falta de certeza, de la búsqueda permanente de un cuerpo perdido que es, de hecho, la de una comunidad perdida (Le Breton, 2002b: 90).

El dilema ‘ser cuerpo o tener un cuerpo’ es, en resumen, la herencia moderna que entraña la nostálgica búsqueda por lograr la integración comunitaria, lo que llama Lyotard (1990) la pérdida del lazo o vínculo social. La idea científica de considerar el cuerpo como ‘una masa compuesta de átomos individuales’ resultó a la postre una perfecta metáfora para explicar las concepciones de la modernidad tardía en torno a la corporeidad particularizada, apartada de lazos sociales, orgánicos y cósmicos que sitúan al individuo en un complejo tejido de relaciones móviles e insalvables que se superponen y lo dejan sin sustento. El individuo (pos)moderno se localiza entre nudos interconectados en donde fluctúan significados de diversas índoles; es un hombre aislado de la comunidad, atrapado en distintos entramados culturales (Lyotard, *Ibid*). La era (pos)moderna confirmó la separación individuo-cuerpo y sustituyó los saberes científicos en torno al cuerpo por la idea del cuerpo-virtual, del cuerpo-ausente, del cuerpo texto que inaugura su entendimiento mediante el uso de la metáfora.

Los cambios instaurados a partir de la Segunda Guerra Mundial indican la gran crisis de los metarrelatos, incluido el que se ocupa del cuerpo humano, y el surgimiento de lo que llamo corporeidad (pos)moderna. El colapso de la hegemónica cultura occidental y la crisis de legitimidad del positivismo científico originaron un quiebre epistemológico que afectó las maneras de pensar el cuerpo. Se fragmentó el conocimiento de ‘lo corporal’ y surgieron múltiples y novedosas formas de concebirlo y representarlo, como la de una máquina obsoleta que puede ser sustituida por herramientas artificiales. Aquí es donde la belleza (pos)moderna surge (Le Breton, 2002a: 11; Bordo, 1992).

Individualidad y corporeidad (pos)moderna

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, los poderes político-económicos establecieron una nueva lógica de beneficio basada en el libre mercado y el consumo inmediato que hoy en día rige las relaciones sociales en el mundo entero. Se trata del modelo de acumulación flexible posfordista que surge, a finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta, como respuesta urgente a las condiciones de crisis del capitalismo imperante y que constituye el soporte material de la (pos)modernidad y sus elaboraciones filosóficas y culturales.

El posfordismo ha flexibilizado las relaciones y las prácticas laborales y “los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo” (Harvey, 1998: 170). Con ello, nuevas lógicas de beneficio han surgido: i) el monetarismo apoyado por la confianza total en las fuerzas de mercado, ii) el individualismo emergente y la desaparición paulatina de los sindicatos y otras colectividades de trabajadores, iii) el desvanecimiento del estado de bienestar y la menguante intervención de los estados nacionales en el surgimiento de las nuevas economías de libre mercado. En breve, la flexibilización posfordista ha permitido el florecimiento de “sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa” (Harvey, 1998: 170). Esto incluye cambios en la organización laboral, tecnológica, financiera e incluso en los sentidos, los valores y las prácticas empleadas en este nuevo proceso de producción. Como consecuencia, comenzaron a tejerse otras temporalidades frente a las cuales la dinámica capitalista-fordista resultó obsoleta; a la flexibilización económica le sucedieron “cambios acelerados en la estructuración del desarrollo desigual, tanto entre sectores como entre regiones geográficas, dando lugar, por ejemplo, a un gran aumento del empleo en el ‘sector servicios’, así como a nuevos conglomerados industriales en regiones hasta entonces subdesarrolladas” (Harvey, 1998: 171).

Las transformaciones en el ámbito económico tuvieron correspondencias en el campo cultural que, si bien no fueron de manera automática ni unívoca, representaron cambios importantes en las relaciones sociales y en las concepciones del mundo. El panorama posfordista supuso en el terreno cultural el inicio de una época histórica caracterizada por la desaparición de la ilusión de progreso y de los grandes sistemas de interpretación —por ejemplo, el marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis— que pretendían descifrar la evolución del conjunto de la humanidad. Estas transformaciones entraron en escena a finales del siglo XX como un movimiento cultural que se definió por sus contradicciones con el racionalismo, su enaltecimiento de valores

flexibles, su preferencia por la forma más que por el contenido, su rechazo al colectivismo, la ausencia de compromiso social más que la participación política y su tendencia a la rapidez más que a la rigidez. El *collage*, el *performance* y el *happening* se erigieron como signos para enaltecer al presente, un tiempo supervalorado en todas las corrientes artísticas (Harvey, 1998). Lo más distintivo de este tiempo ha sido su compresión con el espacio promoviendo la simultaneidad y el traslape de significados y sentidos. La reconfiguración de nociones para definir subjetividades e identidades colectivas y la institución de formas e imágenes como valores primordiales subyacen en el culto a lo visual, un ejemplo claro de la época (pos)moderna que demanda atención en la apariencia (forma), en el espacio (corporeidad) y en la imagen (representación).

En un mundo en donde el tiempo y el espacio son superpuestos por las lógicas de la producción flexible, el presente está compuesto por elementos del pasado y del futuro de manera simultánea, lo cual no sólo perturba las raíces de la individualidad sino que las reorienta. Las nociones espacio-temporales transforman la percepción del individuo con respecto a su ubicación en el mundo y su manera de relacionarse socialmente. La presencia en las relaciones cotidianas se ha vuelto prescindible gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En el imaginario colectivo de las metrópolis, el mundo es un espacio global, un *ecumene* interconectado por redes de información, intercambios mercantiles, comunicación satelital, etcétera. La aparición de nuevos espacios, por ejemplo los virtuales, permite que la acción humana fluya a pesar de las fronteras espaciales y se disperse por los tiempos de la volatilidad. La corporeidad del sujeto se amplía a tal grado que puede prescindir del cuerpo material para establecer relaciones sociales y recurrir a su uso metafórico. Del mismo modo, la belleza corporal puede ser no corpórea y antinatural, completa o parcialmente fabricada, mediana o totalmente desplazada de lo material, de lo biológico.

La compresión espacio-temporal “implica profundas modificaciones en la psicología humana” que recurre a otros sentidos como la imaginación, la apreciación estética y la lectura fugaz (Harvey, 1998: 316-317). En la época (pos)moderna, el pasado se funde con el futuro y se constituye el presente como la única ubicación temporal real de la experiencia. Deviene así la confusión secuencial de la biografía individual, característica más visible y riesgosa del (pos) modernismo. El cúmulo de imágenes, textos e información ubica a los individuos en el centro de sí mismos como sujetos autocentrados que giran en torno a su apariencia; el cuerpo se convierte en un lugar por el que atraviesa todo tipo de información, un cuerpo-texto utilizado para decodificar o codificar mensajes (Harvey, 1998).

En una realidad compuesta por la infinidad de opciones volátiles, el individuo (pos) moderno vive como consumidor solitario de notas periodísticas, comerciales televisivos,

propagandas políticas, señalamientos viales, espectaculares, escenas, grafiti, murales, pintas, letreros indicativos como: ‘no fumar’, ‘área de servicio’, ‘personal autorizado’, ‘baños’, etcétera (Augé, 1992). También vive adquiriendo bienes suntuarios para embellecer y emperifollar la imagen personal, pues ésta establece una identidad, un estilo de vida, una forma de colocación social (Bourdieu, 1998; Bourdieu y Criado, 2000). Los ciudadanos de las sociedades globales experimentan la mismidad, la soledad, la personificación; son consumidores de símbolos que van perdiendo poco a poco vinculación con los otros (Augé, 1992; Castells, 1999).

La tecnología de la información ha reformado las relaciones espaciales básicas de la interacción social: la proximidad y la distancia (Castells, 1999; Rosaldo, 1989). La rapidez con que fluctúan las imágenes permite crear una proximidad con espacios lejanos, con lo cual se refuerzan las presencias a pesar de su ausencia; la posibilidad de imaginar-recrear la presencia de otro individuo cerca de uno mismo hace innecesaria la proximidad física para el establecimiento de las relaciones humanas. El individuo puede llegar a experimentar incluso su propia presencia como una virtualidad gracias a los distintos dispositivos tecnológicos de simulación del tacto, el olfato y la vista en un mundo igualmente imaginario. Existen casos extremos como el de experimentar una relación sexual sin conocer ni tocar a la pareja sexual, es decir, a través de una computadora, situación que nos habla de la emergencia de nuevas actitudes frente a la soledad e inseguridad de la modernidad tardía. Tener relaciones sexuales en un espacio virtual es, de alguna manera, practicar sexo seguro a base de caricias y besos virtuales, una nueva forma de masturbación, ahora en ‘modo’ virtual. Prescindir del roce humano, de la apreciación estética, del contacto físico, significa relegar el cuerpo a un plano secundario y establecer nuevos parámetros en las relaciones sin contacto físico que se pueden definir como sexovirtuales.

Así, la acción social prescinde de la presencia física para concretarse en espacios no necesariamente anclados en territorios geográficos, sino en territorios virtuales y electrónicos que cobran valores y significados particulares. Estas tecnologías han sustituido las sensaciones corporales reales por otras relaciones sociales basadas en una corporeidad simbólica. El cuerpo cobra otros sentidos. Es un cuerpo al que se puede cuidar y convertir en amigo, o uno al que se puede odiar y convertir en enemigo (Le Breton, 2002b). En consecuencia, se revela una paradoja: de constituir el resguardo del ser humano, el cuerpo se transforma en el punto de partida para el proyecto identitario personal, un lugar de constante hechura que cobrará sentido en tanto carta de presentación en la vida cotidiana, un instrumento y un símbolo de la humanidad.

En el mundo (pos)moderno, el cuerpo sustituye las habilidades espaciales para examinar los propios límites, medir las distancias en términos de la propia psique y manejar objetos; se trata de habilidades que no son biológicas sino artificiales. Se construye una triple paradoja de la

corporeidad (pos)moderna que afirma, niega e instrumentaliza el cuerpo. La afirmación resulta cuando la identidad del sujeto ancla su existencia en su cuerpo, con el cual experimenta, siente y comparte su vida; la negación sucede cuando el sujeto sobrepasa intencionalmente a su cuerpo porque 'le estorba' o 'le es inútil' (en este sentido, el despunte tecnológico se presenta como la opción avasallante que ve el cuerpo como obsoleto frente a las máquinas, los robots que pueden sustituirlo); finalmente, cuando el sujeto hace de su cuerpo un medio, una herramienta o un objeto, provoca que la persona exponga claramente el 'tipo' de cuerpo que tiene y la manera en que lo utiliza, una clara expresión de la instrumentalización corporal. La fabricación misma del cuerpo prescindiendo de elementos naturales o la elaboración de bellezas ficticias que superan las posibilidades de los cuerpos comunes, reales y humanos, inaugura una corporeidad más allá de lo corpóreo.

La corporeidad (pos)moderna ha de ser atendida en su compleja y metafórica composición, es decir, a partir de lo que se dice sobre el cuerpo, lo que se piensa sobre él, la manera en que se le representa. El estudio de las prácticas corporales se sitúa justamente en esta época en la que la consolidación de la cultura hedonista presenta al sujeto como un individuo autocentrado, que gira y piensa en torno a sí mismo, y cuyo propósito de existencia radica en la satisfacción de los deseos personales, ya sea mediante el dominio de sí mismo o mediante la satisfacción de sensaciones efímeras. Parto de la premisa que sugiere observar el cuerpo no sólo como el vehículo de la individualidad moderna, es decir, como un artefacto que puede esculpirse en tanto proyecto personal, sino como un espacio metafórico que muestra heterogeneidad, discontinuidad y desequilibrio (Bordo, 1992; Muñiz, 2004).

Figura 2. “La Supermodelo”, lienzo fotográfico, 2004



La relación entre el juicio estético y las percepciones de lo bello en lo femenino se expresa en la alteración de la imagen: real pero irreal.

La belleza (pos)moderna

En la modernidad tardía, la belleza es una herramienta de individuación, y las prácticas de belleza muestran la tenacidad de los sujetos para imponerse a sí mismos una disciplina seria y conseguir un estado superior al que se posee. En un mundo que privilegia la imagen sobre el contenido o las formas sobre las significaciones, y en donde “la presencia física ante todo debe imponerse, la belleza existe como primer factor de atracción” (Vigarello, 2005: 203). A través de los siglos, los modelos hegemónicos de belleza han privilegiado unas veces la parte superior del cuerpo, como el busto, el torso o el estómago, y otras la parte inferior, como las caderas o las piernas; asimismo, han logrado construir sujetos de género porque recuperan representaciones concretas de lo femenino y lo masculino. La belleza de la época (pos)moderna acude, además, a un sinfín de medidas, pesos, figuras y formas corporales que cada vez más se acercan a la virtualidad, a lo físicamente imposible. Con los avances científicos y tecnológicos de la modernidad tardía se han acentuado ciertas exigencias que imponen al sujeto-cuerpo una serie de cualidades que implican sacrificios, dolores, frustraciones y logros efímeros para alcanzar una belleza acaso sólo existente en la virtualidad. Estas actitudes están mediadas por el modelo hegemónico de la belleza en esta época en la que ‘lo que no se puede ver’, ‘lo que se debe ver’ y ‘la manera en que requiere verse’ ha sido dicho e internalizado como verdad dentro del orden social capitalista.

El tema de la belleza cobra sentido si atendemos a los rasgos y actitudes específicamente corporales que en distintos tiempos han sido censurados o enaltecidos. Foucault (2002), al historizar la sexualidad, encuentra que las disciplinas del siglo XVII inauguran el pudor moderno, un fenómeno de control político sobre la corporeidad y anatomía política del cuerpo humano. En aquella época se establecieron instituciones sociales que organizaban la vida cotidiana en torno a las restricciones de la sexualidad, otorgando el poder de hablar de sexo sólo a algunas personas, sólo en algunos espacios, sólo en algunos momentos. El sexo se convirtió en un acto de bajeza y debía permanecer oculto. No podían verse cuerpos desnudos, ciertas partes corporales debían ser cubiertas, tampoco eran permitidas expresiones de erotismo porque la naturalidad corporal se asoció con la vulgaridad, la suciedad y la repugnancia; muchos modales fueron definiéndose como de mal gusto. Lo que no debía ser visto quedó dicho.

Si comparamos la época anterior con la (pos)moderna, vemos que ahora, lo que ‘no debe verse públicamente’ y es considerado obsceno, no está primariamente asociado a la desnudez. La desnudez, la seducción, el erotismo, la excitación, la incitación al placer, el narcisismo y el hedonismo son puestos en escena como productos comerciales a la vista de todo el mundo;

Las pieles que vestimos.

ver cuerpos desnudos o actos sexuales se ha vuelto cotidiano y se asocia cada vez en menor medida con lo impúdico. En tanto objetos de apreciación e imágenes de consumo, los cuerpos desnudos son objetos-textos que emiten mensajes al receptor que los observa. Actualmente, los signos de la obscenidad corporal del siglo XVII inundan los espacios públicos; de hecho, uno de los principales objetos publicitarios es el cuerpo de una mujer semidesnuda, y cada vez más también lo es el de un varón. ¿Qué es lo que no se puede ver ahora? ¿Qué es lo obsceno? Lo mismo que en el siglo XVII pero distinto: un cuerpo que despliega toda su naturalidad, otra naturalidad. En este tiempo de virtualidades y corporeidades construidas, la exigencia principal del modelo hegemónico de la belleza es un cuerpo no natural, metamorfoseado, alterado; no deben ser mostradas las lonjas, la celulitis, el vello púbico, el de las piernas y las axilas, el sarro en los dientes, los varios tonos de piel morena, el cabello sucio y sin cepillar... y así una larga lista de ‘rasgos desagradables’.



“Metamorfosis del yo”, Efraín Ascencio Cedillo

Esta forma de perfilar el modelo hegemónico de la belleza en la (pos)modernidad delinea formas inalcanzables de ser y evidencia proyectos políticos y económicos. Hoy más que nunca, la corporeidad se ha vuelto objeto de los mercados de la apariencia destinados a satisfacer el *self* con una infinidad de productos que cubren necesidades permanentes por inalcanzables: mantenimiento y perfección, cuidado y arreglo personal. La apariencia de los sujetos implica presencia y representación, es decir, involucra un acto performativo en la sociedad (Butler, 2002). Una manera ‘aceptable’ de presentarse en sociedad es aquella que esconde la gordura y la celulitis, es aquella que enseña una piel bronceada —mejor si es bronceado de solárium y no de playa— y un cabello teñido, es escenificar con el cuerpo un orden social incorporado, a tono. Sin embargo, la realidad social está en constante construcción, se transforma en la interacción social, aunque ésta permanezca sometida a códigos normativos (Goffman, 1981). La historia de los movimientos sociales más representativos de la época moderna asociados con la corporeidad humana muestra que las fuerzas hegemónicas expropian algunos elementos a los discursos liberadores y contestatarios. Al movimiento feminista, que luchó por la liberación de ‘la mujer moderna’ demostrando que ésta podría tener el control de su cuerpo y su sexualidad para desprender la reproducción del placer, le corresponde la expropiación del elemento discursivo anticoncepción, con el cual se fabrican posteriormente una serie de productos: la píldora anticonceptiva, las pastillas de emergencia, los dispositivos intrauterinos, los implantes hormonales y los preservativos. Al movimiento lésbico-gay, que reivindicó la posibilidad de nuevas relaciones amorosas frente a las tradicionales,⁸ se le expropia el elemento discursivo: diversidad de placeres y le atañe la emergencia de las *sex shops*⁹ y la mercantilización de juguetes eróticos.

Estos movimientos de reivindicación de corporeidad han sido propuestas de contraposición parcialmente confiscadas por la hegemonía, pues recomponen los discursos dominantes. La

⁸ La palabra tradición aquí refiere a usos y costumbres de importancia para el grupo cultural en cuestión; cuando se decide mantenerlos y reproducirlos es porque forman parte crucial de la identidad colectiva. Como adjetivo lo uso para particularizar a las jóvenes quienes conservan prácticas a tono con las normas de género y que las define como sujetos de recato. Cuando hablo de las jóvenes indígenas, y agrego el adjetivo “tradicionales”, como el caso particular de las chamulas, me refiero a su consentimiento con el modelo conservador de mujer en su propia cultura. Esto se vincula con sus prácticas de embellecimiento, cuidado y arreglo corporal que están a tono con los valores estéticos más distintivos del gusto chamula. No obstante, en este trabajo demuestro que el cambio social ha alterado justamente una serie de elementos en la tradición estética de ambos grupos culturales: el mestizo y el indígena, que dicho así explica un encuentro entre valores, creencias y costumbres. Este proceso no es lineal ni armónico, pues hay fracturas y confrontación.

⁹ Comercios con artefactos sexuales y productos para amenizar el acto sexual. Frecuentemente las mercancías ofrecidas en estas tiendas tienen el plus lúdico de sugerir aquello que hace ‘diferente’ el acto sexual; los eslóganes de las *sex shops* regularmente oscilan entre la promesa de brindar placer para cualquier tipo de pareja y cualquier tipo de necesidad erótica, incluyendo las comunes y las inusuales.

mercantilización de ‘los estilos de vida contestatarios’ permite observar la serie de productos comerciales hoy en día anunciados como ‘liberadores’ o ‘novedosos’, poniendo énfasis en el *self*: cuerpo-persona. El discurso individualista del narcisismo bondadoso propone ‘el culto al cuerpo’ como una opción (pos)moderna vivida. El sistema de poder económico manipula en gran medida a los sujetos por medio de lógicas de consumo que otorgan ‘placer’, ‘bienestar’, ‘felicidad’, ‘seguridad’, ‘salvación’ y ‘liberación’ del mundo solitario y estigmatizador. Es la más astuta y perversa administración de las emociones.

¿A qué obedecen, entonces, los cambios de panorama sobre lo que libera, lo que es impúdico, lo que gusta o lo que es deseable? Al control económico y político de la corporeidad. ¿De qué modo se vinculan las presiones económicas y políticas convertidas en artículos comerciales o en disciplinas normativas de las instituciones de poder de la cotidianidad —familia, escuela, trabajo— con el modelo de belleza? Mediante proyectos con lógicas neoliberales¹⁰ (Wallerstein, 1984; Castells, 1999; Harvey, 1998) que tienen el fin de instaurar representaciones del cuerpo bello a nivel mundial, las cuales requieren de una infinidad de inversiones orientadas por imágenes y discursos que guían estas representaciones. ¿Cuáles son las condiciones corporales que dicta esta belleza? Existe un conjunto de estrategias que involucran cambios en ‘lo que se dice’, en ‘lo que se piensa’ y en ‘lo que se hace’ con el cuerpo. Estas estrategias operan de distintas maneras, pero todas apelan a la noción de una corporeidad sin cuerpo, pues lo corpóreo ha de sustituirse por las prácticas de belleza que se configuran en la virtualidad o que están desfasadas de la realidad. Éstas son las particularidades del actual modelo hegemónico de belleza.

¹⁰ El actual proyecto neoliberal ha mantenido las relaciones de producción y de consumo a tono con la lógica capitalista mundial. La división de arenas productivas a nivel global, primer y tercer mundo, sigue dicha lógica en la que el monopolio del capital, a cargo del primer mundo, organiza las relaciones de producción y requiere del tercer mundo para la mano de obra barata y la explotación de los recursos naturales. Esta lógica retroalimenta el lema del momento: ‘consumo luego existo’. En las sociedades tercermundistas ello implica contradicciones sumamente inquietantes que oscilan entre las situaciones paupérrimas de vida y los deseos de alcanzar un ‘mejor estatus’ para acceder a ese consumo conspicuo que parece ser la forma suprema de vivir la vida. El sobrevalorado uso y posesión de artículos para el arreglo y cuidado personal —ropa, accesorios, cosméticos, cremas, perfumes, jabones, etcétera— es resultado de estrategias del supuesto desarrollo del modo de producción capitalista.

El modelo hegemónico de belleza: una mirada hacia atrás

*When old age shall this generation waste,
Thou shalt remain, in midst of other woe
Than ours a friend to man, to whom thou say'st,
"Beauty is truth, truth is beauty,"— that is all,
Ye know on earth, and all ye need to know.*

John Keats (Fragmento de "Oda a una urna griega", 1919).

La belleza es una construcción histórica y cultural con formas y expresiones específicas. Cada sociedad demanda lo que conjuntamente convierte a la belleza en un sistema; un concierto de tecnologías que incluyen prácticas corporales y normas genéricas (De Lauretis, 1991). La belleza "no es la misma para todos los tiempos ni para todas las personas, por ello es innegable la variedad de factores subjetivos y objetivos que influyen en nuestra opinión sobre lo que consideramos bello" (Dieckmann, s.f.: 195, traducción de la autora). El trayecto semántico de la belleza revela sus contenidos significativos y delimitaciones conceptuales filosóficas. La palabra bello ha estado asociada a lo bueno. Del latín *bellus*, es un término que "dada su continuidad en las lenguas romances y en la inglesa, aun cuando en la antigüedad se encontraba, [...] entre los menos usados es, en realidad, un diminutivo de *bonus* (*dweno-lo-s, bonulus*)" (Bodei, 1998: 20). Otras palabras fueron utilizadas para hacer referencia a la belleza, pero dos términos llaman la atención especialmente en este estudio: *formosus* y *venustus*. El primero alude a la configuración externa de una cosa y se vincula con la palabra forma. También es la palabra de la cual en español se deriva el término 'hermoso'. Bodei (1998) afirma que este vocablo es utilizado en un primer momento para hacer referencia al cuerpo humano y más tarde a su revestimiento cutáneo. Esta palabra contiene una asociación directa con la belleza mediante la representación figurada del cuerpo, la forma, el entorno de un objeto, la silueta que explica su asociación a una figura geoméricamente proporcionada. El segundo término, *venustus* o *venustas*, referido a la diosa mitológica de la hermosura, además de asociar el deleite físico y erótico con la palabra belleza, implica la idea del *alter*, es decir, el feo. El símbolo más representativo de la belleza correspondió a lo simétrico, o sea, a lo que naturalmente guarda un balance; en este caso, Venus representó en la mitología griega a la belleza femenina a través de un cuerpo proporcionado; lo interesante es que su belleza fue identificada-diferenciada a partir del referente inmediato: su pareja, el

deforme Vulcano, un personaje masculino que, en tanto opuesto y asimétrico, representó la fealdad (Bodei, 1998). En la antigua Grecia, la noción de belleza se asoció primordialmente con las nociones de orden y medida. La primera acepción filosófica de la belleza se refiere a ella como la “propiedad de las cosas que hace amarlas, infundiendo en nosotros deleite espiritual”; esta definición recurre a principios estéticos que están relacionados con la naturaleza y el arte.

La palabra belleza cuenta también con una dimensión matemática: la simetría y la proporción, características del equilibrio. Su traslado al terreno físico es la apariencia humana que refleja ideas de balance, bondad, verdad vs. desequilibrio, maldad, falsedad, deformidad, fealdad. En el cristianismo, la belleza, la verdad y la bondad son las peculiaridades constitutivas de la Trinidad, dogma que une en una sola esencia las tres virtudes divinas. El eje para definir lo aceptable en una persona tiene eco en el cristianismo. No es sorprendente que el modelo hegemónico de belleza (pos)moderno encuentre su máxima expresión en el cuerpo femenino. La construcción de la belleza encarnada en la figura de una mujer tiene historia.

En la cultura egipcia la piel fue el órgano corporal más cuidado. El aseo corporal fue el distintivo más valorado de la belleza. Los baños y las depilaciones se realizaban repetidas veces durante el día para mantener una piel limpia y suave. La pedicura fue otra de las prácticas estéticas entre los egipcios, así como los rutinarios masajes para mantener un cuerpo delgado. El cuidado personal fue importante para mujeres y para varones; el uso de espejos, de navajas de afeitarse y de otros utensilios de belleza fue inventado por los egipcios. “Las mujeres se aclaraban la piel con un color ocre amarillo, mientras que los hombres se aplicaban en la cara una pintura anaranjada para oscurecerse la piel” (Cosgrave, 2005: 26).

La reina de Egipto, Cleopatra, fue famosa por sus baños cotidianos en leche de burra, lo que le permitía tener una piel suave y limpia. La llamativa forma de pintarse los ojos fue muy significativa no sólo en la reina, sino entre todos los egipcios, pues tenían un gusto especial por los ojos grandes, de manera que los pintaban para lucirlos así (Piras, 2002).

Los métodos de exfoliación de la piel, especialmente de las rodillas y los codos, merecieron especial atención en esta cultura; limar estas partes, así como exfoliarlas y lavarlas constantemente para adquirir un color más claro y una textura más tersa, fueron prácticas de belleza habituales. Éstas indican los atributos físicos que la población egipcia prefería, la pigmentación clara de la piel y la textura suave. En la época antigua, la cultura griega tuvo especial interés por la belleza de los cuerpos humanos, la representación naturalista en figuras de distintos tamaños fue elemento constitutivo del arte griego. Los escultores perfeccionaron la representación de la silueta humana en escalas de miniatura. La proporción presentaba una esquematización sistemática muy exacta, aunque en estas esculturas predominan las figuras

masculinas sobre las femeninas. La escultura de la alta época clásica es la que particularmente representa figuras masculinas: la de Zeus en Olimpia, la de Auriga de Delfos, la de Efebo de Kritias, la de Efebo rubio, la de *Idolito*, etcétera. Las esculturas femeninas fueron apareciendo en los siguientes períodos escultóricos.

El culto al cuerpo tiene su origen en la cultura griega. Los hombres eran quienes se ejercitaban constantemente para mantenerse en forma, iban a los gimnasios y practicaban el desnudo; aunque a las mujeres se les recomendaba ejercitarse, ellas no tenían permiso de entrar a estos gimnasios. En la cultura griega los ojos y las cejas fueron partes fundamentales de la estética; su maquillaje demostraba un arreglo al cual no todas las mujeres tenían acceso. El buen olor de la piel, su hidratación, así como la depilación del vello y la aclaración del cabello, eran prácticas que desembocaban en el culto a una apariencia delgada, rubia y joven (Cosgrave, 2005).

En el Medioevo la tradición del baño perduró (siglos V hasta el XV). La predilección por una piel pálida tuvo su apogeo en esta época, cuando las mujeres acudieron a prácticas extremas para lograr una apariencia limpia. La aplicación de sanguijuelas para palidecer el cutis, la aplicación de cal viva para extirpar los vellos, la aplicación de mezclas herbales para aclarar el cabello. El interés por mantener una figura delgada orilló a las mujeres a emplear diversos tratamientos para perder peso. En suma, la belleza medieval se compuso del “rostro simétrico y blanco, senos marcados, talle ajustado” (Vigarello, 2005: 18).

En el Renacimiento (XIV-XVI) la exhibición de las formas corporales jugosas otorgó valor a lo mundano de la belleza, la asociación de lo sublime y lo placentero caracterizó a esta época. El descubrir o mostrar algunas partes corporales indicó cambios en la percepción estética. Era importante dejar ver los senos de las mujeres, como también era motivo estético el dejar sin cabello la parte frontal de la cabeza. La palidez siguió caracterizando a la belleza y, al describir cualquier parte del cuerpo de una mujer bella, las palabras usadas para enfatizar su carácter sublime eran: marfil, nieve, lirio, perla y blancura (Vigarello, 2005). El baño dejó de ser una práctica común, por lo que la producción de fragancias proliferó. La afición por la parte superior del cuerpo de las mujeres enfocó la atención en el rostro, en el busto, en los brazos y en las manos. Del rostro, especialmente los ojos representaron la parte más resplandeciente y poderosa de la belleza femenina; la mirada estuvo asociada al fuego, a los rayos, a la luz, al veneno y a cualquier imagen que pudiera asociarse con la fortaleza del calor humano o lo candente.

A partir del siglo XVII la consolidación del cristianismo propagó discursos que transformarían los principios de estetización, regulando los gestos y el comportamiento. Primero, la familiaridad con lo indecente y, después, la restricción corporal para volverlo decente. Esta vez la belleza se

vinculó al dominio de las pasiones de la Edad Media, anulando el espectáculo de los cuerpos desparramados. La apreciación de la belleza se volvió aún más sublime, o quizás sólo asumió otras cualidades no estrictamente físicas: la manera suave de hablar, el modo elegante de caminar, la forma sutil de sonreír... además de una retirada progresiva de la carcajada y otras manifestaciones descontroladas que mostraban, por ejemplo, el júbilo en la plaza pública. Le Breton (2002) llama a este proceso la llegada del cuerpo moderno, separador de las personas.

“Componer el cuerpo, arreglarlo, gana legitimidad. A lo que también se agrega una nueva dificultad: la belleza privilegia lo razonable dejando sitio al deseo, esa pasión que se pretendía dominada, sin duda, pero que por primera vez se convierte en fuente de estética” (Vigarello, 2005: 76). Las prácticas de belleza se redefinieron en esa época y con ellas los requerimientos, particularmente para las mujeres. “Gruesos labios rojos, cejas oscuras y muy arregladas, y brillantes ojos claros componían el deseado ideal femenino,” junto con un talle comprimido y muy bien erguido. Las formas estiradas, las figuras cortas y alargadas, así como los estómagos fajados, distinguieron a los cuerpos excesivamente ceñidos con vientres asfixiados por los corsés en boga. En nombre de la belleza y de la elegancia se afianzó la distinción entre los cuerpos populares y los cuerpos nobles, entre los cuerpos más cuidados y los cuerpos no cuidados, entre los cuerpos más bellos y cuerpos menos bellos, entre los cuerpos femeninos y los cuerpos masculinos (Cosgrave, 2005: 156; Vigarello, 2005).

La belleza del siglo XX modificó el cuerpo de las mujeres, instauró la verticalidad del talle femenino; las mujeres entonces tenían que estar estiradas, alargadas, ahusadas, y esto iba desde los pies hasta la cabeza, los muslos largos y delgados, los cuellos altos y erguidos, el vientre plano, el ombligo estilo ojal, los peinados altos, etcétera. Surgen los concursos de belleza en donde las reinas y las *misses* demuestran un talle delgado y las estrellas de cine se convierten en modelos de belleza. En las primeras décadas, las pieles bronceadas y los cuerpos ‘trabajados’ marcaron la pauta, por primera vez el cuerpo femenino no sólo tenía que ser delgado sino moderadamente musculoso. La encarnación de las últimas tendencias estéticas tuvo éxito gracias a la proliferación de imágenes en los instrumentos efectivos del capitalismo: las revistas de moda, la televisión, el cine, etcétera. Sobre todo, las representantes de la belleza femenina en el cine anunciaban recetas de mejoramiento personal.

Hoy la belleza femenina habla de rasgos físicos específicos y de cualidades socialmente reconocidas como propias de las mujeres. El conjunto de prácticas que involucran la apropiación de discursos sobre ‘lo bello’ y ‘lo femenino’ habla de una tecnología de género que las mujeres utilizan sobre sus cuerpos para alcanzar o preservar estos requisitos. Las mujeres realizan esta incorporación para identificarse, diferenciarse y producirse socialmente. Hablo de la función

de un conjunto de prácticas discursivas, prescriptivas o prohibitivas, que tienen como fin la orientación de las conductas generizadas de cada individuo (Foucault, 2001).

La construcción de este modelo hegemónico se ha servido del cine, la radio y la televisión para producir y circular no sólo las imágenes de mujeres bellas sino las maneras de acceder a esos tipos ideales (Weber, 1974). Por ejemplo, las *stars* hollywoodenses de los años veinte inauguraron la belleza fabricada, democratizada y voluntarista, sirviéndose de la explosión de imágenes mediante el cine, renovando el mundo de las apariencias (Vigallero, 2005). “¿Cómo una mujer casi fea se convierte en una Joan Crawford?, ¿Cómo Greta Garbo pudo conquistar la belleza?” Atendiendo a la voz de cuidadosos expertos y llevando un cuidado permanente para conseguir esas transformaciones (Vigarello, 2005: 219). La promoción de medidas, peso, gestos, posturas y miradas correspondía a un solo patrón de belleza que excluía los cuerpos obesos, anchos, viejos, discapacitados, con piel morena o amarilla, etcétera. Sin embargo, una de estas características fue definitoria y se volvió planetaria: la delgadez.

Este modelo de belleza fue incisivo y minucioso desde sus orígenes; no era suficiente ser una espiga, sino identificar las zonas del cuerpo en donde el tejido adiposo se acumula: el vientre. Una de las prácticas más recomendadas para eliminar su crecimiento fue el ejercicio, sobre todo el autovigilamiento para contrarrestar el engrosamiento o ensanchamiento del abdomen. Deportes y muchos trucos se divulgaron para evitar el “vientre abotargado o parejamente hinchado”, el “vientre hinchado y redondeado en su parte inferior”, síntomas de enfermedades (Vigarello, 2005: 208). Desde finales de la década de los setenta, las siluetas trabajadas personificaron los aspectos saludables; la delgadez y el músculo torneado eran las peculiaridades de Jane Fonda, quien se volvió en Estados Unidos el símbolo de la feminidad en aquel momento (Davis, 1995).

La supuesta ‘liberación femenina’ de la época moderna, representada con el abandono de los corsés para demostrar que el cuerpo femenino no seguía estando constreñido, da un giro de gran impacto que hoy día puede ser analizado como el traslado de los constrictivos corsés a los talles coercitivos (Davis 1995; Vigarello, 2005). En la actualidad, este modelo hegemónico de la belleza constriñe tanto al cuerpo de las mujeres, que su misma piel se ha vuelto un corsé. En el nivel discursivo, este modelo hegemónico propone la boca y el estómago como artefactos regulativos de la apariencia porque por medio de lo que se ingiere se regula el tamaño del vientre. Especialmente la parte del tronco en las imágenes de las supermodelos se erige como un corsé de piel que aprisiona al cuerpo ‘para no dar de sí’. Hoy en día, el encarcelamiento está dentro del mismo cuerpo, que funciona como una armadura por sí misma para no permitir la expansión. El peso se ha vuelto un problema en cifras monetarias y en cifras de la báscula. El peso ideal

para una mujer actual es el etéreo, es el peso pluma. La talla de ropa femenina más codiciada es la o. El problema del peso es un problema de salud emocional, mental y física a nivel mundial. Recordemos que a este fenómeno subyace el discurso científico que tiene la voluntad de crear ‘la verdad del cuerpo maleable’ (Foucault, 2003, 2004), una verdad que ahora está cada vez más al alcance de cualquier persona: los costos de las liposucciones y de las cirugías cosméticas son más accesibles; la operación de implantes de senos, así como la eliminación de arrugas por rayos láser, no necesitan de mucho tiempo para su realización ni para la recuperación. “Ponerse senos es como irse a comprar el primer bra” (Davis, 1995, traducción de la autora).

En su plano discursivo, el modelo hegemónico de belleza presenta el arreglo personal como el poder que se tiene para ser quien se quiere ser, expresa la idea de tener no sólo la voluntad sino el poder de ‘fabricar-se’ de ‘confeccionar-se a sí misma’, mediante un conjunto de prácticas que van desde la actitud suave y cándida hasta el aspecto fresco, limpio, sonriente. Asimismo, este modelo de belleza ha legitimado el poder que las mujeres tienen para alterar sus cuerpos y llegar a ser bellas haciendo uso de prácticas en donde el sufrimiento físico es descomunal. Las mujeres están dispuestas a someterse a estas prácticas de modificación corporal en nombre de la belleza.

El paradigma de la cintura pequeña y el vientre plano insertaron a las mujeres en una dinámica de trabajo constante. El vientre de las mujeres se convirtió en objeto de apreciación, no sólo masculina sino a nivel general. El cuerpo de las mujeres ha sido utilizado para modelar ropa escotada que insinúa un cuerpo delgado y trabajado con sólo enseñar un vientre sin grasa. Mostrar un vientre sin lonjas llama la atención y es altamente valorado en estos días. Arreglar la apariencia para las mujeres significa más que nunca arreglar el cuerpo, ya no sólo mediante prácticas de perfeccionamiento gradual —la aplicación de cremas para broncear o para aclarar la piel, el uso de pinzas, de ceras o de máquinas depiladoras para extraer el vello corporal— sino que ‘arreglarlo’ ahora expresa la idea de la ‘confección’ mediante prácticas de alteración radical: la liposucción, el implante de senos, la eliminación de arrugas con rayos láser, con la inyección de bótox o colágeno o la cirugía cosmética de todo tipo. “La belleza daña y parece ser que las mujeres modernas estuvieron dispuestas a soportar medidas extremas para mejorar y transformar sus cuerpos y así alcanzar los requisitos de la feminidad” (Davis, 1995: 41, traducción de la autora). La cultura hedonista de la época moderna y (pos)moderna encontró en el cuerpo de las mujeres el medio para producir y satisfacer deseos. Las experiencias estéticas y el culto a la apariencia fueron objeto de las industrias cosméticas, de las industrias del vestido y de las industrias de calzado, expropiando los elementos de la feminidad y de la belleza local para combinarlos con los estándares universales y convertirlos en productos o métodos de belleza

que cualquier mujer podría obtener. La satisfacción personal de ‘alcanzar’ cierto estado de belleza otorga placer por medio del sufrimiento (Davis, 1995). Como vemos, el modelo de belleza construye a las mujeres como sujeto, en el plano subjetivo y en el plano simbólico, y es mediante las prácticas de belleza como ellas se acercan no sólo a este modelo sino a la representación del género femenino.

El arreglo corporal y sus prácticas de belleza a través del tiempo

El arreglo tiene que ver con el cuidado del orden y de la compostura, características históricamente asociadas al comportamiento femenino. El arreglo corporal tiene una relación con la armonía en las prendas y en los accesorios. Considero que abarca tres distintas prácticas de belleza: las decorativas u ornamentales, las de maquillaje y las de vestido. El arreglo tiene el fin de embellecer o mejorar la apariencia de la persona para después lucirla en público. Constituye un *performance* o un acto de presencia en el escenario que es la calle, implica la presentación de la persona en la vida cotidiana, por lo que involucra tomar el cuerpo como una galería andante (Goffman, 1981). Arreglar el cuerpo es un acto de mediación entre el sí mismo y el mundo social, entre los gustos particulares de la persona y las normas sociales demandadas. Arreglar el cuerpo puede tener varias lecturas: i) componerlo privadamente para lucirlo públicamente, ii) incorporar una serie de convenciones y representaciones culturales o iii) encarnar las normas de belleza y las de género que corresponden a cada grupo cultural.

Las anatomías exhibidas de los siglos anteriores a la época victoriana denotaban un arreglo corporal menos ‘disfrazado’; después del siglo XVII, la desnudez vino a causar infracción social, los cuerpos desnudos se convirtieron en sinónimo de vulgaridad e indecoro. Todas las culturas han demostrado un arreglo corporal que las destaca por tener gustos especiales por zonas, olores y colores del cuerpo. “El acto individual y muy personal de vestirse es un acto de preparar el cuerpo para el mundo social, hacerlo apropiado, aceptable, de hecho, hasta respetable y posiblemente incluso deseable.” Las prácticas que decoran al cuerpo tienen una larga tradición histórica, a través de la cual se puede observar el grado de normalidad que ha existido en los cuerpos y la manera en que hasta la ropa y los accesorios se han generizado (Entwistle, 2002: 20).

En la cultura egipcia, las formas sencillas y particularmente triangulares fueron las características de las prendas de los egipcios. “A causa del extremo calor, la ropa debía ofrecer tres cualidades: ser holgada, ligera y sencilla. No se admitía la desnudez completa, ya que se consideraba inmoral para todo aquel que no fuese niño, esclavo o plebeyo” (Cosgrave, 2000:15). Las diferencias de las prendas masculinas y femeninas radicaban en las áreas corporales más

cubiertas para las mujeres y menos descubiertas para los varones, así como las áreas de atención para ellas y ellos, el talle alto para las damas y las caderas para los caballeros. A través del tipo de tela que la persona usara en su vestimenta se identificaba el estatus social. Con el paso del tiempo la falda llegó a ser una prenda masculina muy popular (Cosgrave, 2005).

La joyería y los ornamentos fueron exclusivos de la realeza egipcia, quienes lucían joyas elaboradas con “perlas, oro, coral, ágata, ónice, cuentas, flores y conchas.” El calzado egipcio fue particular por representar la prenda más preciada en el atuendo; respondió también a un clima muy cálido, por lo que las sandalias eran el tipo de calzado más común y éstas variaron en materiales según quien las utilizaría. Como las sandalias eran muy apreciadas, los egipcios viajaban con ellas y sólo al llegar a su destino las utilizaban.

El interés especial por hacer lucir los ojos más grandes hacía que los egipcios usaran un polvo negro llamado *kohl*¹¹ para delinear los ojos con una línea muy gruesa en todo el contorno del párpado y del labio inferior. Las cejas también eran pintadas para que parecieran más pobladas y largas. Los tocados egipcios fueron algo muy distintivo de la cultura; el cuidado del cabello fue altamente valorado, los diversos peinados indicaban no sólo el rango de la persona sino también su posición económica y su estado civil. El uso de pelucas fue frecuente ante los afeites que realizaban a causa del calor (Cosgrave, 2005).

En la cultura griega el maquillaje fue una práctica de belleza distintiva. “Las mujeres se aplicaban en la piel pinturas y capas de color para realzar sus rasgos naturales,” utilizaban base de color blanco, colorete y sombras. Se pintaban las cejas de negro y las unían. Cuidaban la piel con baños de leche, y en ella se untaban cremas y aceites para hidratarla, además de colocarse mascarillas caseras preparadas con hojas de pino y agua. Los atuendos griegos también fueron elaborados con cortes sencillamente rectangulares, túnicas que eran sujetadas por costuras en los hombros y ceñidas por cinturones encima de éstas.

El cabello simbolizaba varias cosas: los mechones de cabello eran entendidos como ofrendas, pagos o regalos. Algunos cortes de cabello o afeites podían significar castigos o partes de un ritual. Con el paso del tiempo, llevar el cabello corto en varones fue la tendencia dominante, lo que vino a desplazar a aquellos peinados elaborados con trenzas y coronas enrolladas en la cabeza, los cuales finalmente terminaron por incluirse en el territorio de lo afeminado. El cabello suelto y con raya en medio o recogido en forma de cebolla y adornado con piedras preciosas fue común en las mujeres (Cosgrave, 2005).

En la Edad Media, el arreglo y el cuidado personal no eran exclusivos de un género u otro, el maquillaje era utilizado tanto por varones como por mujeres. La indumentaria de

¹¹ Cosmético popular en las culturas antiguas (Egipto y Grecia) que fue utilizado para oscurecer las pestañas y las cejas.

la aristocracia estaba formada por las capas de piel o los vestidos con pliegues enfrente de la cintura que hacían desaparecer las siluetas, lo que obedecía a los cánones de belleza medievales, mientras que la ropa para los varones plebeyos consistía en pantalones ajustados, zapatos puntiagudos y un chaleco encima de la camisa que regularmente era de tela ligera blanca. “Hombres y mujeres usaban espejos. Se fabricaban de plata o cristal, y se colgaban en la cintura, aunque a veces los hombres los llevaban en el sombrero... Algunos hombres llevaban el cabello a la altura del hombro, mientras que las mujeres lo llevaban suelto o con trenzas” (Cosgrave, 2005: 111).

En la época renacentista (siglos XIV, XV y XVI), la exuberancia en las joyas, en el vestuario y en el ornamento fue utilizada de la misma manera tanto por mujeres como por varones, aunque este arreglo era exclusivo de las clases altas —reyes, embajadores, reinas, princesas, nobles, etcétera—, que lucían prendas forradas de piel, zapatillas distintivas o suntuosos trajes. Los cosméticos también tuvieron un gran auge porque la apariencia palidécida se adquiría con la colocación de varias capas de plomo blanco. Lo que particularizó esta época fue el interés por resaltar algunas bellezas naturales, especialmente agregando colorete en las mejillas.

Para las mujeres estar bella involucraba todo un sistema: el afeitado del nacimiento del cabello, la sustantiva depilación de las cejas, la aplicación de varias capas de plomo blanco como maquillaje, el uso de rubor y el uso de perfumes para aromatizar el cuerpo y las prendas ya que la práctica del baño constante había decaído para entonces. Los peinados estilizados y adornados con piedras preciosas, así como el uso de cabello postizo en el nacimiento del cabello, eran exclusivos de las mujeres de clase alta.

El uso de suntuosos trajes, así como de una cantidad asombrosa de lujosos objetos de adorno, fueron populares. Se usaban varios anillos grandes de oro y plata con muchas piedras preciosas, sombreros con tejidos y decorados de cintillas doradas, cadenas de perlas con infinidad de pendientes con otros tipos de piedras, gargantillas, pulseras y cristales que incrustaban en la pechera o el frente de todos los trajes. Era la época del despunte capitalista, la realeza recibía los pagos en objetos preciosos; los abanicos de plumas se hicieron populares, así como las plumas de aves exóticas halladas en otros continentes. Algunas piedras preciosas para elaborar las joyas renacentistas eran ámbar y diamantes. Los tonos dorados eran muy queridos. El aparejo (el roncal, la brida, la silla y los estribos) del caballo, que los varones nobles usaban como medio de transporte, era adornado con detalles en dorado; tejidos sobre cortes de terciopelo, encajes y muchos plisados. Algunas veces, las espuelas eran también de oro.

En la época victoriana estuvieron de moda los escotes profundos, las prendas con cintura alta, las faldas amplias y las mangas de tres cuartos terminadas en puños con varios olanes y

encajes. Fue en esta época cuando el corsé surgió como prenda restrictiva de la figura femenina, ya que el pecho era obligado a sobresalir por encima de aquél. Los reyes tenían un arreglo personal muy particular. El uso de pelucas, talco o maquillaje de polvo blanco en la cara, así como de medias, anillos, joyas y zapatillas, eran motivos que componían un atuendo particular de las mujeres y los varones de la clase burguesa. La nobleza se distinguía por la exquisitez en sus atuendos, y eran ellos quienes a su vez marcaban la pauta en la vestimenta de la sociedad. Acudían tres o cuatro veces al sastre para diseñar sus atuendos, pues las confecciones eran distintivas de la persona; el gusto que se desarrolló en esta época delineó la finura y la delicadeza de la alta costura que vino a marcar la pauta en la vestimenta femenina décadas más tarde (Bourdieu, 1998).

En la época moderna se afianza la figura de la ‘tercera mujer’: soltera, feliz, urbana, renuente a los roles tradicionales de las madres y esposas. La imagen de ‘la mujer nueva’ es representada en la *garçonne* o la *flapper* y se da a conocer por actitudes liberadas y provocadoras. La actitud cobró sentido también en su arreglo, que iba a tono con las modas plurales de las producciones a grandes escalas de ropa, cosméticos y accesorios (Alborch, 2006). El uso de productos de belleza artificiales se popularizó. La eliminación del corsé fue el cambio más representativo de la vestimenta en las mujeres. Los zapatos descubiertos, los trajes de baño, las faldas y los pantalones fueron prendas que caracterizaron a la *belle époque* como liberadora del constreñimiento de la indumentaria. Las *flappers* de los años veinte tenían un especial gusto por el maquillaje en tonos oscuros; aunque ante las personas de la época una ‘cara pintada’ fuese inaceptada especialmente para salir por las mañanas, las *flappers* transgredieron esta norma de belleza e impusieron la suya. En tanto chicas ‘modernas, autónomas y liberadas’, las *flappers* se distinguieron por la innovadora forma de llevar el cabello corto hasta debajo de las orejas y usar un gorro tejido que muchas veces tapaba casi completamente el cabello. El atuendo de las *flappers* fue también controversial para estos tiempos; después de la Primera Guerra Mundial, el cambio significó poder ver las piernas de las mujeres. Las *flappers* llevaban faldas más cortas de lo usual, la incomodidad de usar un traje largo para ir al trabajo requirió de otros atuendos como el traje sastre y la falda arriba de las rodillas. Las *flappers* también usaban camisas y trajes de baño.

Entrada la década de los treinta, un cambio significativo en el atuendo femenino tomó lugar: comenzó a usarse el pantalón, una de las prendas que a lo largo de la historia habría sido exclusiva de los varones. Algunos especialistas de moda afirman que a partir de aquel momento cualquier intento de cambiar la forma de vestir puede masificarse y entonces producir una moda. París dejó el despunte de la moda femenina y los nuevos estilos se consolidaron con la circulación de sus representaciones en las estrellas de cine y televisión de Hollywood.

La larga trayectoria del arreglo corporal ha privilegiado ciertas siluetas y ciertos rasgos del rostro. En cada época la mirada para apreciar 'lo bello' ha variado de un área corporal a otra, lo que ha implicado la exhibición o el ocultamiento de ciertas áreas corporales. Lo mismo sucede con ciertos rasgos que son considerados imperfecciones y que, mediante el arreglo corporal, se pueden enmascarar. ¿Con qué finalidad los cuerpos son arreglados? ¿Qué subyace a toda la parafernalia, el maquillaje, las conductas o los comportamientos de una persona? Valores estéticos, normas de género que articulan formas de ver el mundo y que constriñen-potencian-liberan la condición humana. El control de la corporeidad es de orden político y mundial. Aunque también en el arreglo corporal hay toda posibilidad de subvertir estos órdenes hegemónicos y crear-se a uno mismo.

Belleza hegemónica y feminidad en México

Los códigos de los modelos hegemónicos que involucran el cuerpo están a tono con los proyectos políticos y económicos en México. Desde la década de 1920, cuando el proyecto nacionalista se erigió con más fuerza, los sueños de Vasconcelos por 'perfeccionar la raza' llevaron a las estructuras de poder a vigilar y controlar la natalidad. Las políticas poblacionales, claramente racistas, incitaron a la mezcla de razas siempre con vistas 'a la mejora', es decir al mestizaje, con el fin de lograr la eliminación de los rasgos indígenas. En nuestros días, el mestizaje con otras razas, por ejemplo la raza caucásica, significa alcanzar un mejor estatus porque implica mejorar la raza borrando rasgos étnicos asociados a lo indígena, aclarando la pigmentación de la piel morena y de los ojos, así como el color, la textura y soltura del cabello y el aumento de la estatura.

Actualmente, tanto las campañas publicitarias como las de salud tienen un manejo de discursos que mezclan elementos del 'verse y sentirse bien' con los del 'ser libre y hacer lo que se quiera'. La campaña publicitaria de la tienda departamental El Palacio de Hierro, dirigida especialmente a la población femenina de clase media, tiene un eslogan que reza así: "Soy totalmente Palacio". Esto no sólo presenta la imagen de la mujer moderna y liberada que sabe cómo lucir bien; expresa asimismo la actitud frívola con que esta mujer deliberadamente valora su apariencia sobre todas las cosas. Las modelos que son utilizadas en esta campaña comparten rasgos físicos: una silueta espigada, es decir, con formas estrechas del cuerpo, con 'líneas estiradas y gestos aligerados', busto pequeño y discreto, caderas perfiladas, piernas y muslos largos, tez clara, ojos grandes y claros, manos alargadas con uñas largas, cabellera teñida con brillos rubios y muy bien estilizada. Un gusto que corresponde con el estereotipo de la fragilidad

y la delicadeza como sinónimos de feminidad. Pero aún hay más. Esta imagen no sólo impone formas, sino también actitudes: desenvoltura, libertad, osadía y vanidad. Es una mujer que de los pies a la cabeza construye su identidad en El Palacio de Hierro. Lucir como ella alude a una representación dirigida a cierto segmento de la población de clase media alta y alta con un alto poder adquisitivo; además se acepta que el gusto por sí misma produce placer y seguridad personal. Dicha representación de la mujer moderna genera una autoconcepción exclusiva de “la esfera corpórea” casi exclusiva de la femineidad (Butler; 2002: 311).

Por su lado, la campaña de salud en contra de la diabetes y la obesidad promovida por el Instituto Mexicano del Seguro Social y dirigida a la población adulta en general es otro buen ejemplo que ilustra cómo el discurso médico en torno al cuerpo sano se confabula con el modelo hegemónico de belleza. Los anuncios de radio y televisión que difunden la campaña afirman lo peligroso que es tener una cintura mayor a noventa centímetros en los varones y a ochenta centímetros en las mujeres; se promueve el cuidado de sí mismo a partir de dietas balanceadas, ejercitación corporal y el hábito de medirse constantemente la cintura. La asociación de un cuerpo esbelto con uno saludable pasa por alto cualquier variación en el funcionamiento metabólico de un cuerpo humano y se enfoca en las formas estéticamente aceptadas de la silueta. El discurso médico persuade a la población en general de convertirse en los vigilantes más minuciosos de sus propias corporeidades.

Así, el cuidado de la salud, de la belleza y de la estabilidad emocional parecen empalmarse en una sola forma de anatomía humana, la delgada, que en tanto atributo constitutivo del modelo hegemónico de belleza, presiona a las personas a ‘vivir sus cuerpos’ de acuerdo con formas corporales de ‘dudosa existencia’ en nuestro país. El discurso médico se convierte en uno de los bastiones más poderosos de este modelo de belleza. “El exceso de peso sería peligroso; las curvas de mortalidad y las curvas de peso se cruzan para subrayar los riesgos sanitarios que corren los “gordos” (Vigarello, 2005: 207). Adicionalmente, este empalme de cualidades parece estar dirigido casi exclusivamente a la población femenina, haciéndoles asumir una identidad natural del sistema de belleza, es decir, aceptar un destino corpóreo esclavizante y victimario (Butler, 2002).

Asistimos a la resignificación de la valoración fenotípica que supone el enaltecimiento de la raza blanca, pretendida y a veces alcanzada en México por la población mestiza, y a la inferiorización de los grupos indígenas renunciados de dicha valoración; se trata de un fenómeno que tiene antecedentes en el periodo colonial y que actualmente tiene fundamento en el neocolonialismo norteamericano. Como ejemplo de esto, la estrategia publicitaria internacional promovida a partir de 2004 por Dove con la “Campaña por la belleza real”, contraria a las campañas que analicé anteriormente, ha utilizado supuestos/aparentes ‘modelos

contrahegemónicos' para poner a "prueba la belleza de personas comunes". En México, esta campaña, por más innovadora que afirmara ser, nunca consideró la etnicidad como variable para elegir a sus modelos, por lo que ninguna de las mujeres con una "belleza real" tiene las características asociadas a la representación del indio prehispánico, es decir, piel morena, ojos rasgados, cabello negro y lacio, sin mencionar otros rasgos contemporáneos que caracterizan las prácticas de belleza de las mujeres indígenas, como el uso de implantes dorados en los dientes o el rizado del fleco. Es decir, esta campaña seleccionó modelos femeninos que varían en tamaño, estatura y edad pero únicamente con respecto al actual modelo hegemónico de belleza que he presentado. Por ello, no debe extrañarnos que, de acuerdo con la campaña Dove realizada en México, sólo el 9% de las mujeres encuestadas se considera a sí misma 'bella'.

Sin embargo, este proceso no es unilineal ni decisivo a pesar de su fuerza totalizante puesto que existen variaciones culturales que constituyen concepciones corporales diversas. Es decir, las formas de significar lo masculino y lo femenino implican un ir y venir entre la constante dimensión biológica y la diversa dimensión cultural, lo que a su vez complejiza la encarnación de los cánones de belleza hegemónicos. Puesto que ni el desarrollo del capitalismo industrial ni el crecimiento del racionalismo moderno se desplegaron de manera paralela en todas las sociedades, las variaciones culturales en torno a las concepciones de la persona y del cuerpo han persistido, y aunque el racionalismo científico mantiene su hegemonía a nivel mundial, otros saberes —principalmente aquellos que recrean las concepciones integracionistas sobre la persona-cuerpo— perviven marginalmente y otros más surgen a partir de reelaboraciones en escenarios que gozan de mayor reconocimiento.

Las mujeres mexicanas, indígenas y mestizas, de acuerdo con sus identidades culturales específicas, deconstruyen los modelos hegemónicos de belleza y viven su cuerpo como un proyecto permanente de afirmación genérica que implica tensión y adaptación cultural; al interpretar tales modelos, despliegan un conjunto de prácticas de belleza que funcionan como tecnologías de género, es decir, como un conjunto de técnicas o procedimientos empleados para llegar a ser un tipo de mujer. La tradicional asociación naturaleza-femenino y cultura-masculino ha justificado la idea de que las mujeres 'son más cuerpo' que los varones, y que en tanto natural, lo femenino corresponde al campo de la belleza y lo masculino al campo de la razón. Como el sistema de belleza "valoriza el género femenino hasta el extremo", los cuerpos de la presentación, de la animación o del espectáculo son mayoritariamente femeninos, jóvenes, esbeltos y sensuales (Vigarello, 2005: 28), situación que excluye e invisibiliza unos cuerpos y exhibe otros, de tal manera que, como afirma Vigarello, históricamente la belleza no se ha escapado de "los modelos de género ni de las identidades" (Vigarello, 2005: 10).

Prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas

Las prácticas de belleza acercan a las mujeres a ese modelo hegemónico que ofrece un ‘prototipo femenino’ a nivel mundial. De ahí mi interés por dilucidar el papel de estas prácticas en el proceso de constitución de la feminidad de un grupo de jóvenes indígenas y mestizas que viven en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, una zona de contacto y de intensos procesos de resemantización cultural.¹² Para referirme al grupo de entrevistadas indígenas utilizo la denominación ‘jóvenes indígenas urbanas’, porque todas han experimentado la migración y han crecido en la ciudad, pero no han nacido ahí. Para referirme al grupo de entrevistadas no indígenas utilizo la denominación ‘jóvenes mestizas’, la mayoría de ellas, excepto dos, nacidas en San Cristóbal. Estas prácticas de embellecimiento, que constituyen discursos encarnados sobre la representación femenina, pueden entenderse como ‘tecnologías de género’, es decir, como los modos de apropiarse o encarnar el modelo hegemónico de belleza que produce la verdad sobre lo masculino y lo femenino (De Lauretis, 1991).

La noción práctica surge del incesante vaivén entre la ‘voluntad’ del actor y el ‘ejercicio de presiones’ externas a él, pero constituyentes de él. ¿De qué manera podemos pulverizar este puente entre agencia y determinaciones? Entendiendo ese vaivén como un sistema dialógico en donde interactúan varios elementos que lo constituyen. En primera instancia se encuentran los agentes que tienen intereses, capacidades y objetivos particulares; en segundo plano está el contexto en el que interactúan los agentes para llevar a cabo tal práctica; le siguen los medios de los cuales los agentes disponen o de los cuales se hacen para llevar a cabo tal práctica; finalmente tenemos el conjunto de acciones que a su vez envuelven concepciones, representaciones y discursos que guían las acciones de los agentes (Olivé, 2004: 45).

¹² Por resemantización cultural entiendo el proceso en el que toman lugar una serie de cambios y reinterpretaciones culturales mediante enfrentamientos de significados, elementos y concepciones entre diversos grupos identitarios. Este concepto habla de la tensión, la confrontación y el ajuste cultural que se gesta en las zonas de contacto, por ejemplo en las sociedades multiculturales. Me refiero a esos espacios que el antropólogo puede identificar como fronteras culturales en donde hay diálogo y conflicto. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas es entendida aquí como una zona de contacto no sólo entre indígenas y mestizos, sino entre personas de todo el mundo, aunque aquí sólo me interesa entenderla a partir de las relaciones indias-mestizas (Rodríguez, 2005; Clifford, 1999).

Figura 3. Prácticas de belleza



Ese conjunto de acciones son “los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados [...] modos de actuar y a la vez de pensar [...] que dan la clave de la inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (Foucault, 1990: 32). Así, las prácticas son las herramientas clave para acceder a la variación de los términos asociados a la corporeidad y a la belleza, como construcciones sociales contextualizadas, no permanentes o estáticas, sino plásticas, que cobran vida y se actualizan en la cotidianidad del sujeto.

Las prácticas de belleza guían el arte de embellecer al sí mismo, consideran el cuidado y el arreglo personal. Son prácticas hechas con el objetivo de ser y verse de una manera específica atendiendo al conjunto de normas, creencias y valores del grupo de pertenencia. Por eso, las prácticas de belleza están relacionadas con el cuerpo enculturado, es decir, con la etnicidad, la raza, la edad y el género. De modo operativo, las prácticas de belleza son entendidas como experiencias subjetivas con los valores estéticos y la corporeidad. Para analizar estas prácticas, diseñé una tipología que las divide en cuatro grupos de acuerdo con el grado de alteración corporal: a) las prácticas de arreglo personal; b) las prácticas de modificación habitual; c) las prácticas de perfeccionamiento corporal, y d) las prácticas de adorno permanente.

Figura 4. Tipología de prácticas de belleza



Las prácticas de arreglo personal son de carácter habitual y no implican en ningún grado la alteración corporal, sólo el mejoramiento inmediato de la apariencia personal, es decir, 'su compostura'. Refieren a esas operaciones rutinarias que las jóvenes realizan antes de salir al espacio público. Estas prácticas a su vez incluyen: i) prácticas decorativas u ornamentales, ii) prácticas de maquillaje y de peinado y iii) prácticas de vestido y de calzado.

Las prácticas de modificación habitual son acciones cotidianas que tienen como objetivo la transformación de la apariencia física, por lo que incluyen la transformación corporal de ligero impacto; entre estas transformaciones están la depilación y los cortes, tinturas y estilización del cabello. He considerado las prácticas de perfeccionamiento corporal como aquellas que son utilizadas por las jóvenes en San Cristóbal para mejorar gradualmente su figura. Es necesario decir que existen prácticas de belleza de alteración corporal de alto impacto que son características de otras mujeres de condiciones sociales distintas, como las mujeres de clase media y alta que son ciudadanas de otros espacios urbanos. Así, las prácticas de perfeccionamiento corporal también son prácticas de mantenimiento; y aunque muchas de estas prácticas pueden ser extremas, otras sólo aluden a un constante cuidado personal. Entre estas prácticas están incluidos las ejercitaciones corporales, las dietas ligeras, los ayunos prolongados o la ingesta de productos o medicamentos para adelgazar. Finalmente, he denominado prácticas de adorno permanente a todas aquellas que incluyen la alteración corporal pero que sólo se realizan una vez y cuyos resultados son imborrables. Para su realización siempre es necesaria otra persona. Muchas veces responden a costumbres que se asocian con el género femenino y otras veces responden a intenciones eróticas. La perforación de cualquier parte del cuerpo es la primera práctica de adorno permanente que analizo, y la otra corresponde a la práctica de introducir sustancias colorantes bajo la epidermis para realizar un tatuaje.

El entendimiento de las prácticas de belleza a partir de la articulación de las condiciones históricas de los indígenas y los mestizos en Chiapas implicó identificar la ‘conciencia asimilada por las masas’ que ubica a los unos y a los otros en espacios no solamente distintos, sino desiguales; hablo de la ideología que define a los indígenas como los otros y a los mestizos como los nosotros. Éste fue el punto de partida para ubicar a los actores sociales que forman parte de esta investigación, así como sus condiciones históricas heredadas, internalizadas y encarnadas para finalmente arribar a la acción y a la experiencia.

El trabajo etnográfico de esta investigación tomó lugar de 2004 a 2009, con estancias espaciadas aunque prolongadas. Se basó en la interpretación cotidiana de las acciones corporales entendidas como producciones artísticas, lo que Willis (2000) llamara “acto cultural”, que conlleva un significado intenso y artesanal. Para ello fue necesario registrar el entendimiento de las formas simbólicas en que las mujeres jóvenes viven su cuerpo y construyen-reproducen su género a partir de las prácticas de belleza (Willis, 2000).

La etapa inicial constituyó el acercamiento a los sujetos de investigación y la exploración de la zona. El proceso etnográfico empleó diversas técnicas y herramientas de investigación: el cuestionario, la entrevista, el diario de campo, la biografía, las fuentes hemerográficas y las herramientas plásticas como el dibujo y el recorte. Para seleccionar a las informantes clave levanté un cuestionario basado en las prácticas corporales juveniles, haciendo énfasis en los momentos cruciales de la trayectoria femenina sexual: i) la primera menstruación, ii) la primera relación sexual y iii) el primer hijo o hija. Seleccioné así un rango de edad que va de los 17 a los 24 años porque es el que se corresponde con el inicio del rango reproductivo en las mujeres. Ésta es la etapa en donde las jóvenes han tenido cambios importantes en su cuerpo. Además, es el período en el que las mujeres están experimentando sus cuerpos a través de otros cuerpos. La sexualidad fue definitoria para elegir el rango de edad. Ciertamente no todas en el momento de la investigación habían experimentado una relación sexual, especialmente las indígenas, que por sus costumbres y tradiciones, tanto religiosas como familiares, en su mayoría conservaban la virginidad hasta el matrimonio.

La definición de un grupo de mujeres con diferentes características étnicas y sociales fue constituida por doce jóvenes. Seis indígenas y seis mestizas. Del grupo de indígenas, todas ellas provenían de familias de migrantes, cuatro son tsotsiles y dos tseltales, en correspondencia con la mayoría y minoría étnica de San Cristóbal. De las seis mujeres mestizas, cuatro son sancristobalenses y dos tuxtlecas; todas viven en San Cristóbal. Para cruzar datos sobre el imaginario colectivo que se tiene del ‘ser mujer’, fue necesario no sólo indagar sobre la visión femenina mestiza e indígena entrevistando a las doce jóvenes, sino a la contraparte masculina,

Las pieles que vestimos.

por lo que entrevisté a diez jóvenes varones que tenían una relación fraternal, familiar o amorosa con las jóvenes entrevistadas.

Tabla 1. Corpus de la investigación.
Doce casos de jóvenes de entre 17 y 24 años de edad

	Pseudónimo	ED	IE	NE	CR	EC	R	AE
01	Teresa	21	T1	0	V	sol	Re	Vendedora de artesanías
02	Amelia	20	T1	4	Nv	sol	Tr	Colaboradora de ONG
03	Petrona	20	T1	0	M	sep	Pe	Servicio doméstico
04	Carmen	18	M2	3	M	cas	Cr	Ama de casa
05	Laura	22	M2	4	M	sol	Ca	Becaria de tesis de licenciatura
06	Ruth	18	M1	3	Nv	sol	Ca	Estudiante de preparatoria
07	Liliana	19	M1	4	n v	sol	Ca	Estudiante de licenciatura
08	Manuela	20	T1	3	M	sol	Ca	Tejidos de blusas
09	Pascuala	20	T2	2	M	cas	Tj	Servicio doméstico
10	Rosa	22	T2	2	M	cas	Cr	Empleada de tienda
11	Karla	24	M1	4	M	cas	Ca	Estudiante de licenciatura
12	Diana	24	M1	4	Nv	cas	Ca	Estudiante de licenciatura

Identidad étnica: T1-tsotsil, T2-tseltal, M1-coleta, M2-tuxtleca.

Nivel escolar: 0-alfabeta, 1-primaria, 2-secundaria, 3-preparatoria, 4-universidad

Ciclo reproductivo: V-virgen, Nv-no virgen, M-madre.

Estado civil: Sol-soltera, Sep-separada, Cas-casada, Div-divorciada

Religión: Tr-tradicional o cosmogónica, Re-restauración Elohim, Pe-Pentecostés, Cr-cristiana, Ca-católica, Tj-Testigo de Jehová

La segunda etapa del trabajo recuperó el enfoque antropológico con perspectiva de género, utilizado éste como una mirada transversal que permite no sólo trabajar con un grupo de sujetos del mismo sexo, sino que además contempla el complejo entramado de relaciones sociales —léase: la relación

de mujeres con mujeres, mujeres con hombres, mujeres con niños, mujeres con homosexuales, mujeres con lesbianas, etcétera— y la experiencia subjetiva de las actoras a través del tiempo y su ubicación espacial (Scott, 2003). Para acceder tanto a las concepciones como a los discursos que constituyen la representación de ‘la mujer’ y para entender las prácticas de las mujeres jóvenes con quienes trabajé, fue necesario entrevistar a ‘representantes’ de las instituciones: la familia, la iglesia y la comunidad. Entrevisté también a pastores, a madres y padres de familia y a líderes de organizaciones no gubernamentales y colectivos feministas (Colectivo Feminista Mercedes Olivera, Centros de Derechos para la Mujer, Marie Stopes, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, Melel Xojobal y Centro Integral de Salud de Comitán).

Tabla 2. Doce jóvenes varones familiares, amigos o novios de las entrevistadas que forman el corpus central de la investigación

	Pseudónimo	Edad	Parentesco	Actividad económica
01	Alberto	21	Amigo	Trabaja como vigilante
02	Laureano	23	Compañero de clase	Estudiante de Antropología/trabaja en el IEA
03	José	25	Conocido	Trabaja en ECOSUR
04	Dionisio	17	Esposo	Trabaja como mecánico
05	Antonio	24	Amigo	Tesista de licenciatura
06	Miguel	22	Hermano	Trabaja en una farmacia
07	Octavio	24	Amigo	Estudiante de Antropología
08	Raúl	22	Conocido	Técnico de investigación
09	Manolo	23	Esposo	Empleado de tienda
10	Agustín	25	Conocido	Maestro en el CELALI
11	Pedro	25	Esposo	Trabaja en la Comisión Federal de Electricidad
12	Saúl	25	Esposo	Técnico de investigación

Las pieles que vestimos.

Tabla 3. Miembros de organizaciones que trabajan con mujeres jóvenes y mujeres indígenas, temas de salud reproductiva, racismo, violencia de género y derechos sexuales

	Institución	Nombres entrevistadas/os	
01	Melel- Xolobal	Marisol Vega	Paola Cerda
02	Marie Stopes	Dra. Belinda Calvillo	Antrop. Alfredo Rasgado
03	CISC	Dra. Angélica Evangelista	
04	COFEMO	Lic. Lucía Bermúdez	Lic. Guadalupe Cárdenas
05	Centro de Derechos de la Mujer	Lic. Ruth García	Antrop. Concepción Suárez
06	Colectivo La Puerta Negra	Antrop. Alfredo Rasgado	
07	Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas	Lic. Diego Cadenas	
08	Clínica de Campo	Enfermera	Enfermera

Tabla 4. Líderes religiosos (la selección guarda correspondencia con las religiones que eran profesadas por la mayoría de las entrevistadas)

	Pseudónimo	Edad	Parentesco	Actividad económica
01	Alberto	21	Amigo	Trabaja como vigilante
02	Laureano	23	Compañero de clase	Estudiante de Antropología/trabaja en el IEA
03	José	25	Conocido	Trabaja en ECOSUR
04	Dionisio	17	Esposo	Trabaja como mecánico

Tabla 5. Padres de familia de las entrevistadas que forman el corpus central de la investigación

	Varones adultos						Mujeres adultas					
01	Oficio	Nombre	Ed	R	Et	Ec	Oficio	Nombre	Ed	R	Et	Ec
02	Inversionista	Lucio Ruiz	45	C	M	C	Jubilada	Francisca	60	C	M	D
03	Agiotista y Comerciante	Manuel Gómez	75	T	I	C	Empleada	María Corzo	54	C	M	D
04	Afanador	Jacinto Laush	65	E	I	C	Afanadora	Rosita	40	P	I	D
	Agente mpal.	Efraín López	35	P	I	C	Empleada	Mercedes	40	P	I	D

Tejiendo los relatos de las jóvenes en torno a su cuerpo, con los relatos familiares, los relatos de amigos y analizando sus prácticas de belleza, construí la subjetividad de cada una de las entrevistadas y vinculé su trayectoria de vida con contextos estructurales de alcance cultural, social y económico. La imbricación de aspectos de orden global, verbigracia el modelo hegemónico de la belleza, con aspectos de orden cotidiano, por ejemplo las variaciones culturales de la corporeidad, habla de cómo las jóvenes sancristobalenses utilizan su cuerpo, un espacio para la actualización genérica en un lugar por definición complejo, San Cristóbal, una ciudad no solamente multicultural sino cosmopolita, no sólo tradicional sino también moderna, un lugar heterotópico que a continuación presento.

Heterotopía

Mi padre despide a los indios con un ademán y se queda recostado en la hamaca, leyendo. Ahora lo miro por primera vez. Es el que manda, el que posee. Y no puedo soportar su rostro y corro a refugiarme en la cocina. Los indios están sentados junto al fogón y sostienen delicadamente los pocillos humeantes.

La nana les sirve con una cortesía medida, como si fueran reyes. Y tienen en los pies —calzados de caites— costras de lodo; y sus calzones de manta están remendados y sucios y han traído sus morrales vacíos. Cuando termina de servirles la nana también se sienta. Con solemnidad alarga ambas manos hacia el fuego y las mantiene allí unos instantes. Hablan y es como si cerraran un círculo a su alrededor. Yo lo rompo, angustiada. —Nana, tengo frío. Ella, como siempre desde que nací, me arrima a su regazo. Es caliente y amoroso. Pero tendrá una llaga. Una llaga que nosotros le habremos encontrado.

Rosario Castellanos, Balún Canán, fragmento del capítulo V

Rosario muestra la imbricación de realidades en una cotidiana escena donde la desigualdad encuentra su reproducción. Toman lugar lógicas heterotópicas con cabida en un solo espacio, en donde las acciones y concepciones corporales (ademanos, posturas, gestos, caricias), la vestimenta y los arreglos expresan posicionamientos de clase, de etnia, de género y de edad. Con el afán de observar el empalme de dichas concepciones, discursos y representaciones en un solo espacio, presento el lugar de estudio, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, como un espacio heterotópico en donde los campos locales, cotidiano y ecuménico configuran una zona de contacto, y en el cual las culturas se encuentran y se entretejen. Es un modelo de análisis basado en la noción foucaultiana “heterotopía”, metáfora que habla de “un espacio abstracto que contiene lugares reales e imaginarios” que se encuentran en permanente confrontación y resistencia, y en la teoría bourdeana de los “campos”, categoría analítica que refiere al espacio socialmente compartido por sujetos, objetos y significados; “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por las posiciones)” (Bourdieu y Criado, 2000: 112).

La heterotopía, según Foucault (1984), existe de formas variadas y cada sociedad puede hacerla funcionar de una u otra manera. Esto no implica que una heterotopía se constituya por la convivencia solidaria de varias culturas, sino todo lo contrario; es un espacio que logra dar cuenta de las confrontaciones, empalmes y adaptaciones culturales porque en él coexisten distintas visiones de mundo y disímiles lógicas temporales siempre yuxtapuestas y mezcladas. La heterotopía, por definición, contiene nociones temporales que pueden ser opuestas pero que aún así persisten; ésta es la idea de la heterocronía que forma parte del espacio heterotópico, es decir que la heterocronía refiere a muchos tiempos en uno solo. Debido a su diversidad cultural, San Cristóbal de Las Casas es una heterotopía. Se compone de varios espacios físicos e imaginarios yuxtapuestos, abiertos y cerrados, modernos y tradicionales, que a su vez guardan una correspondencia con variedades temporales.

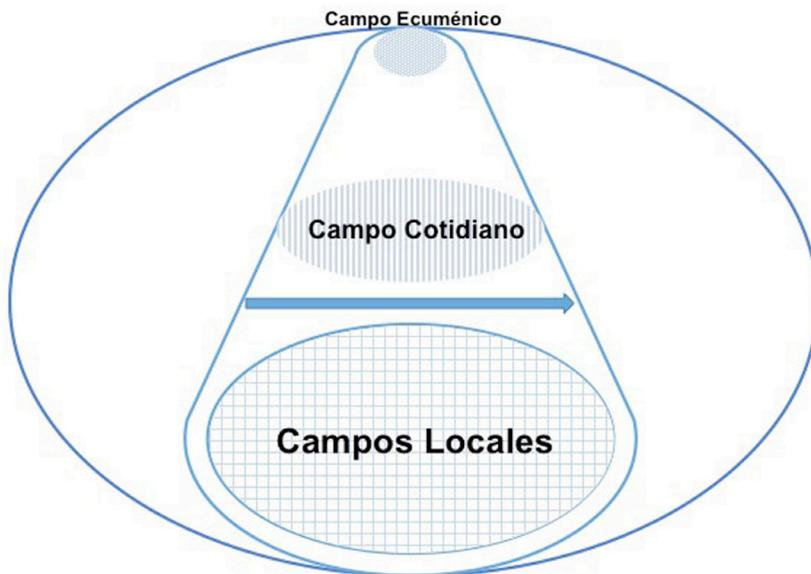
Entender la ciudad de San Cristóbal como una heterotopía permite estudiar las prácticas de belleza en relación con las concepciones, representaciones y discursos del espacio social, lo que constituye la relación sujeto-corporeidad. Es una analogía del espacio con la producción social encarnada, conformada a su vez por otros espacios y tiempos en tensión (Lefebvre, 1991). La memoria, la historia y el presente se mezclan con los tiempos infinitos y fugaces en una arena compuesta por lugares abiertos, lugares de tránsito, territorios tradicionales, territorios virtuales, etcétera. El espacio es el elemento crucial en la vida, siendo la espacialidad una categoría esencial del ser (Lefebvre, 1991). Así que las imágenes del tiempo y del espacio utilizadas en el modelo son metáforas que dan cuenta de las dinámicas sociales que conciertan a toda especialidad del cuerpo, a todo ese campo de acción; es decir a toda corporeidad. En especial, el modelo logra explicar ese ‘empalme’ de arenas en donde toman lugar la resemantización cultural y el poder para articular y constituir prácticas de belleza.

El espacio heterotópico (Foucault, 1984) subraya el papel fundamental que juegan la proxémica (Hall, 1963) y la vida cotidiana en sociedades con dinámicas particulares como la sancristobalense, a la luz de proyectos de corte global. La importancia de las nociones espaciotemporales en este análisis radica en que “el cuerpo es el lugar y el tiempo en que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo” (Le Breton, 2002a: 35). Y el arreglo corporal de las jóvenes sancristobalenses implica una combinación de prácticas heredadas y actualizadas, en un espacio definido por una población diversa que puede ser analizada bajo un modelo que acuda a la conjugación de varios tiempos y espacios que no sólo existen de manera contigua, sino que se relacionan a veces de manera armónica y otras de manera conflictiva; la heterotopía da cuenta de todo esto.

A partir de estas nociones, destaco: i) la capacidad que tiene un lugar concreto (una comunidad, un poblado, una ciudad) para condensar muchos espacios imaginarios superpuestos que por sí mismos pueden ser incompatibles e incluso contradictorios; ii) la coexistencia de lógicas de tiempo particulares correspondientes a cada espacio (en general, se trata de cortes temporales distintos pero simultáneos: unos basados en los ciclos naturales, otros enfocados en la medición de los días, minutos y segundos; unos con lógicas circulares o repetitivas, y otros con lógicas lineales y progresivas; iii) la regulación del acceso a dichos espacios, lo que implica la importancia de las especificidades de cada grupo cultural; iv) la función de relacionar todos los espacios que lo constituyen, sean éstos espacios vividos o imaginados, y v) el reconocimiento de estos lugares como hegemónicos o subalternos, lo que ofrece una visión más compleja del modelo (Foucault, 1984).

Sin embargo, en esta heterotopía coexisten valoraciones estéticas y juicios del gusto que guardan elementos identitarios específicos, los cuales se localizan en el campo local. Las valoraciones llevadas al plano de la acción social son utilizadas como formas de afirmación identitaria que sitúan a la persona dentro o fuera de un grupo particular que comparte nociones y prácticas llevadas a cabo en el ámbito de lo cotidiano. Todos estos campos coexisten en la heterotopía y se empalman en un solo campo, el heterotópico.

Figura 5. El modelo de análisis, la heterotopía y los campos

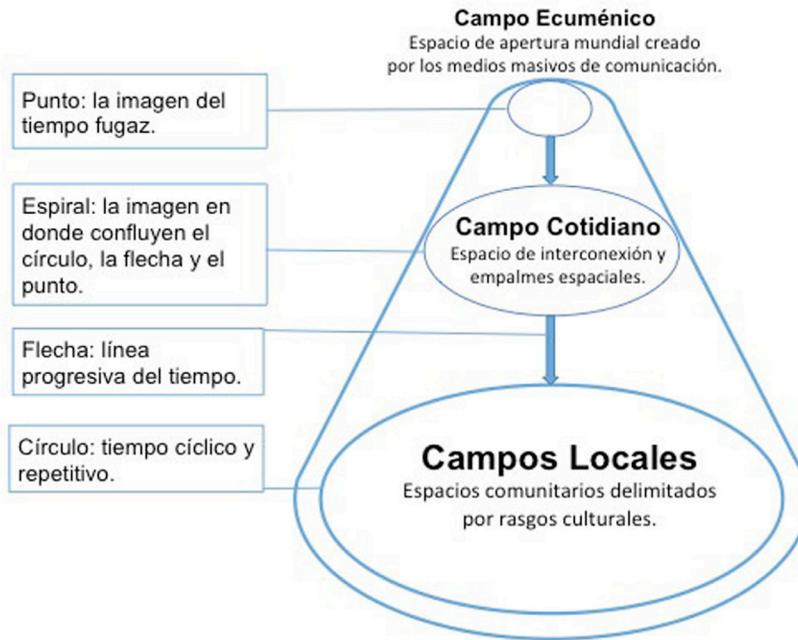


El campo ecuménico es un espacio formado por los medios masivos de comunicación, un lugar homogéneo e imaginado, un espacio abierto o accesible que comparte valores globales impuestos o inventados por una o varias culturas dominantes.¹³ En este campo se presenta a las culturas sólo como imágenes, discursos y productos bajo la lógica económica que las articula, es decir que las presenta mediante la producción, expropiación y circulación de sus elementos culturales. Se rige por la lógica de beneficio, y todos los elementos culturales que definen un campo local son convertidos en productos con imágenes y textos que incitan al consumo cultural. El campo ecuménico es avasallante y cuenta con los aparatos más eficaces para dominar, consensuar, internalizar y mantener una visión total integrada del mundo como propuesta.

La analogía para representar la temporalidad en el campo ecuménico es la del punto (en oposición a la línea, que representa la continuidad temporal, el encadenamiento pasado-presente-futuro), en donde el tiempo presente ancla una secuencia de movimientos veloces; es un punto presente del tiempo. El punto representa la experiencia individual, ahí está el sujeto estacionado y los flujos de información lo atraviesan. Por eso el tiempo que predomina en este espacio es el instantáneo, es decir, aquel que prioriza el presente. Aquí ubico la concepción del cuerpo y la corporeidad (pos)moderna como las predominantes y principales guías del comportamiento humano. También situó en este campo los estilos de vida en boga, los cánones de belleza imperiosos, los patrones corporales hegemónicos que tienen vida fugaz y cuya lógica, al igual que la de beneficio, se nutre del cambio constante. Se confecciona así un espacio infinito y un tiempo de fugacidad en el que nada es para siempre, porque nada se puede fundar e instalar a partir de criterios absolutos. Como el espacio es abierto, todo tiene cabida y todo tiene valor, permitiendo así conocer los elementos contrahegemónicos o alternativos para expropiarlos y después convertirlos en productos de consumo cultural.

¹³ Inventar aquí significa constituir y organizar. En este caso el campo imaginado es un lugar construido por los medios masivos de comunicación que, en tanto aparatos de la hegemonía, legitiman representaciones y discursos de ecumene global referidos a la universalización y a la homologación cultural. para explicar la comunidad imaginada. Anderson (1993) retoma el papel de los medios de comunicación, de la historia escrita y oral como elementos que refuerzan la identidad nacional.

Figura 6. La heterotopía y las lógicas espaciotemporales



El campo cotidiano es un espacio culturalmente heterogénero, asimétrico y vivido. Guarda una dinámica que genera constantes cambios porque es aquí donde las diferentes culturas se conocen y se enfrentan; los encuentros, aunque generen disputas, tienen como resultado reinterpretaciones culturales. Aquí la vida cotidiana indica interconexión con los otros, es decir, se define por el contacto cultural. Es aquí en donde el campo ecuménico y el campo local se encuentran. La noción temporal predominante del campo cotidiano es la de una flecha que indica continuidad hacia una dirección, una línea progresiva que marca un inicio y un fin, la del nacimiento y la muerte, la de la mañana y la noche, la de las rutinas laborales. Ésta es una imagen que implica una espiral progresiva y ascendente. La imagen temporal del punto y la del círculo se yuxtaponen en la espiral representando tiempos fugaces y tiempos acumulados, hay un traslape de tiempos rápidos y lentos, tiempos externos e internos, tiempos cíclicos o tradicionales y tiempos lineales o progresivos, por lo que este espacio es por definición heterocrónico (Melucci, 1996; Foucault, 1967). En este campo hay procesos de resemantización que son productos del rechazo, la integración, la resignificación, la elaboración y la adaptación de valores culturales dominantes y subalternos en grupos identitarios diversos, por lo que se produce la innovación

cultural en medio de tensiones. Es necesario entender que esta innovación no pertenece a una cultura en particular, no es el resultado, como bien lo explicara Rodríguez (1998), de un sincretismo cultural que alude únicamente a la asimilación, obviando todo proceso creativo, porque esto indicaría sólo la imposición de una cultura sobre otra. Su legitimidad radica en que es “un proceso altamente creativo de expropiación y apropiación por parte de los sectores populares, de elementos culturales propuestos desde la hegemonía”; por ello, hay que entenderla como una auténtica elaboración intercultural entre confrontaciones, diálogos, resistencias o negociaciones que toman lugar en zonas de contacto, es decir en las fronteras culturales (Rodríguez, 1998: 102).

Finalmente, en este espacio heterotópico hay campos locales que refieren a espacios colectivos, constituidos por modos particulares de ver el mundo y de vivir en él. Por ejemplo, en este caso serían los campos indígena y mestizo porque consecuentemente las concepciones, los significados y las prácticas culturales definen la identidad colectiva de sus miembros.¹⁴ Estos campos guardan códigos y reglas que precisan su lógica interna. Es ahí donde cada individuo, en tanto miembro de ese campo, se reconoce y se adscribe aceptando-internalizando-reproduciendo las normas, las costumbres y las tradiciones que lo moldean culturalmente. Los campos locales exigen la coparticipación de criterios de valoración y de juicio para marcar diferencias y reconocer conductas externas. En este lugar los procesos de auto y heteropercepción son los que definen las fronteras culturales. También hay elaboraciones, desechos y reproducciones culturales que forman parte de procesos de autorregulación cultural que preservan la integridad grupal (Rodríguez, 1998; 2005).

Los campos locales pueden además ser definidos tanto por rasgos físicos como por aspectos culturales, pues existen concepciones corporales, genéricas y estéticas muy bien articuladas. En ellos existen representaciones que ordenan la vida cotidiana mediante las instituciones de poder más habituales: la familia, la escuela y la iglesia. En este campo se comparte un territorio real o imaginario, se participa del mismo idioma, jerga o código lingüístico. Se cuenta con un tiempo lento, sucesivo y repetitivo. Su imagen temporal es la del círculo porque explica la dinámica cíclica que renueva el orden social de la cultura mediante rituales, celebraciones y actualizaciones selectivas o tradiciones inventadas. Es un tiempo tradicional que se fundamenta en eventos celebrados con una continuidad precisa para la perpetuación de costumbres.

¹⁴ Los términos campo local mestizo y campo local indígena son imágenes representativas del modelo para referir a rasgos y contenidos culturales de ciertos grupos que ayudan al marcaje de lo propio y lo ajeno; no obstante, los campos son considerados plásticos y ambigüos, no totales. Es importante señalar que el uso de estas nominaciones no responde a entendimientos de lo indígena y lo mestizo como entidades anquilosadas ni acabadas sino dialógicas; evidentemente con una carga histórica-política.

Las prácticas de belleza en el campo local cobran otro sentido, pues actualizan, desechan o innovan formas específicas de identificación. Dan cuenta de la tensión existente entre las normas de género y las concepciones corporales de cada campo local. Se visualizan de esta manera las prácticas culturales que perpetúan tradiciones o visiones de mundo en oposición al modelo hegemónico de la belleza. En él hay procesos de revitalización y resistencia cultural, en donde las visiones hegemónicas son reinterpretadas de acuerdo con el contexto local chiapaneco. La apropiación de las expresiones hegemónicas de la belleza se traduce en orientaciones racistas que ubican a las indígenas como personas feas y anticuadas frente a las mestizas, quienes son reconocidas como personas bellas y modernas; sin embargo, una lectura en dirección opuesta emerge cuando observamos que las indígenas tradicionales siguen vistiendo el traje chamula no sólo porque es un símbolo de identidad étnica en la región, sino porque otorga personalidad, elegancia y belleza a la mujer que lo porta. Las indígenas tradicionales ven en las mestizas un uso inadecuado de la ropa entallada que hace que se vean feas, en tanto “libertinas”. Al parecer de aquéllas, el cuerpo luce más si se adorna con colores y ropa elegante, no si se expone a la luz pública con ropa que deja ver las caderas, los senos y, sobre todo, la vagina. En este sentido, las prácticas de belleza de las jóvenes indígenas y mestizas pueden ser entendidas a la luz de las representaciones de género y las concepciones corporales que cada grupo tiene para ordenar comportamientos y actitudes.

La etnicidad y el género fueron factores centrales para entender cómo las lógicas grupales pertenecientes a una etnia u otra responden a las expectativas de la feminidad de manera diferente. La etnicidad en Chiapas está estructurada históricamente por políticas de diferenciación de corte racista. Me refiero a la consideración del mestizo como un “ser íntegro y superior” frente al indio como un ser existencialmente “incompleto”, es decir, bárbaro, que requirió de ‘civilización’, ‘desarrollo’ e ‘integración’ a la vida moderna de los no indígenas. Parafraseando a Barabas (2000), el indio ha sido definido, desde antes de la Colonia, como el *alter* de los europeos, quienes asociaron la otredad con la inferioridad; situación que actualmente se traduce en manifestaciones de discriminación étnica por parte de los mestizos hacia los indígenas chiapanecos como un claro ejemplo de la persistencia social del etnocentrismo. El hecho de reconocer a la población indígena como el otro y al grueso de la población mestiza como el nosotros, permite entender que en San Cristóbal la población mestiza coleta¹⁵ constituye el

¹⁵ Esta palabra se refiere a la coleta de los españoles conquistadores. En Chiapas, es utilizada para denominar a los oriundos de San Cristóbal y la gente local la utiliza para autodefinirse como descendientes de los españoles de la Colonia. Aun así, el término tiene referentes despectivos y no es de buen gusto llamar a los mestizos locales ‘coletos’, aunque toda la población chiapaneca los identifica como tales (Pitt-Rivers, 1989; Rus, 1998). Dentro de la población coleta o sancristobalense están ‘los auténticos coletos’ y ‘los ladinos’; este último término es utilizado por los indígenas para nombrar a la gente mestiza de San Cristóbal. La palabra ‘ladino’ refiere a la gente “hábil” o “mañosa”. Actualmente también puede llamarse despectivamente ‘ladinos’ a aquellos indígenas que se han urbanizado y que se

nosotros, por lo que los allegados indígenas siempre son medidos de acuerdo con la capacidad de parecerse a los mestizos coletos, los locales. Ahora bien, para comprender los órdenes sociales que organizan las dinámicas y los roles de géneros, acudí a la construcción y significación de las identidades de género a la luz de las relaciones de poder que se encarnan en los sujetos sexuados y que pueden ser depurados a partir de los comportamientos, las formas de pensar y los discursos elaborados, reproducidos o contrapuestos en torno al ser o no mujer (Rubin, 1986). Es decir que la identidad de una mujer es producto no sólo de su propia interpretación, sino de las experiencias que con otros sujetos tiene al interactuar, por lo que la heteropercepción de lo femenino forma parte de la construcción identitaria y procesal de lo genérico, contextualizado históricamente (Scott, 2003; Lamas, 2003).

El carácter relacional de la identidad, concepto incluyente de lo étnico, lo genérico, lo generacional y otras dimensiones que oscilan entre la autopercepción y la heteropercepción de los unos y los otros, permite observar las relaciones entre indígenas y mestizos, entre mujeres y varones, entre jóvenes y viejos, entre ricos y pobres. La identidad de las jóvenes está constituida por la visión que tienen de sí mismas y la visión que los otros de ellas construyen. Como la identidad no es estática ni asible, sino ambigua y plástica, se va instituyendo en la cotidianidad y nunca deja de mutar, por lo tanto no es una esencia, “no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto” (Giménez, 1996: 14). Sin embargo, al definirse por contraste y por experimentar un sentimiento de pertenencia siempre en términos procesales, la identidad demandará coparticipación de criterios de valoración y de juicio (nosotros) para marcar diferencias y reconocer los juicios de valor y de conducta externos (los otros). Ya que los grupos se definen por límites sociales que son señalados por los ‘aspectos’ culturales, exigen solidaridad y comprensión, respeto y acato a las normas de comportamiento, así como de distinción para congeniar con los intereses a las que ellas se adscriben (Barth, 1976).

En San Cristóbal la etnicidad está referida a elementos distintivos como lengua, vestido, tradiciones y costumbres que colectivizan a los grupos culturalmente distintos, léase indígenas y no, o mestizas y no; de ahí que el emplazamiento de las chicas en el mundo juvenil dependerá entonces de su adscripción étnica. Los planos identitarios cobran importancia para comprender la manera en que cada mujer, dependiendo de su etnicidad, la generación a la que pertenezca y su trayectoria de vida, se apropia del modelo de belleza de manera diferenciada.

Ya que las concepciones del cuerpo y las representaciones genéricas no son permanentes ni aisladas, sino reelaboradas a través del encuentro cultural, en las formas de entender el cuerpo

visten como mestizos, que han dejado su lengua indígena y que llevan una vida alejada de las costumbres de su pueblo. Ver el cuadro “Manifestaciones racistas y percepciones despreciativas entre los indígenas y los mestizos”.

femenino se mezclan múltiples discursos y creencias, yuxtapuestas en el espacio heterotópico. No son pertenecientes a culturas cerradas como enclaves, pues se encuentran en constante diálogo y tensión, aunque por la habitual y necesaria interacción, dan pauta a resemantizaciones culturales. La utilidad de la heterotopía consiste en que permite entender los cambios y las continuidades que existen en San Cristóbal de Las Casas, el campo social cotidiano, compuesto por el campo ecuménico y los campos locales en donde la apropiación del modelo de belleza está condicionada por i) las relaciones que existen entre las representaciones de ‘lo indio’ y ‘lo mestizo’ y el papel que juegan las representaciones en torno a: ‘la modernidad’, ‘lo tradicional’, ‘la barbarie’ y ‘la civilización’; y ii) el papel que las representaciones genéricas juegan en el proyecto de llegar a ser bella, tanto como en la identificación de distintos ‘tipos’ de mujeres que, de acuerdo con su apropiación de modelos, se constituyen como mujeres tradicionales, liberales o conservadoras.

Discursos sobre el cuerpo femenino: tradicionalista, científico, religioso

En la actualidad, la coexistencia y el traslape de discursos sobre el cuerpo permite la variedad de prácticas de cuidado y embellecimiento corporal. A partir del entendimiento de sí misma en el mundo, las apropiaciones de las representaciones genéricas toman lugar. Los discursos que en San Cristóbal de Las Casas han instaurado verdades incuestionables sobre el cuerpo han sido el tradicionalista, el médico y el religioso.

En el discurso tradicionalista, aunque no fue particular de la población indígena, fue más común entre las jóvenes chamulas aludir constantemente a metáforas e imágenes religiosas para hablar del cuerpo femenino. Gran parte de las metáforas e imágenes estuvieron relacionadas con la fertilidad o con el ciclo menstrual. La tierra y la luna fueron las más recurrentes en el imaginario. Esto tiene sentido, ya que entre los indígenas mayas la metáfora orgánica más común que reactiva el mito del origen es la de la tierra, equiparada ésta con la imagen de una madre, porque se la percibe como un ente femenino que posee la condición biológica de todas las mujeres, la procreación. Así, la tierra representa a la mujer que engendra y fecunda a todos los seres vivos. Desde el tiempo antiguo se hablaba de ella como esa “espesa costra, repoblada de plantas y violentamente desigual [...] recorrida como el cuerpo femenino de la madre tierra, y paulatinamente poblada y modificada por los hombres” (García de León, 1995: 25).

Otra imagen femenina en la tradición oral indígena que se asocia con el cuerpo de las mujeres es la luna. Las transformaciones del cuerpo femenino, así como los cólicos menstruales, son explicadas a partir de las fases lunares. La analogía de la luna con el ser femenino tiene

órigenes en la mitología maya. Por eso Ixchel es la diosa de la luna que protege a las parturientas. De carácter colérico y voraz, la diosa Ixchel es representada como una mujer que va del llanto a la ira, es una vieja endemoniada que “llora por lo que perdió/perdió sus ojos, sus senos, su boca/ pero sigue siendo luna/llora Ixchel sus pérdidas/luna que de noche seduce al hombre solitario/ luna que llena de furia y elegancia baila en la marea buscando sacrificios/luna con pareo rojo deseosa de ofrendas masculinas” (Cruz, 2000).

En la tradición oral tsotsil, la creación del mundo tiene un personaje central: la luna. La luna representa a un ser noble y cariñoso, es la madre que pena por sus hijos, que da la vida por ellos y que subió al cielo para iluminar al mundo convirtiéndose en la señora luna. “La madre, triste y sin el mantenimiento de sus hijos, se les unió en el cielo, no sin antes recorrer los campos haciendo que brotaran plantas y tubérculos. Subió por la escalera celeste a alumbrar la noche convertida en luna, nuestra madre *Jch’ulme’tik*” (García de León, 1995: 32). Estas creencias han sido resemantizadas por algunas jóvenes indígenas que han migrado a la ciudad. Sus prácticas de cuidado corporal durante la menstruación explican la manera en que los cólicos menstruales siguen asociándose a la maduración-posición lunar. De acuerdo con algunos testimonios, en la fase llamada luna nueva la menstruación baja sin dolores porque la luna está naciendo, es luna tierna; cuando la luna muestra toda su superficie iluminada, es decir, cuando hay luna llena, el óvulo maduro se desprende del útero produciendo pequeñas molestias. Una semana más tarde, cuando la luna se encuentra en cuarto menguante, los síntomas de la menstruación se incrementan, produciendo fuertes dolores porque la luna está muriendo al tiempo que el óvulo no es fecundado. Cuando la luna está en su cuarto creciente no hay molestias o éstas son mínimas. Amelia ilustra esta creencia con los consejos de su abuela materna.

Quando empieza a decrecer la luna y si te baja la menstruación, entonces sientes dolor, dolor de la cintura, se te inflaman los senos y te baja demasiado. Era lo que decía mi abuela. Porque como la luna está muriendo, también tu óvulo está muriendo y por eso lo estás sintiendo mucho. Me decía que cuando estaba creciendo otra vez la luna y me bajaba, no me iba a dar dolor mucho, entonces yo le dije que lo checaría. Eso me lo dijo a los 13 o 14 años y lo chequé y sí es cierto. Cada vez que va a haber luna digo: ¡ay, no!, me va a doler un montón, y sí es cierto, llega y me da muchísimo dolor; cuando no, no me da dolor de nada y ni siquiera tengo efectos del dolor menstrual. Luego me decía: si quieres alivianar un poco el dolor que sientes, me dijo de unas hierbas que tenía que tomar como té y se me quitaba el dolor, o si no, nos decía: “métete al temascal y el temascal te calienta el vientre”. Ya ves que se utiliza las palmas para airar las piedras, entonces con esa misma palma que está muy caliente te lo ponen en el vientre y te van sobando y entonces el calorcito va haciendo que el dolor se vaya quitando (entrevista a Amelia, tsotsil, 20 años, 2004).

Se establece así una correspondencia entre la sintomatología de la menstruación y la órbita lunar, de manera que las prácticas de cuidado corporal en estas jóvenes actualizan creencias tradicionales indígenas nutridas de la visión holista del ser cósmico, aunque a la vez perviven con una serie de creencias religiosas y nociones científicas (médicas) que inciden en las formas de concebir el cuerpo de una mujer y cuidarlo. La visión dualista, desintegradora del cuerpo, que separa a los entes constitutivos de la persona, forma parte de la concepción atomizante del cuerpo que es particularmente dominante entre la población mestiza. Esta concepción moderna del cuerpo atomizado bebe de la visión dualista, pues refiere a la oposición binaria cuerpo-mente o cuerpo-alma. Es la visión más estructurada del cuerpo que predomina en las jóvenes mestizas y hace explícita una separación del cuerpo y el sujeto. La persona es vista como un ser compuesto de razón y de materia orgánica; el cuerpo es “objeto de apreciación, objeto de placer, medio para vivir, por medio de él como, duermo, vivo, respiro” (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004). Este testimonio abreva del dualismo cartesiano sobre el ser, en donde el cuerpo tiene un estatuto subsumido frente a la razón.

En segundo lugar, el discurso científico del cuerpo, un discurso del primer mundo no propio de los pueblos originarios, tiene como axioma la evolución biológica que explica la complejidad y el funcionamiento de esa masa celular. Este discurso contrasta, y muchas veces choca, con la contraparte más tradicional entre los pueblos indígenas que no parecen concebir a los seres humanos como resultado de la evolución biológica y el *homo sapiens* en tanto especie humana. Al contrario de todas las especies, la consideración científica ve al hombre como ‘animal racional’ derivado de lo biológico que significa ‘sabio o capaz de conocer’; es esta condición la que le permite realizar operaciones conceptuales y simbólicas para su autoentendimiento. El cuerpo humano tiene una estructura y una fisiología muy peculiar que hace a los humanos muy distintos de los demás seres vivos. No sólo la columna vertebral, que posee el centro de gravedad para su estabilidad al caminar, diferencia al humano de otros seres vivos, también su tamaño cerebral y la capacidad de controlar los labios y la lengua para poder hablar. El uso de sistemas lingüísticos y de razonamientos abstractos requiere de una capacidad cerebral desarrollada que demuestra el buen manejo no sólo de las percepciones sensoriales, sino también de las extrasensoriales. La complejidad neurológica del hombre le ha permitido desarrollar estructuras sociales en donde se comparten entramados culturales, visiones de mundo y formas de comunicación. La razón ha sido el componente que ha separado al hombre de la naturaleza. Históricamente, el hombre en sociedad ha tendido a desprenderse de manera rotunda de su medioambiente, convirtiéndose cada vez más en un ser humano que se separa de su cuerpo. El sujeto se ha vuelto objeto de su propio conocimiento (Foucault, 1990). El cuerpo humano es explicado por el hombre como un

objeto. La mente ha servido al hombre para desasirse, aprehender, transformar, componer o eliminar todo aquello que le rodea, incluyendo su cuerpo. Bajo una lógica de progreso que se fundamenta en la racionalidad extrema, el hombre entra en una polarización de su cuerpo y su mente. Las sensaciones y las emociones quedan en un plano regularmente secundario, puesto que la razón obliga a actuar de manera distinta, es decir, menos animal, menos instintiva.

El discurso científico concuerda con el discurso médico que observa al cuerpo como un organismo compuesto de distintos elementos o sistemas que por sí solos merecen atención particular. El testimonio de Laura, tuxtleca, egresada de la carrera de Biología, muestra cómo existe todo un conocimiento sobre el cuerpo: “para mí, el cuerpo sería el conjunto de características físicas y de formas con distintas funciones en conjunto y, a la vez, independiente de cada órgano o conjunto de órganos funcionales, necesario para vivir y desarrollarse en cualquier ambiente” (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004). El discurso de la ciencia médica explica el cuerpo como un ente diseccionado. Para ser atendido y medicado, es necesario recurrir a un especialista. Si se está mal de la piel, habrá que consultar a un dermatólogo; si se está mal del estómago, a un gastroenterólogo, y si del corazón, a un cardiólogo (Foucault, 2004). Este tipo de especialización forma parte del procedimiento interno del discurso científico, el cual opera con principios de clasificación racional y de ordenamiento a los que el ser humano ha llegado mediante un desprendimiento de su cuerpo. Este discurso rechaza la manifestación de cualquier explicación sobrenatural, religiosa o cósmica que tenga que ver con el cuerpo. Para toda expresión, sensación o malestar, hay una explicación científica del funcionamiento corporal. Es necesario el alejamiento del hombre con respecto a la naturaleza para preservar la capacidad de analizar y transformar al cuerpo. Así, lo animal, lo instintivo, lo carnal, queda situado —a lo largo de la historia del ser humano— como inferior al pensamiento, al conocimiento y a la conciencia. La manera tan activada de este discurso científico se observa en el comportamiento de las jóvenes quienes, más allá de apelar al discurso médico para las prácticas curativas, están interesadas en responder a todo comportamiento civilizado que asocia ‘lo natural y animal’ con lo corporal *versus* ‘lo adquirido y racional’ con lo mental. De ahí que ciertas prácticas sexuales destinadas al control de la natalidad cada día sean adoptadas por estas jóvenes que se apropian del discurso moderno de la ciencia. Desde esta visión, el cuerpo significa carne, materia, medio para vivir. En torno a él se confeccionan una serie de valores, símbolos, normas y creencias que orientan las actitudes y modos corporales. El discurso antagónico al científico, pero igualmente poderoso, es el religioso. Lo interesante es que, en la cotidianidad, las prácticas hablan de la apropiación en mayor y menor medida de ambos discursos, los cuales constantemente reanudan las representaciones genéricas.

Finalmente, el discurso religioso sobre el cuerpo es uno de los más estructurados e internalizados entre la población mestiza. Éste ha prohibido hablar sobre sexo a los niños, a los jóvenes y a las mujeres solteras. Son ellos a quienes priva de decir cosas relacionadas con el deseo o el placer sexual. Contrario a esto, a los varones adultos se les permite hablar de sexo pero sólo como objeto de la reproducción biológica. Todo discurso desviado de estas instrucciones es satanizado o anulado.

En la sociedad sancristobalense el discurso religioso ha tenido el principio de sustituir a la visión holista indígena del cuerpo cósmico. La división de la persona en cuerpo y alma inicia con el enaltecimiento de la fe cristiana sobre cualquier otra devoción religiosa. Elementos como la magia comunal, los poderes celestiales, el culto a dioses sobrenaturales y el nagualismo son rechazados por la Iglesia católica, y la concepción indígena tradicional sobre el cuerpo es considerada pagana e ingenua. El discurso que el cristianismo instauró sobre el cuerpo tiene sus orígenes en el siglo XVI, durante la conquista española. La ideología judeo-cristiana con que los primeros sacerdotes franciscanos y dominicos evangelizaron a los pobladores indígenas fue valorada palabra a palabra como una verdad, ‘un discurso pronunciado por quienes tenían el derecho’: los españoles —considerados entonces como dioses por los indígenas mayas— y sus sacerdotes, quienes a través del evangelio delinearon un sistema histórico que seleccionó aquello que debía ser dicho, lo que debía ser repetido en el curso de los días, lo que debía dejar de ser pronunciado y lo que habría de ser reanudado. Toda una voluntad de verdad dirigida al sometimiento y al control de la población indígena, y que se apoyó en su base institucional — la Iglesia católica— como efectiva herramienta de la hegemonía (Foucault, 2004: 19). La base institucional del discurso religioso se armó de una serie de prácticas coherentes que permiten la reanudación del mismo: el bautismo, la lectura de la Biblia, la misa sabatina o dominical, la primera comunión, la confesión y el matrimonio. A partir de entonces el cuerpo debía ser entendido como un ente terrenal y separado del alma; toda visión holista sobre la persona-cuerpo-mundo sería fabulosa, imaginada, ficticia. Así, el discurso religioso transitó del reconocimiento de un cuerpo divino —el cuerpo del ‘Creador’ Cristo— al cuerpo terrenal, el cuerpo de las personas. Este último fue visto como producto del pecado divino. El cuerpo terrenal, el de cada fiel, es un cuerpo que tiene que ser purificado; se lucha contra él porque en su constitución existe el deseo carnal. El cuerpo dejó de ser un cuerpo compartido o interconectado con otros seres de la naturaleza y del cosmos, para ser un cuerpo producto de la divinidad cristiana que a su vez está degradado (Le Breton, 2002).

Actualmente, en San Cristóbal, tanto las iglesias católicas como las presbiterianas y evangélicas brindan cultos todos los fines de semana. Ahí se predica que la carne, en tanto

enemiga de la persona, representa la alteridad constante del alma. Sólo por medio del sacramento personal, dirigido a la sensibilidad interior y espiritual, la carne puede ser depurada. La persona es considerada por el cristianismo como un ente tripartito, compuesto de carne, alma y espíritu. La carne y el cuerpo dentro de la visión religiosa fueron usados indistintamente. El hombre fue condenado al plano terrenal o mundano por la suciedad de su carne. Para regresar al plano celestial el ser humano tiene que estar a prueba en la tierra, negándose a los placeres carnales para así elevar su espíritu a un estadio de tranquilidad interna.

Esta concepción de la persona es compartida por ambas culturas en San Cristóbal, aunque para algunos mestizos el alma y el espíritu son cosas indistintas, y para los fieles indígenas regularmente el alma se localiza en la mente y en el corazón; mientras que el espíritu está centrado en la boca del estómago, por lo que son dos componentes distintos de la persona. Los mestizos católicos piensan que el alma y el espíritu son lo mismo y que uno u otro ocupan el mismo espacio que el cuerpo, pero que se desprende una vez que el cuerpo muere. El testimonio de una mujer mestiza altamente devota confirma este argumento: “bueno... mueres, pero mueres en el terreno de esta vida, pero tu espíritu se va y sigue existiendo en la otra vida; y para que puedas tener menos trabajo en entrar a la vida eterna, entonces debes conservarte, no sólo hablando en las acciones de tu cuerpo sino en general siendo una persona honesta, alejándote de la corrupción, de la mentira, del robo, de todo. El cuerpo llega a morir pero el espíritu no, ya que el cuerpo está hecho de polvo y por lo tanto en polvo se convertirá” (entrevista a María de la Luz, mestiza, 50 años, 2004).

Los cristianos fundamentan sus creencias en las sagradas escrituras, es decir la Biblia, libro en donde está escrita la palabra de Dios. Ésta asevera que los cuerpos humanos tienen varias características: i) los varones están hechos de barro o lodo y un soplo divino que le da el espíritu;¹⁶ ii) las mujeres están hechas de hueso y de carne; iii) los descendientes de los primeros habitantes de la tierra (Adán y Eva) han nacido del pecado, el cual se localiza en la carne y se manifiesta con el acto sexual (Génesis, capítulo 3). La carne que compone nuestros organismos se percibe desde la filosofía religiosa como la más grande debilidad humana. El control de ella sólo se da mediante la negación de los deseos, sean éstos pasionales o de cualquier otra índole que se vincule con i) la lujuria, ii) la gula, iii) la envidia, iv) la avaricia, etcétera. La sangre es el fluido que hace pecar a la carne y, por lo tanto, al ser humano. Por la estimulación hormonal, el fluido de la sangre se acelera y entonces deviene la excitación, un ‘calentamiento corporal’ que se asocia a lo puramente carnal y animal en el ser humano, una dimensión mundana que la religión cristiana pretender rebasar.

¹⁶ El espíritu es la animación del cuerpo, es el soplo divino que Dios creador otorga al ser humano para tener sentimientos, amor y veneración a su creador.

Las palabras del pastor Guillermo Olguín, del templo Restauración Eloím, un templo presbiteriano ubicado en una de las colonias de los alrededores de la ciudad de San Cristóbal, en donde la mayoría de los fieles son indígenas, confirman que hay un encuentro de las creencias religiosas sobre la forma de concebir el cuerpo, tanto entre los católicos mestizos más tradicionalistas como entre los indígenas cristianos no católicos. En la dimensión de lo corporal, el cristianismo condena la libido, la lascivia, etcétera, otorgándole una carga tan degradante que las prácticas sexuales, aunque pueden ser consideradas normales, no dejan de tener un carácter de bajeza. Al respecto, el pastor de una de las iglesias a la que acuden dos de las jóvenes entrevistadas comenta: “es normal, es humano, está dentro de la humanidad, dentro de la carne del cuerpo humano, pero... ¡la maldad, hija!, la maldad está en los deseos de la carne; por eso, en los deseos de la carne el hombre se convierte en un glotón, se convierte en un flojo, en un lujurioso, un hombre de bajeza” (entrevista a Guillermo Olguín, pastor mestizo, 60 años, 2004).

El discurso religioso instaura la carne como un componente del cuerpo humano contaminado o corrompido; un elemento que avergüenza a los creyentes. Si interpretamos los pasajes de la Biblia en voz del pastor Olguín, vemos que “cuando el hombre peca y es expulsado de la tierra, su carne, su cuerpo humano, se convierte en un cuerpo de bajeza, es decir que ya no hay santidad. Por eso, cuando el hombre saliendo del huerto mira a su esposa, por primera vez la mira desnuda. Cuando Eva pecó, desobedeció a Dios y también miró a su esposo ¡desnudo! y por eso es que se cubren ellos con hojas, antes del pecado no era así, no había malicia en la mirada” (entrevista a Guillermo Olguín, 2004). El cuerpo humano, por lo tanto, es un cuerpo deshonorado, degradado, porque su alma, es decir, la mente, se ha contaminado con malos pensamientos, y ver la desnudez de los cuerpos produce lujuria, timidez y pudor. A pesar de ello, los cuerpos pueden limpiarse y ser exculpados, liberados de todo pecado mediante el mismo componente que los ensucia: la sangre. La sangre que Cristo derrama al morir por todos los seres humanos, es la sangre divina que disculpa a todas las personas del pecado original.

Representaciones genéricas retocadas

Las jóvenes interpretan y retocan las representaciones genéricas para simbolizar y significar diferenciadamente sus prácticas cotidianas. Las representaciones de género a nivel global han abrevado del dualismo cartesiano que entiende el “cuerpo como algo separado del verdadero ser (concebido como alma, mente, espíritu, voluntad, creatividad, libertad...) y se socava a los mejores esfuerzos de ese ser”, de tal manera que se establece una relación genérica que considera a los hombres dentro de todo “aquello que no es cuerpo [...] lo más alto, lo más

noble, lo más cercano a Dios”, mientras que a las mujeres les toca cargar con el peso de las bajezas de la carne, es decir, con toda la dimensión animal del cuerpo en los sentidos negativos del término: “la distracción del conocimiento, la seducción lejos de Dios, la capitulación al deseo sexual, la violencia o agresión, la falta de voluntad, incluso la muerte” (Bordo, 2001: 14-16).

Las imágenes clásicas de la ‘mujer tentación’ que actúan continuamente para atraer a los hombres a la excitación y con frecuencia al mal, niega la propiedad masculina del cuerpo y sus deseos. Hay un poder que ha permanecido históricamente en estas representaciones e imágenes culturales a las que tanto hombres como mujeres están expuestos; sin embargo, éstas se reconstruyen en la vida cotidiana, pues no se trata de sólo un reflejo o una reproducción de estas imágenes culturales, sino de todo un proceso de reelaboración de las figuras genéricas a las cuales les son atribuidas un sentido particular, es decir, al apropiárselas de una manera especial que guía el comportamiento. Observar cómo estas representaciones son apropiadas es parte de la tarea que aquí me propuse.

En el caso de la filosofía religiosa, las representaciones genéricas se nutren del mito de origen que afirma: i) la creación del ‘hombre’ antes que la mujer; ii) el nacimiento de ésta a partir de la costilla del varón; iii) la delegación del paraíso, así como del cuidado y la procuración de Eva por parte de Dios a Adán; iv) el destierro de Adán a causa del pecado cometido por Eva, y v) el nacimiento del ser humano a partir del pecado original, condenando así las relaciones sexuales (Génesis, capítulo 3). Como podemos apreciar, el sistema religioso legitima, por un lado, la autoridad masculina, al otorgar a los hombres el derecho de la vigilancia de las mujeres, ya que en ellas se deposita toda la perversidad. Eva se constituye así como la representación de ‘la mujer tentación’.

En las iglesias evangélicas de San Cristóbal las representaciones genéricas son reforzadas por el discurso religioso que justifica la superioridad y la dominación masculina sobre la inferioridad y subordinación femenina, afirmando que los varones pertenecen al primer ser creado por Cristo y las mujeres fueron seres descendientes del primer varón en la humanidad. “Debéis obedecer a sus maridos, ayudarles, apoyarles, entenderlos. La mujer está hecha para apoyar al marido y para servirle en las buenas y en las malas”, dice el pastor Olguín, con micrófono en mano sobre un estrado de concreto frente a unas trescientas mujeres indígenas que llegan a escucharle cada domingo.

En las iglesias católicas las doctrinas tienen como objetivo el rechazo al comportamiento lejano de la representación femenina más venerada, la Virgen María, madre de Jesús de Nazaret, también llamada ‘Santísima Virgen María’ o ‘Madre de Dios’, por Myriam, hermana de Moisés y Aarón (Antiguo Testamento) y conocida por ser ‘la elegida’ de Cristo para ser concebida y dar

a luz a un hijo por el poder del Espíritu Santo, aceptando así ser la esclava del Señor. El símbolo más importante de esta representación femenina es la virginidad, de la que se desprenden dos elementos más: el recato y la obediencia. La Virgen María, personaje que sólo prestó su cuerpo para ser concebida por medio de un poder divino, se convirtió en la representación de ‘la mujer pura’ que dio a luz al hombre salvador del mundo: Jesucristo. Reconocer este discurso como una verdad y aceptarla como una regla significa validarla y, por lo tanto, interiorizar el discurso religioso con prácticas de abstención sexual y prácticas sexuales monogámicas. Consideremos las palabras de una mujer devota sobre este punto:

La mujer puede desenvolverse donde quiera que ella desee, pero al menos en las cuestiones de su cuerpo sí debe guardarse, debe cuidarse con sus parejas por ejemplo; porque en la religión se nos dice, se nos inculca que somos templos vivos de Dios, llevamos unos mandamientos en donde te hablan de no fornicar. Entonces eso es para nosotros o para los que estamos muy apegados a la religión católica, que no debes tener relaciones sexuales fuera de tu matrimonio, de tu pareja. Tampoco relaciones prematrimoniales, tampoco, eso sería lo ideal. Aunque a veces caes en eso, una y otra y otra vez, pero lo importante es que sepas que eso no está correcto y que puedes reivindicarte ante los ojos de Dios y para esto está la confesión y que Dios a través de los sacerdotes te perdona ese pecado, cuando te confiesas; entonces no debes estar cayendo en lo mismo una y una y otra vez (entrevista a María de la Luz, mestiza, 50 años, 2004).

En este discurso hegemónico por definición, (la virgen) María y Eva son símbolos culturales que evocan ejemplos del comportamiento femenino, uno aprobado y otro rechazado. En la cotidianidad de las jóvenes san Cristóbalenses, los mandatos católicos conforman valores sociales sobre la castidad prematrimonial, la subordinación femenina frente a la dominación masculina, el recato que, como en María, fue una virtud que le permitió ser ‘la elegida’ versus Eva, la ‘mujer tentación’ que incitó al desecato cometido por Adán.

Estos personajes se han vuelto emblemas femeninos en todo el mundo, por eso forman parte del campo ecuménico. La traducción de estos símbolos en el ámbito cotidiano ha creado un sistema de valoración social no sólo para la población masculina, sino dentro de la población femenina; la opinión de la señora Francisca Domínguez ilustra este argumento e indica un quiebre entre las generaciones de mujeres jóvenes y las generaciones de mujeres adultas en San Cristóbal.

Ahorita he visto que la mayoría de muchachas ha perdido un poco de respeto para sí mismas. A ellas ya no les importa que las respeten, ni les importa mostrarse con los muchachos,

Las pieles que vestimos.

por ejemplo, pero con un poco de recato; hay muchachas recatadas, sí, pero hay muchas que realmente no. Entonces se han perdido valores, porque bueno, también el tiempo va evolucionando, y se irá tomando de acuerdo a como van cambiando los años y ya las primeras generaciones son diferentes. Yo pienso que hay valores que las muchachas no los deberían perder, los deberían de conservar. Por ejemplo, el recato; para mí es fundamental tener ese respeto de mí, de mi persona, respetar a mi persona; yo respeto y quiero a mi persona, mi cuerpo, también voy hacer que lo respeten; y que también la persona que me vea que yo me respeto, yo me cuido [sic] (entrevista a Francisca, mestiza, 50 años, 2004).

Cuando habla de la “persona que la vea”, se refiere a la pareja masculina. Es importante para doña Francisca, una mujer de cincuenta años, católica y originaria de esta ciudad, que los hombres vean la pureza femenina, porque es el valor social que define el tipo de mujer. El cuidado femenino está dirigido al agrado y a la aprobación masculina. Se crea entonces una relación entre cuidado, virginidad, belleza, valoración y respeto. Una asociación de características que construyen una representación hegemónica del género femenino, es decir, de ‘la mujer’ en Chiapas. Los atributos que definen el “modelo de mujer bella” no sólo están asociados con la virginidad, sino con un tipo de belleza que “se ve en el comportamiento y las cualidades femeninas”, las cuales se priorizan para desposar a una mujer.

Normas y roles de género asociados a la corporeidad femenina

A las niñas indígenas se les enseñan roles genéricos desde temprana edad. Ellas aprenden juegos que van entrenándolas para ser como sus madres; juegan con bolitas de masa para aprender a ‘echar tortilla’ y juegan a tejer haciendo pulseritas. Generación tras generación, los papeles de madres y esposas son reproducidos para ubicar las actividades femeninas en planos distantes. Las mujeres ayudan siempre a las madres, y los varones a los padres. Las niñas regularmente son advertidas de los cambios corporales que tendrán cuando venga la menarquía. La menstruación en las adolescentes es un evento que regularmente las sorprende porque éstas no han sido prevenidas por las madres.

“Yo a los 15 y ella a los 13 (refiriéndose a su hermana mayor). La Mari pensó que iba a morir, se asustó y le fue a decir a mi mamá. Ella explicó lo que era y dijo que no se podía tener novio porque queda uno embarazada” (entrevista a Teresa, tsotsil chamula, 21 años, 2004). Barrios y Pons (1995) sostienen que las madres controlan a sus hijas de esta manera. Con su primera regla, las jóvenes pedirán ayuda a la madre y éstas sabrán que es momento de cuidarlas más, por haber entrado a la etapa de reproducción. Las niñas se convierten en mujeres cuando éstas, además de

experimentar su primera regla, se encuentran aptas para la vida familiar, lo que significa saber dar de comer al esposo, hacer tortilla, criar al borrego, cosechar la milpa, hilar y tejer.

La vida adulta de las mujeres indígenas inicia cuando empiezan a vivir en pareja en la casa de la familia del esposo. En el mundo occidental-mestizo, esto es visto como el tránsito de la niñez a la adultez sin etapas intermedias. Llegar a ser mujer, es decir, enculturar el cuerpo sexuado de una mujer indígena en el ámbito rural, significa aleccionarlo con roles que están dirigidos a la atención de los varones. Su niñez y su adultez están mediadas por su actuar en el futuro, es decir cuando vivan en pareja. Amelia resume muy claramente esto:

Mi abuela decía que cuando una está creciendo debemos cuidarnos de los hombres, más cuando ya estamos menstruando, como ya estamos a punto de ser mamás, o sea, nuestro cuerpo ya está apto para ser mamás, decía mi abuela que no era bueno que estuviéramos con hombres a menos que si ya nos íbamos a casar. Entonces mi abuela, cuando yo tenía catorce años y reglé por primera vez, ella me dijo que pues ya era una mujer y que ya podía casarme si quería, y recuerdo que le dije que no, que quería estudiar, entonces me dijo: bueno, hija, vamos a ver entonces cuánto aguantas sin casarte y entonces llegué a los 18 años y yo seguía sin casarme. Mi prima ya se había casado y entonces me decían: qué onda, ¿no te piensas casar?, y yo pues decía pues no sé. Antes mi abuela me insistía mucho en que ya debía casarme, pero luego ella me dijo que no, que a lo mejor mi misión no era casarme. Entonces según esto cada uno tiene una misión que cumplir en la vida y que yo tenía esa misión de no ser mamá, eso fue lo que me dijo, a lo mejor tu misión no es casarte ni tener hijos, a lo mejor tu misión es otra cosa (entrevista a Amelia, tsotsil, 2004).

En este caso, la condición asociada al tránsito de la adolescencia a la adultez, matizada con diversas prácticas que postergan el momento de tener un esposo y ser madre de familia, parece ausente. La condición de género que las mujeres viven es producto de un conjunto de prácticas culturales que las ‘valoran’ de acuerdo con su compromiso y responsabilidad como nueras, madres y esposas. Están destinadas a la reproducción sociobiológica, y el cuerpo femenino es ‘para otros’ como objeto e instrumento de placer, de apoyo, de reproducción y de apreciación (Muñiz, 2002: 98). El testimonio de Pascuala sustenta esta afirmación: “mi mamá siempre me decía: si no sabes hacer esto, no tienes por qué casarte. Si quieres un esposo que esté bien, debes atenderlo o hacerle la comida o hacer el aseo de la casa. Me decía: debes aprender antes de formar una familia, no después” (Pascuala, tseltal, 2004).

La enculturación del cuerpo femenino para las jóvenes indígenas apegadas a las normas de género tiene que ver con i) actitudes y cualidades: sumisión, laboriosidad, arreglo y limpieza; ii) prácticas culturales: acarrear agua y leña, cuidar a los hermanos pequeños, echar tortilla, tejer

y bordar, hacer la comida y los quehaceres domésticos; iii) prácticas sexuales: abstinencia en las solteras, negación del deseo y placer en las casadas, fecundidad temprana, lealtad a una sola pareja, y iv) prácticas de belleza: el trenzado con listones de colores, el uso de la enagua, el bordado de la blusa y el untado de brillantina sobre el cabello y de aceite para los pies, el uso de chales de seda. En resumen, llegar a ser mujer en la concepción indígena inicia con el reconocimiento de un cuerpo sexuado y se consolida con su significación cultural (Lamas, 2003).

El aprecio por la fertilidad y la virginidad de las mujeres en el ámbito rural es crucial. Para la mayoría de las indígenas es importante llegar vírgenes al matrimonio, puesto que la apreciación de su ser mujer depende de la visión masculina que valora más al cuerpo 'no usado'. Aquellas que no son vírgenes experimentan la culpa y tratan de ocultar este hecho.

Yo ya no era virgen cuando me casé. Al principio me decía: dímelo, dímelo, y yo: no, no y no. Después le di la confianza y le dije; al principio se molestó muchísimo conmigo, pero ya después ya no, ya lo toma normal, como que es como un alivio para él haberle dicho la verdad a seguirle mintiendo. En ese momento sentí como pena, pena conmigo misma porque el haber tenido relaciones previamente al matrimonio, me hizo sentir apenada conmigo misma y sentía que toda la gente me quedaba viendo, aunque no sabían, pero sentía que la gente me miraba por haber hecho 'algo así' y me fui quitando esa preocupación. Al principio sí se siente muy feo (Pascuala, tseltal, 2004).

El derecho de uso y propiedad masculina del cuerpo femenino, sea éste de la pareja o de la hija, está implícito en la mayoría de los jefes de familias indígenas. Veamos por qué. Cuando se va a pedir a la novia, es el padre regularmente quien decide las condiciones y el precio a pagar por llevarse a su hija; de la misma manera, cuando una joven indígena es violada, el padre busca al agresor y denuncia sus actos, pero regularmente no lo hace para apresararlo, sino para que el violador pague por el daño hecho casándose con la joven y pagando una dote. En este último caso, el objetivo del padre tiene como finalidad imponer su autoridad masculina; el ofendido es el padre, más que la hija violada, puesto que su dominio fue pasado por alto.

Otra peculiaridad de estos campos locales indígenas y, particularmente, los tradicionales, es la fidelidad femenina. Esto no quiere decir que la sexualidad sea también un aspecto que se disfruta y que el adulterio no sea frecuente tanto en hombres como en mujeres, aunque sobre todo en las mujeres puede ser muy sancionado. Las mujeres en su mayoría son monógamas, mientras que a los varones les es permitida la poliginia, y en ocasiones el incesto. En el campo local tradicional indígena, los varones adquieren el prestigio social de la adultez cuando éstos 'tienen mujer'. Las jóvenes socialmente disponibles a la petición matrimonial pueden oscilar

entre los 12 y los 18 años. El joven que quiera mujer tendrá que negociar con el padre de la muchacha el precio que deberá pagar para casarse con ella. El pago puede ser saldado con cierta cantidad monetaria y algunos almudes de maíz, unos litros de alcohol, pan, carne, azúcar y refrescos.

Las estrategias de elección de pareja por parte de las mujeres son diversas aunque sutiles. Las madres y las hermanas son quienes tienen un cierto tipo de injerencia en las elecciones de los varones. La investigación de Freyermuth (2003) expone claramente cómo las mujeres eligen de muchas maneras a las mujeres de sus hermanos e hijos, sobre todo cuando en la casa hay pocas mujeres y la nuera tendrá que venir a trabajar; por eso intervienen y aconsejan al hombre a quien va a desposar. También existen los coqueteos o las visitas a escondidas que las mismas jóvenes promueven con los novios para acordar la petición. Sólo cuando las muchachas han tenido pláticas a escondidas con el muchacho que les gusta puede haber consentimiento por parte de ellas y de esta manera participar en la elección de la pareja. Hasta hace algunos años no existía el noviazgo como etapa previa antes de formalizar la pareja en matrimonio, porque se pensaba que el noviazgo implicaba tener relaciones sexuales. En cambio, existía el Ch'om entre los tseltales (Gómez López 2014) o el robo acordado entre los tsotsiles. En el ámbito rural indígena sumamente tradicional, 'hablar' era sinónimo de tener relaciones sexuales; esto ha ido cambiando en los últimos años entre las generaciones actuales. Que una mujer o un hombre hablen regularmente y a solas implica tener una relación íntima. Otra forma de expresar 'íntimidad' entre una pareja es 'comer juntos' (Freyermuth, 2003). Por ello entre las generaciones de indígenas mayores se piensa que los besos y las caricias 'son cosas de mestizos', y cuando una pareja 'se quiere' en la comunidad sólo se camina al lado de ella. Esto ha cambiado significativamente en la última década porque vemos cada vez más noviazgos entre jóvenes chamulas, zinacantecos y tseltales.

La relación previa al matrimonio se presenta algunas veces con características de 'robo acordado' entre la pareja de jóvenes que se gustan, quienes se hablan a escondidas y convienen en que el muchacho vaya a pedir a la muchacha. Esto se hace con mucha cautela porque las mujeres no deben sostener una conversación con varones, menos aún si son sus pretendientes (Barrios y Pons, 1995: 78). En las comunidades existen leyendas despreciativas sobre las prácticas sexuales mestizas, que son utilizadas para orientar lo que 'no es bien visto ni aceptado en la comunidad'. Se dice que el ladino es el resultado del pecado femenino, ya que

[...] después del diluvio todos los ladinos murieron, sólo se salvó una mujer y su perro blanco que lograron subir al cerro Huitepec. La mujer, al verse sola, sin compañero, y al ver que no había forma de procrear a más ladinos, se le ocurrió hacer el acto sexual con su perro. De

Las pieles que vestimos.

esa unión volvieron a surgir los ladinos. Por eso dicen que los ladinos no tienen vergüenza; se besan y se abrazan en las calles como si fueran perros porque son *xnich'on tz'i* o hijos de perro (Pérez, 1990: 13, cursivas de la autora).

Esta narración de hechos imaginarios ha permitido supervisar la sexualidad de los jóvenes indígenas dentro de la comunidad, controlando así cualquier demostración de afecto o deseo en público. Hay una regulación sociosexual muy restrictiva para las mujeres, pero no así para los varones.

En las comunidades aún existen el robo, el incesto, la poliginia y ahora el noviazgo. Los varones que han escogido a una joven y son rechazados, que no tienen dinero para la dote o que simplemente no quieren pedir a la joven, la roban. Aunque esta práctica cultural en la comunidad no es la deseada, tampoco es penada. Mercedes describe detalladamente esta situación desde su experiencia:

Era nuevo en la comunidad, venía de Chenalhó. Me molestaba pue'. Pasó un año y entonces fue a pedirme y fue cuando mi papá no me quiso dar, ni yo tampoco, y después me volví a San Cristóbal. Me acuerdo que mi papá sacaba su rifle, lo quería disparar y que dejara de molestar, llevaba sus cartones de cervezas y así pasó un año hasta que me robó. Me encerró en un cuarto, no me dejó salir hasta los 15 días. Tenía una cama y dos banquitos, no tenía nada, creo que se estaba rentando. Después de los 15 días mi papá me empezó a buscar por la calle. Me molestó mucho, tuvieron que platicar, pidió permiso. Mi papá pidió dinero aparte, según dicen que es un castigo, pero yo siento que no, porque fue como un animal que me vendió, porque pidió aparte 20 pesos, en aquel tiempo ganaba 3.50 pesos. Aparte pidió maíz, frijol, carne, una reja de refresco y pan y dos garrafones de tragos, pero yo no comía nada de eso. Fue a la comunidad para hacer un préstamo para mi papá, saber qué hizo mi papá con el dinero y las cosas. Yo 'taba ya embarazada al momento (entrevista a Mercedes, tseltal, 40 años, 2004).

La fecundidad en las mujeres indígenas es un valor glorificado puesto que representa un bien económico para la reproducción en las familias campesinas. La virginidad es esperada por parte de las mujeres solteras y su desconocimiento sobre toda actividad sexual se privilegia. La relación sexual tiene como función la reproducción más que el placer. Las indígenas piensan que el varón que 'las quiera' es aquel que las alimenta y las viste, es decir, aquel que cubre sus necesidades materiales. "En el agro la pareja simboliza la hierogamia cósmica, el principio progenitor, para dar hijos que trabajen la tierra, para que la tierra dé frutos también. Es una múltiple alianza, en la que dentro de la diferenciación de roles cada uno ocupa un lugar insustituible" (Barrios, 1995: 45).

Casarse muchas veces significa mejoras económicas y personales; este compromiso se adquiere mediante la elección de pareja por parte del hombre y se asume cuando la mujer se va a vivir a la casa del varón, pero no es común que se casen legalmente. Las mujeres normalmente no tienen injerencia alguna en esto, son escasas las ocasiones en las que ellas tienen poder de elección. Para las muchachas chamulas el casarse significa ‘hacer oficio’, es decir que:

La que se casa le va tocar estar en el hogar. Uno tiene que saber tortear, tiene que uno saber planchar, limpiar los zapatos, lavar los calzones del marido. Si uno se casa ya sabe que es para hacer esas cosas, que no además la costumbre, es no hablar con otros varones, para que nadie piense mal de uno, es obedecer lo que dice el marido, para eso se casó uno, y además a los hombres para eso se casan, para tener a su mujer para que alguien esté ayudando siempre, que ellos siempre nos van a mantener pero que también, uno tiene que estar haciendo sus cosas y ayudándoles (entrevista a Teresa, tsotsil chamula, 21 años, 2004).

La costumbre para iniciar una familia es buscar a la muchacha y ‘pedirla’. Cuando el varón quiere casarse pide la ayuda y compañía de sus padres para ir a la casa de la joven; es la manera más formal de hacerlo. Llevan *pox*, aguardiente local, como ofrenda a los posibles suegros. Los padres de él piden a la muchacha y hablan de los motivos por los que piensan que ella es buena candidata para su hijo; si el joven no tiene el mismo nombre de nagual que la muchacha y además no ha crecido dentro de la comunidad, es casi imposible que el padre de la joven acepte. El rito consiste en visitas constantes con espacios de una o dos semanas, dependiendo de la recomendación de los futuros suegros. Las primeras visitas son difíciles porque los padres se niegan a aceptar la petición. Regularmente, la joven que es pedida no conoce a quien la pide y el joven pedidor es maltratado. Don Miguel Laush, originario de San Juan Chamula, explica la experiencia del pedidor.

Se pide a la muchacha. Se habla con seguridad, madurez, como si ya se tuviera treinta de cuarenta años, como un hombre. Cuando se sabe pedir se va con respeto. En la primera visita, no se lleva ofrendas, regalos, sólo se llega a la puerta, a tocar la puerta y si no se abre la puerta, allí se platica afuera de la puerta pues no te dejan pasar, no te dejan entrar. Si los padres de la muchacha están muy bravos, le pegan el muchacho, el pedidor. Si le pegan o le bañan de agua, está muy duro porque no lo quieren y le va a costar trabajo convencerlos. Si el papá no lo acepta al muchacho a lo largo de un mes, entonces tiene que regresar de nuevo. Hay veces que es necesario pedir como treinta, cuarenta veces. De noche, como las

Las pieles que vestimos.

siete de la noche, son las ocho la noche que llega a pedir y pedir y pedir, cada día, cada día, cada día, hasta que se da su palabra de padre, madre y la muchacha (entrevista a Jacinto Laush, tsotsil, 65 años, 2004).

Por cada visita el joven tiene que llevar consigo ofrendas como *pox*, comida y dinero, hasta que el padre decida entregar a la novia. El padre de la muchacha tiene que sentirse en completa confianza de entregar a su hija, por lo que tiene que platicar con el muchacho y sentirse a la vez halagado con ofrendas que éste trae para la familia. El suegro empieza a llamar al muchacho hijo y también se ve con la facultad de pedirle lo que sea, hasta puede ordenarle hacer determinados oficios. El día de la entrega, el joven va a la casa de los suegros con muchas ofrendas y abundantes cantidades de *pox*.

Las mujeres preparan la comida para todos los invitados, hacen una rueda y todos empiezan a tomar. El ahora yerno sirve *pox* a los varones y luego a las mujeres, comen y siguen tomando hasta altas horas de la noche. A la mañana siguiente, el yerno va muy temprano a recoger leña para el desayuno-despedida de su mujer. Se sirve otra ronda de *pox* para todos los presentes y, después, el padre anuncia la salida de la hija. Enfrente de todos los invitados el padre da un discurso en donde apela al público diciendo: “han visto cómo traté a mi yerno, le estoy dando toda la confianza para que se lleve a mi hija, que la cuide y la respete.” El yerno se compromete, toma a la esposa y se la lleva a casa de los padres y un rito de paso inicia para la joven recién casada. Bajo la tutela de los suegros, y especialmente de la madre del esposo, la joven es entrenada para servir como ‘mujer’ a su marido; hay una tiranización por parte de la suegra para que la joven aprenda los quehaceres domésticos.

Después de un tiempo, la pareja se muda a su nueva casa que regularmente ha sido construida por el marido. Es muy común que el primer embarazo llegue muy temprano en la vida comunitaria porque la planificación familiar no es habitual y mucho menos el control de la natalidad, ya que se valora sobremanera la fecundidad. Es común que los métodos anticonceptivos se asocien a la culminación del parto, más que a su prevención. La educación sexual es pobre antes del matrimonio, por lo que éste se convierte en una institución de entrenamiento sexual para las mujeres casadas.

Aun así, algunas hierbas medicinales son usadas como métodos abortivos o anticonceptivos por algunas mujeres casadas. La contratación de manera secreta de un enfermero particular en la comunidad para la práctica del aborto es rara y más común en las jóvenes solteras. Los nombres de los aparatos reproductores masculino y femenino —vagina y pene— son verbalizados sólo en familia o en los carnavales, no existe la costumbre de nombrarlos libremente en público porque ‘da pena’. Al semen, se lo nombra sólo en los carnavales o en momentos de mucha

confianza; la palabra copular sólo puede traducirse como ‘encuentro’ y la palabra *bail* se asocia al estar ‘excitado’ o ‘estar listo’ para el acto sexual.

Entre los tsotsiles es frecuente que el padre de familia ayude en el parto.. Regularmente se acude a una partera. Se prepara a la mujer embarazada hincándola sobre un petate, enfrente se coloca una silla en donde el esposo se sienta. Desde ahí él puede alzarla o bien abrir las piernas para recibir el estómago de su esposa. Mientras ella puja, él presiona y ambos colaboran en el nacimiento del hijo. Una vez logrado este paso, esperan a que la madre deje de sangrar y en el petate dejan la placenta para después envolverla y enterrarla.

Cuando el niño ha nacido, calientan agua y lo bañan. Cortan el cordón umbilical con una navaja ‘Gillette’, y la placenta y el cordón son enterrados con el petate o son quemados. En el proceso del parto las mujeres también son auxiliadas por otras mujeres de la familia, sean madres, suegras, hermanas o cuñadas (Barrios y Pons, 1995). Las mujeres sexualmente activas no tienen la costumbre de practicarse el Papanicolaou y piensan que el uso de las inyecciones y el dispositivo intrauterino como métodos anticonceptivos después de dar a luz al primer hijo son ‘cosas de mestizos’. Es común la abstinencia sexual durante la regla, el embarazo y la cuarentena por mitos sobre malformación o contaminación.

La masculinidad es construida a partir del estatus dentro de la comunidad y de la familia. Ser proveedor, polígamo, trabajador y bebedor son identificaciones sociales que se asocian con la virilidad. Los líderes de las comunidades indígenas son hombres que van de los 20 a los 35 años de edad; cuentan al menos con instrucción escolar a nivel secundaria, son hombres que saben leer y escribir la lengua castellana y por ello tienen el privilegio de servir a la comunidad y ser respetados. El senil también es muy respetado si aún está activo. Los ‘pasados’ son personas de estatutos, han servido a la comunidad y por sus ‘pasones’ tienen mucha experiencia.

Los gestores comunitarios cuentan con legitimidad para mediar con instituciones gubernamentales o no gubernamentales y poder administrar la economía de la comunidad, porque, al igual que la mayoría de varones, los líderes son bilingües; también tienen dentro de sus responsabilidades redactar, someter y dar seguimiento a solicitudes de servicios (construcción de carreteras, introducción de agua potable, electricidad y línea telefónica, etcétera), así como demandar aprobaciones de proyectos que tienen como objetivo implementar la agricultura en la zona. Tienen a su cargo trabajar como mediadores fuera y dentro de la comunidad. Éstos se ven con la responsabilidad de lidiar con problemas legales como divorcios, adulterios, robos y pleitos de posesión de bienes materiales (tierras y casas, entre otros).

En las comunidades indígenas la actualización del sistema de cargos es anual, por lo que cada año se estrena un nuevo mayordomo. La toma de este cargo se celebra con una fiesta a la

que asisten todos los integrantes de la comunidad; se reúnen enfrente de la iglesia y celebran el cambio dando la bienvenida al nuevo carguero tomando aguardiente local, *pox*. A partir de entonces, los mayordomos visten con ropa tradicional —pantalón corto, camisa, un chuj de lana y sombrero con listones—, se agrupan y calendarizan los meses y las posesiones de cada carguero. Ser mayordomo en cualquiera de estas comunidades significa ser respetado por la comunidad; es un cargo político-religioso que implica el cuidado de la iglesia central de la comunidad y la toma de decisiones políticas (Korsbaek, 1992: 13).¹⁷

Es común que los líderes políticos dentro de la comunidad tengan un grado educativo mayor al del resto de la población, aunque no es necesario. La obligación es trabajar para el servicio de la comunidad, ya sea como escribanos o en cualquier otro cargo en el que se requieran las aptitudes necesarias para escribir a mano o a máquina y tramitar asuntos legales. “Yo estoy aquí agente municipal porque todos los que habitan aquí en la comunidad dicen que sabiendo uno hablar español tienes que ayudar a la comunidad, y así, a veces, hablo un poco de español y *tsotsil*, los dos idiomas, y por eso me nombraron agente municipal (entrevista a Efraín, *tsotsil*, 2004).

Los casos de poliginia son muy frecuentes tanto en la vida comunitaria como en la ciudadana. Ésta es una cuestión cultural que permanece en las sociedades mayas contemporáneas. Los varones muchas de las veces están casados cuando van a pedir a una muchacha en matrimonio. En ocasiones, las mujeres que son las primeras esposas aceptan que el marido lleve a la nueva esposa a vivir con ellos, y ésta regularmente se somete a los mandatos de la otra, quien comanda dentro del espacio doméstico. En otras ocasiones, los varones tienen varias familias y casas distintas sin el consentimiento de nadie, por lo que la infidelidad es usual. La embriaguez y la violencia doméstica son eventos que aparecen unidos. Las mujeres indígenas regularmente sufren maltrato físico y pocas veces demandan a sus parejas o se separan de ellas; ‘obedecer y consentir’ son comportamientos esperados de las mujeres.

La feminidad se entiende a partir de los roles que tradicionalmente desempeñan las esposas y madres. Doña Rosita cuenta la experiencia que tuvo con sus cuñadas, quienes la criticaban porque no sabía realizar quehaceres domésticos y por lo tanto no era mujer.

¹⁷ Hay varios santos en cada municipio y un mayordomo para cada uno de ellos. Están organizados jerárquicamente de acuerdo con la importancia del santo. Un mayordomo tiene a su cargo el mantenimiento de la iglesia, lo que implica limpiar el espacio religioso, acomodar sillas y santos, lavar y planchar los atuendos de los santos y cambiarlos constantemente, vigilar la entrada de la gente que visita la iglesia, organizar las fiestas y carnavales, etcétera. Los mayordomos siempre deben haber ahorrado dinero para solventar los gastos de la iglesia y de las celebraciones religiosas, pues son ellos los que invitan a la fiesta: pagan el *pox*, la música ejecutada por la banda local tradicional y la banda local moderna, o adornos para la iglesia y el zócalo. El cargo de mayordomo es de un año completo y durante este tiempo el mayordomo tiene que gastar su dinero para el servicio de la comunidad, y en específico de la iglesia y todo lo relacionado con ésta.

“Levantarse temprano, ir a traer agua, hacer atol no lo sé hacer, no tenía experiencia para hacer atol, hacer tortillas, porque mi mamá nunca me enseñó hacer eso, y por eso me decían que no era mujer, pues tampoco no sabía hacer tamales de frijol. Como mi mamá me decía que tenía que cuidar a mis hermanitos nunca aprendí a hacer estas cosas, por eso mis cuñadas le decían a mi marido que no lo sé hacer” (entrevista a Mercedes, 40 años, 2004).

Como podemos ver, el estar casado o juntado, el tener un cargo en la comunidad, el ser trabajador, el saber tomar alcohol, el ser padre, el tener varias mujeres y mantenerlas, son valores sociales que se articulan en la representación del género masculino. Más que el estrato social que posee cada varón indígena, el nombramiento en el sistema de cargos otorga un prestigio social importante. Por su parte, para las mujeres el ser sumisas, obedientes, fieles, trabajadoras, fértiles y buenas amas de casa son los atributos más importantes en la construcción de su ser mujer.

Estas apropiaciones de lo femenino y lo masculino son trastocadas cuando se crece o se migra a la ciudad de San Cristóbal, porque ahí se encuentran otras dinámicas que ordenan las relaciones intergeneracionales. Las mestizas a las que me referiré son las oriundas de San Cristóbal y las allegadas tuxtlecas. Las primeras son más tradicionales que las segundas. Las tuxtlecas en general tienen una forma de vida mucho menos apegada a las costumbres religiosas, a las familiares y a la representación de la mujer conservadora. Las jóvenes que migran a San Cristóbal por razones educativas, laborales o turísticas experimentan el estigma por parte de la población coleta o sancristobalense, que regularmente cuenta con valores más apegados a la religión católica. Al ver el comportamiento de las jóvenes fuereñas, las tachan de liberales o poco conservadoras.

La vida cotidiana de los tradicionales sancristobalenses está regida por una explícita división sexual del trabajo. La tendencia es que los varones regularmente sean negociantes o asalariados, y que las mujeres sean amas de casa; igual que en el campo, aquí permanece la separación de espacios públicos y espacios cerrados, que son destinados los unos para los varones y los otros para las mujeres. Muchas mujeres casadas tienen sus tendajones dentro de la misma casa en donde viven; ahí venden generalmente abarrotes. La mayor parte de la población mestiza juvenil en San Cristóbal estudia, pocas mujeres además de estudiar trabajan y una minoría sólo se dedica a alguna actividad económica. Como los mestizos sancristobalenses regularmente son católicos, asisten a misa cada domingo y tienen la costumbre de casarse por la iglesia y por el civil. Su modo de vida se basa en la educación formal y el trabajo de planta. La escuela es concebida como un centro de socialización en donde, además de recibir instrucción escolar, los jóvenes desarrollan las primeras relaciones sociales y de pareja. La camaradería, la amistad y el noviazgo son las relaciones más comunes de la población juvenil citadina; es habitual

tener varias relaciones de noviazgo a partir de la adolescencia, ‘ser novios’ significa ‘ser más que amigos y gustarse’. Es una unión amorosa informal entre jóvenes que quieren conocerse y que quieren compartir experiencias conjuntamente. Existe otro significado más formal para los novios que tienen una relación amorosa muy estable y que tienen planes de establecer una vida juntos en el futuro. En el ámbito urbano y en la lógica predominante mestiza el ‘noviazgo formal’ es una relación previa al matrimonio, ya que en ésta se tiene la oportunidad de escoger a la pareja con quien se desea formalizar una relación amorosa de por vida.

El matrimonio es la institución más importante para la conformación de una familia y éste regularmente se celebra con una boda civil o religiosa. Las mujeres jóvenes son educadas tradicionalmente para ser vírgenes antes de casarse. La felicidad se asocia con satisfactores emocionales ya que el amor se fundamenta en la compañía, el cariño y sobre todo en el derecho a la exclusividad de los cuerpos, al goce de los cuerpos en la intimidad; hablo del control heterosexual de las prácticas amorosas. Las expectativas de las mujeres mestizas son de un hombre cariñoso, respetuoso y atento, además de trabajador y capaz. Entre los mestizos no se niega la maternidad, pero se prefiere la soltería y se exalta la postergación del embarazo en la etapa juvenil de las mujeres para dedicarle tiempo a su desarrollo educativo. Aunque se prefiere la virginidad en las mujeres a desposar, ésta no es un requisito fundamental porque las opiniones de las generaciones de jóvenes, tanto de mujeres como de varones, son diversas. Para algunos varones como Antonio “la virginidad ya no existe porque hay mucha libertad, aunque eso no significa que no la prefiera.” La valoración de la virginidad aún persiste aunque con matices (entrevista a Antonio, mestizo, 24 años, 2004). Al respecto, otro joven, estudiante de biología, afirma:

Bueno, se da un valor así, de que yo soy el primero, o seré la persona adecuada de que me entregó el amor, su amor, pero ya desgraciadamente eso de la virginidad ya no existe. Yo creo que del cien por ciento, el 15% son vírgenes, son muy pocas y eso se debe a que hay violaciones, o que andan del tingo al tanto las chicas, que les gusta estar, pues, con uno y con otro, pues ya yo digo de que virginidad ya no hay; ya sería endémico (Entrevista a Pedro, mestizo, 24 años, 2004).

La concepción de las jóvenes mestizas sobre la virginidad se encuentra en tensión pues, mientras rechazan los prejuicios masculinos y las estigmatizaciones que se fabrican en torno a las mujeres no vírgenes, siempre construyen su autorrepresentación femenina en relación con la opinión masculina basada en el recato.

Una mujer no quiere decir que sea mala o que sea buena, cuando no sea virgen. Yo creo que depende del momento y con quien se te dé la oportunidad de tener una relación, siempre y cuando sea bonita, o sea, eso no quiere decir que sea mala mujer, puede ser que se viva la vida muy de prisa y no le importe en ese momento. Yo siento que los hombres no deberían de criticar. Yo tenía un primo que decía: “¡ah!, pero ya le quebraron la vitrina a ésa”; yo le decía: “pero cuando te cases, bien que quieres que tu futura esposa sea virgen.” Entonces imagínate qué concepto tiene él. Yo creo que no tiene nada de malo no ser virgen (entrevista a Diana, mestiza sancristobalense, 24 años, 2004).

Lo anterior indica que las jóvenes, a la par que desean ejercer su sexualidad libremente, no dejan de otorgarle un alto valor a la opinión masculina. En San Cristóbal es común observar enjuiciamientos a aquellas jóvenes que ejercen libremente su sexualidad; su estigmatización las marca de por vida como mujeres “fáciles”, “zorras” o “putas”, y por ello son objeto de desprecio, burla y marginación.

Los varones, por su lado, tienen prácticas sexuales de cualquier tipo sin culpa moral. Las relaciones premaritales y poligámicas entre los jóvenes demuestran experiencia, pero no les conduce a un enjuiciamiento negativo. La masculinidad entre los jóvenes mestizos se ha relacionado con el número de amantes que se ha tenido, el número de borracheras y la valentía para enfrentar experiencias de riesgo. Estos parámetros de virilidad han hecho que se repudie al cobarde o a quien expresa sus sentimientos llorando, suplicando, pidiendo favores, porque “eso es cosa de mujeres o de maricones” (entrevista a Alfredo, 24 años, 2004).

Esta situación cambia después del matrimonio, porque es dentro de esta institución en donde se espera que las mujeres inauguren su sexualidad y que los varones las instruyan. Una vez casadas, las mujeres se cuidan con dispositivos intrauterinos, mientras que son pocos los varones que utilizan preservativos, antes o después del matrimonio.

Como se aprecia, las dinámicas y representaciones genéricas tanto de las mestizas como de las indígenas giran en torno a la sexualidad femenina restringida o reprimida: mantener la virginidad, la fidelidad y el recato. El cuerpo de mujer y su condición procreadora tienen un valor muypreciado que está asociado con la debilidad y lo sagrado, con lo poderoso y lo bello. Como Diana afirma: “¿Qué significa ser mujer? Es muy difícil contestar eso, porque significa ser una parte esencial para la supervivencia de toda la especie, significa ser fuerte y débil al mismo tiempo, significa ser madre, ser protegida pero protectora también” (entrevista a Diana, mestiza, 25 años, 2004). Esta visión explica al ser femenino desde la corporeidad sexuada y se nutre de la filosofía cristiana que está orientada por las imágenes de “la buena” Virgen María, con sus actitudes recatadas, y “la mala” con sus actitudes perversas.

Aun con toda la complejidad que presenta su testimonio, éste se encuentra fuertemente condicionado por la experiencia subjetiva corpórea de lo que significa nacer con una vagina y ser reconocida como mujer, lo cual significa asumir un destino trazado por la condición corporal.

Ahora que he presentado los encuentros o la continuidad de esta representación del género femenino en ambas culturas, quisiera presentar las apropiaciones que se ven reflejadas en las prácticas corporales asociadas a la juventud por parte de jóvenes tseltales y tsotsiles que migran. Éstas responden al reconocimiento de una moratoria social que es más particular de la sociedad mestiza que de la indígena: el coqueteo, las relaciones de noviazgo y la participación en la elección de pareja, prácticas juveniles que muestran dinamización en las representaciones y relaciones de género entre las generaciones jóvenes indígenas.

Ser mujer joven indígena migrante en San Cristóbal de Las Casas

Las indígenas que migraron y crecieron en la ciudad se han convertido en indígenas urbanas. Entre otras, hay un gran número de tsotsiles chamulas, zinacantecas y tseltales de Tenejapa y Chenalhó. De todas ellas, me referiré solamente a las indígenas chamulas, que son las más tradicionales, y a las tseltales en general, a quienes veo menos tradicionales porque observo en ellas un proceso de ladinización más frecuente que en las tsotsiles chamulas. Este hecho se expresa en su bilingüismo, los grados de alfabetización, la sustitución de ropa tradicional por ropa ‘moderna’ y, especialmente, en el cambio de hábitos, prácticas y formas de entender su feminidad.

La idea de que las mujeres pasadas de los veinte ‘ya están viejas’ para ser desposadas, se matiza en la población juvenil indígena que vive en la ciudad. Aun teniendo más de veinte años, aun estando casadas, aun siendo divorciadas o aun siendo madres, la idea de ser o estar ‘muchacha todavía’ está presente en las generaciones de indígenas urbanas que van de los 19 a los 23 años aproximadamente (Cruz, 2009). Esto es un cambio generacional importante. La inclinación por unirse en pareja a una edad más avanzada que la que acostumbraban sus padres es un cambio generacional muy visible. La reducción del número de hijos, así como el uso de métodos anticonceptivos por parte de las mujeres indígenas solteras, representa también una fractura generacional.

La participación de las mujeres como proveedoras de recursos al hogar les proporciona una imagen distinta frente a los varones. Al emplearse en los sectores del mercado informal y al ser partícipes de la migración rural-urbana laboral, es muy probable que las mujeres adquieran el estatus de jefas de familia mientras el varón migra, situación que es más visible en las mujeres

que han quedado fuera de la comunidad y que no están bajo la supervisión de la familia del esposo. Así sucede en la generación de mujeres jóvenes que han crecido en la ciudad.

La emergencia de lo juvenil en mujeres indígenas que de niñas migraron a la ciudad de San Cristóbal con sus respectivas familias y que al crecer en la ciudad viven una etapa juvenil que no habrían vivido en la comunidad de origen es muy significativa, porque está directamente asociada con una forma muy distinta de comprender su ser mujer en las relaciones intergenéricas. Las experiencias de cortejo, de noviazgo y de elección de la pareja masculina son entendidas como nuevas prácticas juveniles que las indígenas urbanas encuentran al estar fuera de la comunidad, situaciones que las madres de estas jóvenes no experimentaron por haber crecido en la comunidad indígena.

En muchas comunidades, y especialmente en las familias indígenas más conservadoras, las niñas son preparadas para el momento en que se conviertan en muchachas casaderas, mientras que los niños son instruidos para cuando llegue su momento de ser proveedores y jefes de familia. La juventud, entendida como una etapa de preparación para la adultez, es una etapa reciente y corta entre los jóvenes indígenas contemporáneos que, aunque son reconocidos como personas en etapa de crecimiento, tienen responsabilidades sociales dentro de la comunidad y, regularmente, al terminar la secundaria o la preparatoria las opciones son casarse y formar una familia o trabajar para contribuir al gasto familiar. Las particularidades que permiten reconocer a una persona “joven” en las comunidades alteñas corresponden a la edad y a las formas de presentarse en sociedad. Una niña indígena deja de ser niña cuando: i) ha experimentado su primera menstruación, ii) cuando empieza a cuidar su apariencia personal (por Ejemplo, cuando se peina, se baña y se viste sola), y iii) cuando teje y borda su propia ropa (sus blusas, sus fajas con colores y diseños específicos para llamar la atención de los jóvenes varones). En su caso, los niños, cuando se sienten jóvenes, también se arreglan solos, empiezan a buscar pareja y eligen a la muchacha que les agrada para pedirla en matrimonio (entrevista a Agustín, tselal, 33 años, 2004).

Si las chicas han migrado a la ciudad, su forma de socialización con el mundo masculino es distinta, con un trato más directo y menos desigual. Como el matrimonio no es el destino inmediato ni el principal, la etapa previa a la vida en pareja se prolonga y se transforma a grado tal, que para las muchachas es posible experimentar prácticas juveniles. Me interesa llamar la atención respecto a tres de estas prácticas que implican un cambio significativo entre las generaciones adulta y joven de indígenas alteños: el cortejo, el noviazgo y el ejercicio de la sexualidad.

Las jóvenes indígenas que pertenecen a familias de migrantes valoran las actividades laborales y escolares que les permiten cierto grado de autonomía. Las características más

interesantes que definen un estadio social distinto en su condición de género son las que se relacionan con el noviazgo o el cortejo en tanto prácticas juveniles. Un evento diferente con respecto a la costumbre en las comunidades es el hecho de que a algunas muchachas indígenas urbanas les interesa más estudiar o trabajar que casarse, de manera tal que postergan esta unión el mayor tiempo posible; mientras que aquellas que se casan a temprana edad tienden a participar en la elección de su pareja, a obviar la pedida de mano y a establecer otro tipo de relaciones genéricas de mayor equidad.

A diferencia de la vida en las comunidades, en la ciudad las jóvenes indígenas experimentan la posibilidad de tener relaciones de amistad y de noviazgo. Sus madres no lo hicieron porque en la comunidad los besos y las caricias son mal vistos. Las jóvenes que han vivido en la ciudad y que han tenido un nivel de estudios más alto que sus madres piensan que tener novio antes de casarte no siempre implica tener relaciones sexuales. Si existe un embarazo no planeado, las jóvenes regularmente se casan para ‘enmendar la falta’.

La costumbre de la petición de la novia, con todo el ritual que esto implica en la tradición indígena, no es tan frecuente después de haber migrado a la ciudad. En cambio, se ha hecho más común que las jóvenes ‘se huyan con el novio por una noche’ y después ‘se junten’ a su regreso. A la par de estos sucesos, la unión civil ha incrementado. Un cambio significativo en la generación de jóvenes indígenas con un grado de instrucción de nivel superior, es su distanciamiento de la concepción tradicional del mundo indígena que ve al cuerpo femenino como ‘un cuerpo perteneciente a otros’ (por Ejemplo, al padre o al marido). También estas jóvenes indígenas regularmente se alejan del discurso religioso que prescribe el recato, la virginidad y la negación del placer sexual, recurriendo a la actualización o sustitución de “tradiciones selectivas” mediante ideologías políticamente construidas para establecer una conexión entre el pasado configurativo y el presente preconfigurado (Williams, 1980). La tradición de ‘guardarse’ empieza a ser cuestionada y algunas veces desechada porque se entiende que esta forma de control sexual y corporal responde a intereses ajenos; sin embargo, estas jóvenes recurren a las narraciones míticas y legendarias de la cultura maya —Popol Vuh, Chilam Balam— para explicar sus orígenes étnicos, lo cual preconfigura su ser mujer en un espacio urbano como el sancristobalense.

Consecuentemente, algunos eventos relacionados con el desarrollo de su sexualidad, como la aparición de la menarquía y los caracteres sexuales secundarios, los explican mediante tradiciones orales selectivas que ordenan el comportamiento corporal femenino. El testimonio de Amelia, una joven de 21 años, ilustra muy bien el modo en que las normas genéricas le fueron adjudicadas por parte de las mujeres de generaciones atrás. Ella, si bien difiere de estas creencias, acude ‘selectivamente’ a ellas con estrategias para actuar de una forma menos conservadora:

A mí me costó muchísimo trabajo que mi familia entendiera que no me quería casar, especialmente mi abuela. Imagínate, en la cuestión indígena uno se casa a los 15 o 16 años, por eso me costó vivir esa época, porque mi abuela me decía: “Amelia, ya tás en la edad de casarte.” Yo tenía 15 años y no quería casarme, entonces le decía a mi abuela: “No, abuela, no me voy a casar.” “¿Por qué?”, me decía. “No quiero nada con los hombres, no quiero saber nada de vivir con los hombres.” Entonces yo llegué a los 18 y seguía sin casarme, sin novio, porque no tuve novio hasta los 21. Mi mamá y mi abuela son de “no tener relaciones sexuales antes de casarte.” Con el que te vas a casar es con quien debes tener tu primera relación sexual, ése fue como el pensamiento muy fuerte en mi casa. Yo tenía esa mentalidad, pero ahora pienso que el que yo tenga relaciones sexuales con tal gente no significa que me tenga que casar con él a fuerzas. Mi mamá sigue aún pensando que nosotras debemos de mantenernos vírgenes hasta que nos casemos. Cuando tuve mi primer novio me costó mucho trabajo estar con él, o sea tener la relación de pareja, de verlo como mi novio, o sea me costó muchísimo trabajo tener la relación sexual.

El testimonio de Amelia establece la regulación del comportamiento y acato mediante la costumbre. El recato femenino ubica a esta joven en un contexto menos conservador y tradicional, muestra una tensión existente entre las formas de entender la feminidad y experimentar la sexualidad frente a un pasado configurativo, por lo que evidencia una ruptura generacional entre la población indígena femenina abriendo las posibilidades para ‘desatorar’ la idea de la reproducción biológica como acto inherente a las mujeres. Emergen el deseo y el placer sexual como sensaciones potenciales de ser experimentadas y libres de prejuicios y culpas.

Las jóvenes indígenas urbanas que no han incursionado en ningún espacio educativo regularmente desempeñan actividades laborales que requieren una buena condición física: resistencia, fuerza y rapidez. En la ciudad, estas indígenas tienen definidos dos campos de trabajo: i) el servicio doméstico de hogares mestizos donde trabajaban a destajo recibiendo menos de cinco dólares por vez o alrededor de 120 dólares al mes, y ii) el comercio informal que no les permite descansos, pues implica la manufactura, la distribución y la venta de artesanías. Este trabajo consiste en laborar todos los días del año, dentro y fuera del hogar; el lugar de residencia se convierte en un taller textil en donde diariamente, después de los quehaceres domésticos y antes de salir a vender al zócalo, las mujeres (abuela, madre e hijas) tejen y bordan blusas, gorras, cinturones, camisas y otros artículos. Esto no quiere decir que sólo en el hogar producen las mercancías, sino que además tejen y bordan en la calle mientras venden. Así que

cuando estas mujeres no están comerciando están produciendo, y en las temporadas altas, cuando el turismo nacional y extranjero visita la ciudad, se realizan todas las actividades a la vez.

Cuatro de las jóvenes entrevistadas eran indígenas urbanas chamulas tradicionales que respondían a estas características. A diferencia de las chicas con mayor escolaridad, éstas rechazaban el uso de métodos anticonceptivos, sustentado en el pensamiento de que es mejor “tener los hijos que Dios mande” porque los “métodos anticonceptivos vienen del mundo mestizo y matan a los niños.” Fue también frecuente el discurso de la negación de cualquier tipo de placer sexual porque dentro de su grupo referencial esto es visto como sinónimo de promiscuidad o libertinaje. El creciente uso de preservativos en las relaciones sexuales premaritales en jóvenes solteras es muy nuevo, así como el uso de inyecciones y del DIU (como métodos anticonceptivos después de tener el primer hijo) en jóvenes casadas.

Las relaciones de pareja entre las jóvenes indígenas urbanas tienen tintes diferentes puesto que éstas van más allá de los arreglos económicos; ahora se espera amor y respeto, aunque esto no implica que siempre lo consigan. En las generaciones de jóvenes indígenas urbanas se perfila un reconocimiento del placer erótico, aunque no encontré que se participara activamente en los encuentros sexuales. La idea del amor romántico emerge como un valor asociado al noviazgo y después al matrimonio (Giddens, 1994). Para las jóvenes indígenas urbanas que afirmaron haber tenido experiencias de noviazgos, el reconocimiento del amor romántico se asocia con otros satisfactores, no sólo materiales sino también emocionales. El valor otorgado al placer sexual y al gusto por distintos varones es muy nuevo y contradictorio porque quienes lo hacen experimentan situaciones de tensión cultural frente a estos reconocimientos y sus costumbres conservadoras sobre la feminidad asociada al recato y a la pureza. Por su lado, las jóvenes indígenas que recibieron instrucción escolar de nivel superior dijeron tener valoraciones discordantes entre: i) el placer sexual y el ejercicio de su sexualidad, ii) la valoración de la educación y el desarrollo personal, y iii) el éxito intelectual y el estigma social. Regularmente, estas jóvenes postergan su unión en pareja y privilegian la soltería porque se llegan a dar cuenta de las satanizaciones de su propia comunidad al volverse más ‘modernas’ y entrar en varias relaciones de noviazgo, al tiempo que son objeto de discriminación cultural por parte de la población mestiza, que las identifica como jóvenes conservadoras.

Para las jóvenes indígenas casadas que no tuvieron acceso a la educación, el casarse aún significaba quedarse en el hogar para atender a los niños y trabajar ocasionalmente como asalariadas o en el mercado informal, pero siempre se espera del esposo la contribución del gasto familiar al tiempo que se espera un trato no violento. El trabajo y la remuneración recibida por estas mujeres representaron un cierto grado de autonomía y seguridad, lo que a su vez les

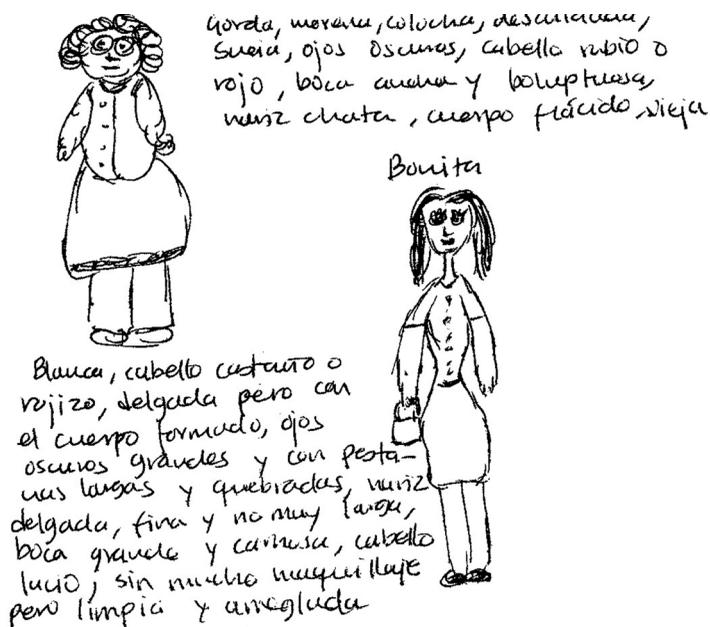
permitía salir solas, irse de juerga y vestirse de otra manera, utilizando ‘ropa de mestiza’.¹⁸ Aunque esta situación no las excluye de la subordinación, el maltrato o la carga de trabajo doméstico se presenta en menor medida que en las generaciones anteriores de mujeres indígenas que además siguieron viviendo en la comunidad.

Esta tensión entre ‘lo tradicional’ y ‘lo moderno’ implica un choque de valores nuevos y viejos, de permanencias y de cambios, que imprime a la vida de las jóvenes indígenas en las ciudades un constante reto. En todo caso, este traslado en las mujeres indígenas no está exento de contradicciones y paradojas, puesto que no existe un “paso o una conversión natural y automática” de las formas de entender el ser mujer en la población indígena femenina a las “maneras mestizas de ser mujer.” En todo caso, los discursos apropiados alimentan la representación de la feminidad y la convierten en un modelo incuestionable que orienta la manera “más deseable de ser mujer.” Las formas concretas de apropiarse del modelo hegemónico de belleza configuran tecnologías de género que moldean toda una personalidad, desde la apariencia hasta la conducta. Ser una mujer bella implica la decodificación de representaciones y discursos que en muchas ocasiones contradicen las formas más habituales que han guiado nuestro ser en el mundo.

¹⁸ Las jóvenes indígenas entrevistadas siempre hicieron la distinción entre “la ropa tradicional” y “la ropa de mestiza” para referirse a las prendas que ellas mismas usan y elaboran, frente a las prendas confeccionadas a gran escala que son usadas por la población mestiza. En el último momento de esta investigación, detallo las prácticas de belleza y hablo sobre los significados que la ropa de mestiza tiene.

Atavíos

Figura 7. “¿Fea? ¿Bonita?” Dibujo de Laura, 2004



TRANSCRIPCIÓN

Fea: gorda, morena, colocha [cabello rizado], descuidada, sucia, ojos oscuros, cabello rubio o rojo, boca ancha y voluptuosa, nariz chata, cuerpo flácido, vieja.

Bonita: blanca, cabello castaño o rojizo, delgada pero con el cuerpo formado, ojos oscuros, grandes y con pestañas largas y quebradas, nariz delgada, fina y no muy larga, boca grande y carnosa, cabello lacio, sin mucho maquillaje pero limpia y arreglada

La apariencia corporal responde a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y de representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara, de cuidar el cuerpo, etc., es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de un modo de mostrarse y de un estilo. (Le Breton, 2002a: 81)

El modelo hegemónico de belleza construye a las jóvenes en sujetos de género mediante ideas, formas y expresiones precisas que respaldan la representación de la mujer, conduciéndolas a tener determinadas prácticas corporales —actitudes o comportamientos—. La manera en que la sociedad sancristobalense incorpora este modelo muestra contradicciones y, particularmente,

Las pieles que vestimos.

cuando la etnia influye diferenciadamente. Haciendo un análisis minucioso sobre la belleza como tecnología de género, descifro aquí los valores estéticos en San Cristóbal a la luz de racismos y expresiones de discriminación étnica.

En una sociedad en la que gran parte de la población femenina cuenta con un fenotipo distinto al del modelo hegemónico de la belleza y que además convive en un ámbito de racismo cultural y de clase, las relaciones son acentuadamente asimétricas. Es prioritario entonces problematizar el modo en que las representaciones del indio y de la mujer van delineando las formas en que las jóvenes chiapanecas se embellecen. ¿Cuáles son esas prácticas que tanto indígenas como mestizas llevan a cabo para alcanzar el modelo hegemónico de la belleza? ¿A qué representaciones apelan en este trayecto? Aquí documento las distintas prácticas de belleza de jóvenes indígenas y jóvenes mestizas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Ese conjunto de haceres que las jóvenes realizan con su cuerpo y su ser para modificar su apariencia, su conducta y la comprensión de sí mismas, logrando obtener un mejor estado ánimo con respecto de sí (Foucault, 1990).

Figura 8. Modelos de belleza y la fealdad femenina
Recortes de las y los jóvenes entrevistados, 2004



¡Chintas, nacas, chamulas, *tushnic*! Diferencias encarnadas o ¿adjudicadas?

Las palabras ‘chintas’ y *tushnic* son de origen zoque y en Chiapas son utilizadas despectivamente para referirse a las indígenas de la entidad como personas ‘corrientes’, ‘vulgares’. Son localismos chiapanecos. Tienen la misma acepción las palabras ‘naca’ y ‘chamula’. Todas tienen contenidos significativos altamente peyorativos y son esgrimidos como ofensas. Las cuatro expresiones juntas fueron utilizadas por una informante para explicar cómo ante sus ojos se ve una mujer indígena arreglada con trenzas, moños y lentejuelas cuando asisten a los bailes en las colonias de la ciudad. Siguiendo con la reflexión sobre ‘la distinción’ y ‘el gusto’, estas expresiones muestran lo desagradable del gusto indígena por ser distinto y estar fuera de la regularidad, fuera del gusto de la sociedad mestiza. En este sentido, el mal gusto, a la manera bourdeana del término, revela concepciones racistas filtradas en el lenguaje cotidiano.

El arreglo mestizo cuida las ‘medidas’ y las ‘proporciones’ de los elementos que constituyen el modelo hegemónico de la belleza. Es por ello que las prácticas de arreglo personal utilizadas por las jóvenes indígenas son vistas, desde el grueso de la población mestiza, como desmedidas por el uso excesivo de colores, de prendas anticuadas o fuera de lo común. Las fronteras de una imagen ‘aceptada’ indican los límites en las formas y comportamientos y las demarcaciones que vigilan la belleza son bordes que impiden caer en el ‘exceso’. La valoración estética incluye un ciclo de exclusión e inclusión.

Aun así, la lógica con la que se producen los modelos hegemónicos de belleza ha reservado ‘la sorpresa’ como arma para reelaborar el modelo y las nuevas formas de presentarlo, pero el dominio de lo bello es limitado pues los nuevos rostros, y las nuevas figuras que constituyen los modelos hegemónicos no consideran la belleza indígena. Ésta solamente es concebida y utilizada en forma de producto cultural expropiado de una cultura constitutiva de la otredad, de las minorías (Bodei, 1998). Con esto quiero decir que todas las prácticas de la belleza indígena no son reconocidas porque pertenecen a lógicas distintas y sólo pueden ser expropiadas como productos folcloristas.¹⁹ Igualmente, las prácticas de arreglo en indígenas tendrán que ser lo suficientemente adecuadas al modelo hegemónico para que sean reconocidas porque, en la medida en que estén siendo protagonizadas por indígenas, siempre estarán en un campo desigual y no podrán ser vistas como expresión digna de ser valorada como bella. Así, la belleza indígena en San Cristóbal sólo puede llegar a convertirse en un producto cultural de moda y circular en tanto valor ‘exótico’, pero nunca situarse como un modelo hegemónico porque no se considera estéticamente proporcionado y armónico.

¹⁹ Ver Conclusiones.

Ante la disonancia y la desarmonía existe el miedo por lo distinto, y esto exige una regresión al triunfo de la banalidad, de lo ya conocido, de lo siempre visto, de la valoración estética que ocupa un lugar prioritario, en este caso, el lugar que ocupa el gusto mestizo. Como la representación del indio ha sido alimentada a través del tiempo, hoy en día al cuerpo de las indígenas le corresponde una serie de cualidades que han configurado 'la verdad' sobre la indianidad o, si se prefiere, sobre el indio, esa representación de la que he venido hablando. Ésta se construye con imágenes asociadas a la suciedad, cuando se afirma que todos los indígenas 'son apestosos'; a la ignorancia, cuando se presume que 'no entienden'; a la fuerza brutal, cuando se asegura que 'son violentos'; a la incapacidad económica que fomenta expresiones paternalistas como la de pensar que 'son pobrecitos', y a la supuesta incapacidad intelectual, entendida como la falta de agilidad en las acciones, cuando se dice que 'son lentos'. De esta delimitación racista diferencial que vincula atributos culturales 'encarnados' a supuestos caracteres intelectuales y morales deviene la idea de que los indígenas en San Cristóbal son personas con cualidades 'desagradables' y 'de mal gusto', pero que también tienen la posibilidad de mejorar, ocultar o borrar ciertas características de su apariencia por medio de las prácticas que embellezcan y que mejoren su comportamiento personal. Las prácticas de belleza que implican un mejoramiento inmediato para entrar al mundo de la 'normalidad', es decir, al campo mestizo urbano, empiezan con el cambio de vestuario y el aprendizaje de la lengua castellana.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando las indígenas son catalogadas como personas de mal gusto porque tienen otras prácticas culturales que no van acordes o que están muy lejos del modelo hegemónico de belleza? En San Cristóbal, la confrontación de valores estéticos sucede cuando no toda la población indígena trata de 'mejorar su apariencia' de acuerdo con la estética mestiza. Toma lugar una situación más compleja en la que, a la par que algunas indígenas tratan de ocultar su etnicidad mediante ciertas prácticas de belleza que difieren de las de su cultura, otras siguen atendiendo la lógica del arreglo personal indígena. En este estudio, las jóvenes tseltales trataban de ocultar sus orígenes étnicos, mientras que las tsotsiles originarias de San Juan Chamula no lo hicieron. La adaptación de algunos aspectos culturales mestizos por parte de las indígenas es muy sutil y ambigua. En las generaciones de jóvenes indígenas, la ladinización empieza con el cambio de las prendas indígenas por prendas no indígenas, el aprendizaje del idioma español y la adopción de otras costumbres religiosas e incluso políticas, pero nunca se sustituyen de manera radical las maneras de vivir, pues hay toda una reproducción de la vida comunitaria en la ciudad y una apropiación de ésta de manera particular.

La apropiación del modelo de belleza no sucede de manera directa, pues se encuentra con una serie de conflictos en el ámbito de lo cotidiano. Es decir, existe una tensión entre los

valores estéticos y, por lo tanto, una variedad de prácticas corporales que tienen el objetivo de embellecer a la persona. El arreglo corporal mestizo es el predominante en la ciudad, es el que marca la pauta en la forma de vestir y decorar el cuerpo, aunque estas pautas son readaptadas por las indígenas de manera distinta. Por ejemplo, los atuendos de moda dentro de la población juvenil indígena chamula expresan una clara e interesante combinación entre la moda mestiza y la moda chamula que ha variado de tonalidades de blusas a través de los años, así como de diseños en los brocados, en los chalets y en otras prendas cotidianas del traje tradicional. Esto pasa también en el caso de mujeres pertenecientes a otras etnias de Chiapas. Algunas prácticas de vestir y adornar el cuerpo a la manera mestiza en las indígenas chamulas tienen significados utilitaristas, aunque otras veces sólo responden a adaptaciones culturales. Es en este campo cotidiano desigual en donde la apropiación diferenciada del modelo toma lugar; la percepción sobre la belleza es diferencial y por ello las diferencias culturales son adjudicadas y encarnadas. Veamos sus contradicciones. En San Cristóbal, se tiende a pensar que las mujeres indígenas no tienen prácticas de cuidado corporal y esto las hace aún menos atractivas de lo que son ‘naturalmente’ por sus rasgos étnicos (los culturales que son biologizados). Al respecto, Manolo nos dice:

Las mujeres mestizas son más cuidadosas en cuanto a su cuerpo, con dietas. Las hay delgadas y gorditas, pero, en cuanto a su piel, se la cuidan con cremas y maquillajes que utilizan; en cambio, una indígena es cien por ciento natural, ella esté delgada o gorda no le importa eso; a una mujer mestiza sí le importa. Las mestizas necesitan tener una buena figura. Si se sienten gordas, pues dicen: ;no!, este cuerpo no lo quiero, quiero tener una belleza en el cuerpo. Entonces creo que hay muchas diferencias en el cuerpo de una indígena y una mestiza (entrevista a Manolo, mestizo, 23 años, 2004).

Los estereotipos sobre la población indígena no permiten observar toda la intención que guarda el atuendo indígena, el cual requiere de un arreglo muy minucioso. La falta de cuidado a la que se refiere Manolo está asociada a signos de la belleza femenina que han tenido una tradición histórica, referidos al cuidado de la piel. La aplicación de cremas para hidratar la piel ha sido una práctica de belleza que atravesó siglos, y ha sido elemento definitorio del modelo hegemónico de la belleza femenina lucir la piel suave y tersa, hidratada y lisa; pero para acceder a él es necesario contar con capital económico e invertir en productos que a la población indígena le resulta difícil obtener. Recuerdo muy claramente una experiencia relacionada con el tema del cuidado de la piel. Esto sucedió una de las veces que iba a visitar a las jóvenes entrevistadas. En la

casa de Teresa hay cuatro mujeres: tres adultas y una niña, Yésica, de cuatro años. Tanto Teresa como su hermana Mary tienen manchas rojas en las mejillas que han quedado del frío o del sol porque la piel está seca. Desde la primera vez que llegué a su casa, me percaté de que Yésica traía las mejillas con costras por el frío. Un día llegué con una crema Nivea para Yésica porque en su casa no tenían; tan pronto la abrí, ella corrió con una sonrisa llena de felicidad para que se la pusiera, pero cuando volví al día siguiente la crema estaba en manos de una de las hermanas grandes, quien la había guardado para uso exclusivo de las adultas.

Las manifestaciones racistas en San Cristóbal con respecto al descuido de la piel han sido fundamentales para la diferenciación de clase y la diferenciación étnica por parte de los mestizos hacia los “¡indios pata rajada!”, los que tienen “¡pies cenizos!” o “¡harto callo en el pie!”

La distinción entre el cuerpo natural y el cuerpo arreglado demuestra que la belleza mestiza más apreciada es de corte clasista porque se trata de una belleza fabricada con productos que permiten elaborar toda una apariencia catalogada como de ‘buen gusto’, apoyada ésta en toda una parafernalia ‘fina’ y no chinta, naca o corriente. La variable de la clase, en este caso, se mezcla con la variable de la etnicidad para definir una u otra belleza. En San Cristóbal, la belleza fabricada que las mestizas privilegian se construye a partir del poder adquisitivo que la mujer tenga. Invertir en sí mismas para prolongar su juventud con cremas, para mejorar una expresión facial, o con maquillajes para tapar imperfecciones, son prácticas que requieren de mucho dinero y de satisfacción emocional. Por eso Foucault (1990) llama a estas tecnologías los modos de hacerse a sí mismo, es decir, a todo el conjunto de prácticas destinadas a la fabricación del yo con el objetivo de lograr un estado emocional supremo que contiene momentos restrictivos, prohibitivos y quizás hasta momentos de sufrimiento previos.

Al respecto, Ruth comenta: “Para mí, arreglarme es cuidarme, significa que yo me sienta bien. Yo ya me acostumbré a pintarme, a peinarme, ponerme unos aretes, ponerme ropa que me guste y que sea cómoda y a la moda. Me arreglo para sentirme mejor, más bonita pues” (entrevista a Ruth, mestiza, 18 años, 2004). Las jóvenes se arreglan para ser apreciadas por toda la sociedad, pero en especial por los varones; ellas esperan que la belleza que quieren alcanzar sea evaluada por su contraparte masculina: “Siempre salgo arreglada, me pinto pero no mucho, sólo los ojos y la boca un poquito, la ropa pues me gusta que esté a la moda, últimamente me gustan las faldas. Me arreglo para verme bien, bonita y atractiva, quién quita pego mi chicle (risas)” (entrevista a Carmen, mestiza, 18 años, 2004). Las jóvenes mestizas diariamente toman tiempo para ‘arreglarse’ antes de salir a los espacios públicos. “Siempre se queda horas en el espejo, no sé qué tanto se emperifolla, ni que fuera a ir a una fiesta”, dice el hermano de Ruth cuando describe las prácticas de arreglo cotidiano que realiza su hermana antes de ir a la escuela (entrevista a Miguel, mestizo, 22 años, 2004).

Las mujeres mestizas aprenden desde pequeñas a cuidarse la piel para hidratarla y no verse viejas. Se liman partes de los pies para no tener callos, cuidan sus manos y sus uñas, se bañan cotidianamente y agregan fragancias que añadan un aroma agradable al cuerpo. Regularmente se rasuran las axilas para verse más limpias y femeninas y cuidan lo que comen para no engordar. Cualquier expresión opuesta a esto en el cuerpo de una mujer resulta desagradable o de ‘mal gusto’ ante los ojos de las jóvenes mestizas, quienes sin problema alguno dicen de las indígenas que: “Huelen feo”, “no se bañan”, “apestan”, “se andan pedorreando en la calle”, “tienen piojos”, “el pelo lo andan con orzuela”, son bien cochinas porque ni se lavan la cara, a sus hijos los andan con el chele”,²⁰ “no se rasuran el sobaco, ahí andan los pelos de fuera”.

Todas estas expresiones indican la negación del cuidado corporal en las indígenas con menos recursos, porque son ellas quienes regularmente llevan la misma ropa por muchos días y quienes, por tener escaso acceso a los recursos de agua potable y electricidad, o bien por la costumbre cultural de cocinar con carbón o leña como combustible, siempre huelen a esto. Lo anterior explica, en parte, por qué ellas son objeto de menosprecio y discriminación y por qué su gusto también es minusvalorado y puesto en cuestión.

El gusto por cierta ropa, ciertos colores, adornos y aromas habla del modo en que las indígenas viven mediante sus cuerpos un modo de vida que ha estado estructurado socialmente, es decir, que responde a una posición en el espacio social, posición que claramente en este caso está definida a partir de la clase social y de la ascendencia étnica.

En el caso de San Cristóbal, el gusto indígena femenino es objeto de múltiples críticas y rechazos por parte de la población mestiza; la lista de juicios de valor puede ser interminable: “Ahhh, pero cuando van al baile se echan aceite en la cabeza,” “se ponen un buen de prensapelos” o “muchas cuquitas, todas juntas,” “los perfumes que usan dan dolor de cabeza,” “las inditas se pintan la boca de un rojo brillante, bien nacas,” “el moño que se ponen parece de bailable,” “usan tenis Panam con su traje autóctono.” Los gustos son elaborados y tienen todo un pasado cultural que coloca a las indígenas en una situación de desventaja. Su gusto por los colores brillantes habla de todo un capital cultural que las mujeres van aprehendiendo como parámetros de ‘lo mejor’ o ‘lo peor’, ‘lo bueno’ o lo malo, ‘lo exquisito’ o ‘lo corriente’. La forma de aplicarse perfumes de olores desagradables es la forma más clara de demostrar cómo se han generado prácticas adaptadas a las condiciones sociales en las que se encuentran y la manera en que éstas son reproducidas o no (Bourdieu, 1998). “El gusto es una manifestación obvia del *habitus* y, tal como parece indicar la propia palabra «gusto», es una experiencia tremendamente corpórea. El gusto forma parte de las disposiciones corporales de una agrupación de clase social: los gustos

²⁰ Localismo para referirse a la lagaña.

son adquiridos” (Entwistle, 2002: 54). Por eso mismo, los gustos crean distinciones sociales que pueden traducirse en el ámbito cotidiano como expresiones de discriminación cultural.

El arreglo personal indígena es objeto de burla frente a las jóvenes mestizas. Ponerse aceite en el cuerpo o en el cabello ‘es una corrientada’. En breve, el racismo diferencial en esta ciudad es tan fuerte que entre la población mestiza decir ‘pinche indio’ o ‘pinche chamula’ es una grosería, pues, como explicara Liliana, “es ofensivo porque refiere a una persona sin dinero, sin educación, una persona sucia;” lo mismo sucede con expresiones como: “no seas chamula, éntrale,” “qué tímido eres, pareces chamula,” las cuales tienen connotaciones despreciativas (entrevista a Liliana, mestiza, 19 años, 2004). Esta situación revela la causa de la negación de la belleza indígena chiapaneca y la adjudicación de gustos pedestres a dicha población. Mientras que el arreglo personal para las jóvenes mestizas implica ‘horas de espejo’, para las indígenas ello implica, más que horas de espejo, ‘horas bordadas’ porque el arreglo personal está orientado al ornamento, a la decoración de la vestimenta tradicional, más que al maquillaje del rostro; es una compleja elaboración artesanal que requiere de días, meses y años.²¹

Como ejemplo contrastante, tomaré el caso de las indígenas tradicionales chamulas que ven el cuidado corporal directamente relacionado con el arreglo personal de una manera muy celosa. El cuidado estético de la vestimenta es un elemento cultural que sirve para la distinción de una u otra etnia dentro del estado. La elaboración de textiles y bordados es un trabajo femenino que está asociado a la noción del tiempo en la comunidad, ese tiempo lento y repetitivo que actualiza las costumbres. La temporalidad invertida en el arreglo personal chamula es permanente, pues ésta tiene como finalidad actualizar la identidad étnica y las mujeres son las encargadas de esto mediante la fabricación de la ropa. La belleza indígena está colocada en su arreglo personal. Para los varones indígenas tradicionales, cuando las mujeres chamulas se “arreglan con su enagua, su faja, sus trenzas y su blusa tejida se ven bonitas” (entrevista a Agustín, tselal, 24 años, 2004).

Lo que regularmente las jóvenes chamulas preservan después de migrar a la ciudad es la valoración del traje tradicional chamula, el cual consta de una enagua,²² una faja²³ y una blusa

²¹ Toma alrededor de ocho meses elaborar una prenda, ya sea el chuj o la enagua. Los huipiles son más laboriosos y puede tomar hasta un año terminarlos. Otras prendas como la faja y la blusa son elaboradas más rápidamente, aunque también hablamos de meses. El tiempo de elaboración de la ropa indígena es largo, especialmente la femenina, porque es artesanal y tiene diseños muy finos en los cuales se utilizan materiales distintos, desde el telar hasta la aguja e hilaza. Existe toda una intención por cuidar cada detalle en el diseño de las blusas, particularmente en el cuello y las bocamangas. Esto se explica con mayor detalle en el apartado sobre prácticas de vestido.

²² Falda de lana color negro llamada también “enredo”. Todas las enaguas se tiñen de color negro metiendo la prenda en una cubeta de aluminio con tierra, hierbas y sal. La forma de usar la enagua es envolver ésta en la cintura de la mujer, sujetándola con una faja tejida que se enrolla en esa misma zona del cuerpo. La enagua es aproximadamente de un metro de largo por dos de ancho. Una vez puesta, deja ocultas las rodillas y a la luz las pantorrillas.

²³ La faja es aproximadamente de veinte centímetros de ancho por un metro y medio de largo. Este cinturón-faja aprieta sobremedida la cintura y además hace que la postura de la mujer sea erguida.

bordada. Este atuendo puede intercambiarse por prendas no tan nuevas, según sea la ocasión. Hay enaguas muy viejas que se usan para ir a trabajar en la venta de las artesanías en el zócalo de San Cristóbal; éstas se distinguen de las enaguas nuevas porque tienen la lana no tan larga ni brillante. El atuendo tradicional indígena chamula es más altamente valorado cuando las prendas son menos viejas, y por eso se usan para ocasiones especiales en combinación con otras prendas y accesorios que ‘embellecen’ a la muchacha. Pero estas prendas sólo son utilizadas por las muchachas que han migrado a la ciudad. El arreglo chamula se centra sobre todo en la vestimenta tradicional y en el ornamento del cuerpo, mientras que el arreglo mestizo se centra en los estilos que están de moda, los cuales en el mundo occidental priorizan la silueta de las mujeres. A lo largo de su vida, las indígenas invierten tiempo en la producción artesanal de su atuendo, mientras que las mestizas lo ocupan en el cuidado de su silueta, además de que su arreglo implica todo un estilo, desde el rostro hasta el cuerpo y su forma de vestirlo. La elección de prendas de vestir, accesorios y maquillaje toma horas en el espejo, pero no tantas como las de la elaboración de la ropa en el campo local femenino indígena.

Prácticas de embellecimiento en jóvenes indígenas y mestizas

Las prácticas de belleza, entendidas a manera de experiencias subjetivas con el modelo hegemónico de la belleza y la representación de la feminidad, son prácticas que tienen como objetivo llegar a un estado de ánimo superior. Están relacionadas con el cuerpo sexuado y enculturado, es decir, con el cuerpo genérico, lo que permite acceder a la variación de los términos asociados a ‘lo femenino’ y a ‘lo masculino’ como construcciones sociales contextualizadas, no permanentes o estáticas, sino plásticas. La tecnología de belleza incluye: i) prácticas de arreglo personal; ii) prácticas de modificación habitual; iii) prácticas de perfeccionamiento corporal, y iv) prácticas de adorno corporal permanente.

Las prácticas de arreglo personal son de carácter habitual y no implican en ningún grado la alteración corporal, sólo el mejoramiento inmediato de la apariencia personal, es decir, “su compostura”. Refieren a esas operaciones rutinarias que las jóvenes realizan antes de salir al espacio público. Éstas a su vez incluyen: i) prácticas decorativas u ornamentales, ii) prácticas de maquillaje y de peinado y iii) prácticas de vestido y de calzado. Las prácticas de modificación habitual son acciones cotidianas que tienen como objetivo la transformación de la apariencia física, por lo que incluyen modificaciones corporales de ligero impacto como la depilación, los cortes, el uso de tinturas y la estilización del cabello, entre otras. He considerado las prácticas de perfeccionamiento corporal como aquellas que son utilizadas por las jóvenes en San Cristóbal

para mejorar gradualmente su figura. Es necesario decir que existen más prácticas de belleza de alteración corporal de alto impacto que son características de otras mujeres de condiciones sociales distintas, como las mujeres de clase media y alta que son ciudadanas de otros espacios urbanos y que tienen acceso a tratamientos caros para modificar el talle o la forma de su cuerpo. Sin embargo, las prácticas de perfeccionamiento corporal aquí estudiadas son de bajo impacto y sus resultados son perceptibles a largo plazo, por lo que se trata de prácticas de mantenimiento, y aunque muchas de ellas pueden ser extremas, otras sólo aluden a un constante cuidado corporal. Entre estas prácticas están las ejercitaciones corporales, las dietas ligeras,²⁴ los ayunos prolongados y la ingesta de productos o medicamentos para adelgazar. Finalmente hablaré de las prácticas de adorno permanente, aquellas que indican la alteración corporal realizada en una sola ocasión, pero de manera fija. Para su realización siempre es necesaria otra persona. Muchas veces responden a costumbres que se asocian con el género femenino y otras a intenciones erótico-seductoras. La perforación de cualquier parte del cuerpo es la primera práctica de adorno permanente de la cual hablaré, y la otra corresponde a la introducción de colorantes bajo la epidermis para realizar un tatuaje.

En el análisis de la diversidad del arte del embellecimiento mestizo e indígena, es necesario identificar a las jóvenes entrevistadas de acuerdo con su ascendencia étnica y con sus tradiciones o manifestaciones de modernidad. En este estudio entrevisté a jóvenes de dos etnias distintas, la tsotsil y la tseltal. Todas las jóvenes tsotsiles entrevistadas son indígenas chamulas, y sólo una de ellas no es tradicional. Por ello, al hablar de ‘indígenas chamulas tradicionales’ me referiré a aquellas jóvenes que aún hablan tsotsil y que siguen vistiendo el traje tradicional, una definición operativa y práctica que no reduce lo ‘tradicional’ a elementos étnicos, sino que los vincula con los elementos de género y sus respectivas representaciones. Cuando hable de las ‘indígenas ladinizadas’ estaré haciendo una generalización que incluye a las mujeres tsotsiles y tseltales que no son tradicionales, es decir, que ya no portan el vestido o algún otro detalle de la ropa tradicional, que hablan español solamente y que prefieren lucir como mestizas; por ladinizadas también estoy entendiendo a esas chicas que han vivido conscientemente un proceso de mayor ‘modernización’ y acercamiento a la forma de vida mestiza, por voluntad y acceso a ciertos medios. Para el caso de las jóvenes mestizas, sólo al hablar de las prácticas de mejoramiento inmediato haré una distinción que describe un gusto diferenciado entre las ‘jóvenes coletas’ y las ‘jóvenes tuxtlecas’.

²⁴ Por dieta ligera me refiero al conjunto de hábitos alimenticios deliberadamente seleccionados para disminuir y controlar el peso corporal y la ingesta de calorías.

Prácticas de arreglo personal

Hablar de las prácticas de belleza es hablar de los gustos adquiridos. El gusto está estrechamente vinculado con el cuerpo y está igualmente determinado por la cultura, es decir, está vinculado a todo ese sistema de creencias y valores que cada grupo tiene con respecto a la vida,

[...] el gusto es una manifestación obvia del habitus y, tal como parece indicar la propia palabra «gusto», es una experiencia tremendamente corpórea. El gusto forma parte de las disposiciones corporales de una agrupación de clase social: los gustos por comidas especiales, por ejemplo el caviar, se dice que son «adquiridos» (es decir, que son aprendidos, desarrollados o fomentados) y son indicativos de posición social (Entwistle, 2002: 54).

Las disposiciones corporales son los dispositivos culturales que se han incorporado y que de una u otra manera habitan, dirigen, moldean al cuerpo (Bourdieu, 1998). Las prácticas de arreglo personal están mediadas por convenciones sociales de la sociedad a la que se pertenezca. Las jóvenes en San Cristóbal median entre el discurso médico sobre la obesidad y la delgadez, el discurso religioso sobre la pureza y el pecado, y el discurso tradicional y moderno sobre el cuerpo. Así que mejorar su apariencia de manera inmediata implica vigilar siempre qué es permitido, qué está estigmatizado, qué les queda bien, cómo se quieren ver y de qué manera lo van a hacer.

¡Salió toda emperifollada! Prácticas ornamentales

Estas acciones comprenden la ocasión, la intención, la cualidad, los accesorios y el diseño o estilo que las jóvenes utilizan para verse “más presentables y bonitas”. Entre las jóvenes indígenas urbanas identifiqué varias ocasiones en las que ellas ven la necesidad del adorno corporal: i) la visita al parque central o al mercado, ii) la visita al templo, iii) la visita al pueblo de origen por alguna fiesta o carnaval, iv) la ida a un entierro o a una boda, v) la búsqueda de trabajo y vi) la petición en matrimonio.

Las prácticas decorativas en las jóvenes chamulas tradicionales están puestas en el atuendo chamula, y principalmente en la blusa, que tiene elaborados y hermosos brocados en la pechera con diseños romboidales que alguna vez significaron el universo. Entre las prendas que decoran la vestimenta cotidiana y que hacen hincapié en los aspectos estéticos de mejorar el cuerpo están el chal de seda y los zapatos de tacón. Especialmente para ir al templo, a una fiesta del pueblo o para cuando son pedidas en matrimonio, las jóvenes utilizan el traje más nuevo que tengan, el cual se distingue por la calidad y la extensión de la lana de la enagua, por el brillo y el

juego de colores en el tejido de la blusa, en la faja y por los zapatos que se utilicen. La feminidad aquí se relaciona con la elegancia en el traje, con la combinación exacta de los colores en el tejido de la blusa y la faja. Esto se tratará con más detalle en el apartado sobre las prácticas de vestido. Sin embargo, es importante apuntar aquí que la estética indígena no se centra en insinuar las formas corporales, ni en que las formas del cuerpo inviten a la seducción de tipo sexual, sino que es una estética orientada hacia el ornamento, ya que el erotismo o la seducción están puestos en la elegancia y en el colorido.

El adorno corporal indígena en el rostro se expresa con un cabello largo, unas trenzas con listones y unos dientes con coronillas; también la belleza en las pantorrillas es importante, unas pantorrillas fuertes y musculosas “con camote” son mejores. Éstas se adornan con unos zapatos descubiertos y agregando brillo a la piel. El uso de aceites es común cuando se quiere ‘embellecer’ la piel y el cabello y su aplicación, como el aseo personal, dependen de la salida a la calle o de la importancia del evento al que se asista. El baño es una práctica cotidiana que se realiza cuando el agua está caliente o cuando se puede calentar con el sol. Lo que sí hacen las indígenas antes de salir es mojarse el cabello para peinarlo.

El reloj, los anillos, los aretes y las cadenas son accesorios que demuestran cierto poder adquisitivo y en ocasiones indican determinado estatus social. Aunque no son necesarios, estos accesorios imprimen un toque al atuendo indígena tradicional. La preferencia por los colores dorados de estos accesorios representa el “gusto adquirido” de las jóvenes chamulas urbanas por el uso de las joyas de oro (Bourdieu, 1998). Lo mismo sucede con el gusto por la seda en los chales, el gusto por el aceite en el cabello, el gusto por el satín de las blusas y el gusto por los zapatos de tacón corrido, gustos todos que “conllevan indicaciones sutiles de la clase que se pueden usar para considerarse a uno mismo como ‘distinguido’ o persona de ‘buen gusto’” dentro de la población indígena chamula (Entwistle, 2002: 71).

La lectura de estas disposiciones corporales de clase demuestra circunstancias sociales y económicas diferenciadas entre las chamulas urbanas. Al mismo tiempo, estos gustos son objeto de rechazo y discriminación por parte de la población mestiza, ya que representan justamente las cualidades que quedan fuera de las prácticas decorativas de las jóvenes mestizas. Veamos cómo sucede esto. Entre las jóvenes mestizas la decoración corporal inicia con el cuidado del cabello y el cuidado de la piel: su limpieza, su hidratación y su aromatización. La práctica del baño es habitual, especialmente antes de salir a la calle. El uso de champús especiales para el cabello maltratado, para el cabello seco, para el cabello grasoso o para el cabello teñido es común. Después del baño, suelen aplicarse algunos productos para hidratar el cabello. Hay un frecuente uso por cremas para diferentes áreas del cuerpo, una para el cuerpo, otra para el

rostro y otra para las manos, las cuales se aplican diariamente porque el clima es frío y no se quiere tener la piel ‘ceniza’. Todos estos productos vienen aromatizados y dependiendo de su aroma se consumen unos u otros. El uso de desodorante para evitar la transpiración y el mal olor es fundamental en las jóvenes mestizas, como también lo es agregar un toque final para el decorado corporal aplicando alguna fragancia tenue que regularmente rocían debajo de los lóbulos de las orejas, en el cuello y en las partes debajo de las muñecas. Para las jóvenes mestizas es primordial oler bien, lucir limpia y radiante. Una de las características que orientan las prácticas habituales de decoración corporal mestiza es el aroma corporal. Es importante tener buen gusto para definir el perfume que se pretende que despida el cuerpo. La vigilancia del aroma corporal se instauró de manera decisiva en la época victoriana, cuando el “desparrame” “el pavoneo” o “la libertad” con que se experimentó la corporeidad en el Medioevo fue estigmatizada como vulgar y grotesca. Todas las secreciones, los olores, los gases que el cuerpo despidiera, fueron reprobados.

Esta preocupación pronto tuvo eco en la sociedad francesa del período barroco cuando se creía que el agua dañaba la piel pero los olores desagradables tenían que evadirse. Desde la época renacentista, la elaboración de perfumes se convirtió en una industria cosmética de amplio alcance en todo el mundo. Especialmente las fragancias femeninas tuvieron un éxito rotundo. En el siglo XX la mayoría de los perfumes se basaban en composiciones florales, extractos de semillas, de maderas y de cipreses (Piras, 2002). Para limpiar y aromatizar cotidianamente el cuerpo es necesario contar con las herramientas necesarias, desde el agua y el calentador, hasta los diversos productos que aromatizan el cabello, la piel, la boca, las axilas. No todas las jóvenes indígenas tienen acceso a este nivel de vida y, como he mencionado, no todas cuentan con los servicios de agua potable, luz y gas en sus viviendas. No oler bien o no oler agradablemente es aceptar los olores del cuerpo y no alterarlo constriñéndolo o disfrazándolo, no obstante, esto es visto como “descuido” frente a los miembros de la sociedad mestiza, quienes regularmente dicen que “los indios apestan”. Además, en muchos hogares indígenas pobres, el combustible de cocina es la leña, por lo que las mujeres que están encargadas de la cocina suelen oler a humo y no a los tipos de aromas que la cultura occidental privilegia.

El lucir una piel hidratada es importante para no “verse maltratada” o “verse avejentada”, ya que una de las características más distintivas del modelo hegemónico de la belleza femenina desde las culturas antiguas hasta la (pos)modernidad ha sido el “lucir joven”, aspecto que se percibe en la piel lisa y tersa. “Cada era en la historia ha tenido sus fórmulas secretas para retardar los efectos del envejecimiento y conservar la delicada belleza de la mujer. Fácilmente este sueño de la belleza y la juventud eterna se transformó en dinero cuando, a finales del siglo

XIX, jóvenes empresarios de cosméticos empezaron a vender tubos y tarros de cremas a gran escala” (Piras, 2002: 17, traducción de la autora).

Desde los griegos, el uso de mascarillas se popularizó para preservar la belleza de los rostros (Cosgrave, 2005; Piras, 2002). El uso de aceites y otros productos, es utilizado en las mestizas adultas sólo en forma de mascarillas o tratamientos especiales, pero nunca el aceite se usará para adornar la piel porque luce feo y porque es asociado al mal gusto. La piel aceitada para las mestizas ‘luce grasosa’ y por lo tanto sucia. Lo mismo pasa con el cabello. Una cabellera que no es lavada empieza a despedir grasa que se puede palpar en los tubos capilares. De igual modo, la piel del rostro de una persona que está recién despierta y no se ha lavado la cara muestra una capa de grasa que despiden la piel durante la noche. Permanecer así por mucho tiempo es sinónimo de descuido o de falta de higiene.

La asociación de una piel grasosa con la suciedad toma lugar cuando se trata de las prácticas de belleza. Lo sucio no es bello. Por lo tanto la práctica de embellecimiento habitual de la piel y el cabello en las indígenas es considerado de mal gusto entre la población mestiza.

El decorado corporal en las jóvenes mestizas también incluye accesorios de moda que están a tono con el *look* del momento. Los accesorios en muchas ocasiones se valoran más que el tipo de ropa usada porque la velocidad con que la ropa de moda se masifica y se vuelve popular antes de cambiar nuevamente es volátil, así que la distinción está nuevamente en el gusto, un ‘gusto chic’ que se utiliza para particularizar la apariencia. Entre los accesorios más valorados dentro de la comunidad juvenil mestiza están los aretes, los collares, las bolsas y los cinturones. La combinación con los colores de las prendas usadas es básica. La variedad de anillos, pulseras y collares es extensa, los materiales de los cuales están hechos van desde plata, madera, plástico y cobre, hasta un detalle con piedras exóticas como jade, ámbar o venturina. En muchas ocasiones es importante hacer combinar el cinturón, la bolsa y los zapatos a pesar de los colores de las prendas utilizadas.

¡Voy a darme una peinada y una repellada! Prácticas de peinado y de maquillaje

El peinado es uno de los distintos modos de arreglarse el cabello. El cabello en las mujeres ha representado uno de los elementos más importantes de su apariencia física que las hace ‘femeninas’ frente a los varones. En la cultura japonesa los distintos peinados en las mujeres pueden indicar la clase social, el estado civil o la profesión. El cabello en las jóvenes indígenas urbanas es una parte importante de su apariencia, y la mayoría lo usan largo porque es un distintivo de la feminidad y de la belleza.

El peinado se usa de acuerdo a la generación a la cual se pertenece. A la mayoría de las jóvenes chamulas tradicionales les gusta usar el cabello largo hasta la espalda media y un copete que peinan de lado, con raya en medio y fijado con espray o hacia el frente.

El copete acompaña a una media cola, al cabello suelto o una cola de caballo completa; ésta es la práctica de peinado que diferencia etariamente a las chamulas porque sólo lo usan las jóvenes pero no las adultas. Pocas veces las jóvenes chamulas urbanas usan trenzas porque es un peinado más “anticuado”, aunque esto no implica que ya no lo hagan. A mi pregunta ¿cómo les gusta más a las indígenas traer el cabello? Teresa contesta:

A las indígenas les gusta tener el cabello largo para trenzarlo con un listón. Yo no trenzo mi cabello siempre lo ando así [suelto] o agarro una dona y ya. A los hombres les gustan las trenzas con listón. Mi papá así era, todo el tiempo me decía ‘mejor deja que tu cabello crezca para que lo dejes como el de tu mamá,’ pero a mí no me gusta, me gusta más como lo traigo ahorita (entrevista a Teresa, tsotsil, 21 años, 2004).

Las trenzas son más frecuentes en las chamulas pertenecientes a una o a dos generaciones atrás. En cambio, en las jóvenes es común utilizar peinados con muchos prensadores de colores brillantes, preferentemente los de color plateado. Éstos son adornos que se privilegian en el peinado de las jóvenes chamulas tradicionales.

Entre las jóvenes tseltales los peinados son menos estandarizados. Regularmente se tiende a llevar el cabello más corto, a veces hasta los hombros. Lo peinan con cola de caballo media o entera. Es común llevar un flequillo, pero no lo es peinarlo hacia arriba ni fijarlo con espray o con gel. Peinarse sola es una práctica de belleza que distingue a las jóvenes casaderas de las niñas, no sólo entre las muchachas indígenas sino entre las mestizas. A lo largo de la infancia, las niñas son peinadas por sus madres, quienes regularmente las trenzan, y cuando ya se sienten ‘muchachitas’, ellas empiezan a peinarse solas. Peinarse sola representa, junto a otras prácticas de arreglo personal, un rito de paso tanto en las indígenas como en las mestizas. Entre las indígenas entrevistadas, éste fue un cambio que significó pasar del estatus de niña al estatus de muchacha casadera.

A diferencia de la población indígena, el cabello entre las mestizas regularmente es menos largo y, a veces llevan el cabello muy corto como el de un varón. Los peinados dependen del lugar en el que se estará o de la ocasión. Si se tiene el cabello largo, es muy frecuente soltárselo porque representa elegancia y sensualidad. Si están en casa o se practicará algún ejercicio, es más habitual traerlo amarrado con una cola de caballo sin agregar ningún gel o fijador. Los peinados más populares son las colas muy apretadas, con una línea en zigzag

que se aprecia en la parte de arriba de la cabeza, o líneas horizontales que se hacen antes de amarrar la cola por detrás.

Entre las indígenas no es común el maquillaje. Algunas jóvenes indígenas dicen que “sólo” las que se dedican al sexoservicio utilizan lápiz labial de tonos fuertes y chillantes, como el rojo, el rosado mexicano o el anaranjado. Es poco común encontrar a indígenas universitarias con maquillaje, pero hay quienes utilizan algunos brillos o lápices labiales en tonos bajos. Es muy poco usual ver a las jóvenes chamulas usando pinturas de labios o de ojos. En cambio, entre las jóvenes mestizas es frecuente el uso de cosméticos. Desde entrada la adolescencia, las jovencitas empiezan a experimentar con sus primeros lápices labiales, sombras y delineadores. Las jóvenes mestizas comúnmente utilizan algún tipo de cosmético. Éste es el testimonio de una de ellas:

Fíjate que lo de pintarse lo tengo desde muy chiquita. Mi nana, que era estilista, me cuidaba en las mañanas y en las tardes estudiaba; luego, cuando ya se había graduado, yo veía lo que hacía cuando estaba ahí jugando. Desde muy chiquita me ha gustado pintarme, desde que entré a la primaria, que mi polvito ¿no?, yo bien coqueta, creo que lo sigo siendo, ¿no? En la secundaria, como no dejaban pintarse, pues me ponía rímel transparente y un poquito de brillo, pero ya me arreglaba (entrevista a Liliana, mestiza, 19 años, 2004).

El arte de decorarse los ojos con sombras en el párpado, oscurecer las pestañas con máscara y aplicar delineador en el contorno de los ojos, concierne una de las más antiguas prácticas de belleza, que data desde la cultura egípcia y que ha perdurado hasta hoy día. Las jóvenes valoran los ojos maquillados. Desde que los ojos llegaron a ser el rasgo dominante de la belleza en el rostro, la industria de cosméticos fabricó una gama de productos para perfeccionar las pestañas, desde las postizas hasta la variedad de rímeles que alargan las pestañas, que son a prueba de agua, de larga duración o que tienen tonos distintos. Los delineadores para ojos también proliferaron; ahora los hay líquidos, en lápices, en polvo, en crema, con brillo o sin brillo (Piras, 2002).

Las mestizas tienen un especial interés en el maquillaje de los ojos, que embellecen de distintas maneras: utilizando delineadores de diversos colores, pero en especial se prefieren los tonos azules, café y negro y las sombras en tonos metálicos suaves como celestes, rosas o blancos. He aquí algunos apuntes sobre el uso del maquillaje en las sociedades occidentales contemporáneas:

Como el maquillaje llegó a ser la norma, fue objeto de las modas. En los 50s, el maquillaje abundante, que hoy día podría ser considerado exagerado, era el de moda. En los 60s el

cutis pálido era preferido mientras que la creciente industria de los 70s promovió el look del bronceado. Desde los 80s la moda ha tendido hacia el look ligero, natural y transparente (Piras, 2002: 20).

Bajo la misma lógica, las jóvenes mestizas tienden a llevar un maquillaje poco cargado. La base o el polvo para la cara son inusuales, pero sí se utilizan para cubrir imperfecciones. El uso del lápiz labial en tonos muy bajos es común, pero más lo es el uso de brillos labiales.

¡Aunque la mona se vista de seda, mona se queda! Prácticas de vestido

En la forma de vestir el cuerpo están inmersas cuestiones de gustos y de posibilidades de adquisición; “la satisfacción obtenida con los bienes se relaciona con el acceso socialmente estructurado a ellos... en el que la satisfacción y el status dependen de la exhibición y el mantenimiento de las diferencias” (Featherstone, 2002: 38). Es por ello que resulta primordial entender estas prácticas en relación con la identidad cultural, la posición social, el género y la edad.

En la acción de vestirse, lo que llama Entwistle práctica corporal contextualizada, existe la intención de la reproducción social que se estructura a partir del gusto por cierto estilo o tipo de ropa, la cual es indicativa del capital económico y cultural del cual dispone la persona. El gusto da la pauta al reconocimiento social, al tiempo que agrupa y distingue las diversas prácticas corporales de los sujetos. De acuerdo con Entwistle (‘), la práctica del vestido es una práctica corporal contextualizada porque ahí se entrecruzan tres niveles sociales en los que se mueve el cuerpo: i) el sistema de la moda en el vestir, la dimensión estructural; ii) las condiciones sociales a las que pertenece —pensemos en la clase, la edad y la etnia—, y iii) las normas morales del contexto social en el sujeto que se desenvuelve —pensemos en las normas de género y los valores estéticos— (Entwistle, 2002). Por lo tanto, la premisa de que cada individuo viste su cuerpo de acuerdo con las condiciones sociales en que se encuentre y con la historia de vida que presente, permite analizar las prácticas de vestido entre indígenas y mestizas como claras manifestaciones de distinción cultural. La historia de vida, en tanto entramado cultural en que la persona se haya desarrollado, habla de valores familiares, costumbres sociales, creencias religiosas o procedencia étnica; condiciones determinantes que a lo largo de la vida atavían de maneras específicas a los cuerpos.

Las prácticas de vestido y de calzado entre los grupos aquí estudiados son tremendamente diferentes. Mediante el atuendo que utilizan, estas jóvenes se diferencian entre sí, llegando incluso a crear estereotipos de sus vestuarios.

Las prácticas de vestido y de calzado entre las jóvenes chamulas tradicionales y las jóvenes mestizas son las más representativas de sus diferencias culturales y de su interés por preservar ciertos elementos de la identidad étnica y genérica. La experiencia de vestirse abarca desde el clima y la ocupación, hasta la ocasión. En San Cristóbal la vestimenta es un arma para la distinción étnica, para desempeñar la actividad laboral, para demostrar la capacidad adquisitiva y para el cambio cultural. Entre las jóvenes chamulas tradicionales y las mestizas, las prácticas de vestido responden a la lógica de la continuidad *versus* la lógica de la volatilidad. En el atuendo tradicional indígena las prendas guardan una valoración específica. Por ejemplo, en el caso de la vestimenta tradicional chamula, la enagua es la prenda más antigua que no presenta cambios en la forma, en el diseño. La enagua representa el rol de las mujeres en el espacio doméstico y comunitario, porque la manufactura de tal prenda requiere del cuidado de los borregos durante todo el año, animales que además son mascotas y acompañantes de las mujeres chamulas. Peinar y rasurar al borrego es importante para la elaboración del hilo, después del telar, el tejido, el teñido y finalmente la pieza textil que será la base para producción de la enagua. La enagua es larga, llega hasta debajo de las rodillas; es gruesa, pues protege de los embates del clima, y es amplia para poder enrollarse en la cintura, permitiendo que el estómago crezca cuando la mujer se embaraza. A diferencia de la enagua, el pantalón constituye una prenda exclusivamente masculina. “La falda, por ejemplo, es la prenda con más carga genérica, que llevada casi exclusivamente por mujeres, al menos en Occidente, con frecuencia es explícitamente obligada en ciertos códigos de vestir” (Entwistle, 2002: 73). En los códigos de vestir chamula, la convención de la feminidad se presenta con esta prenda. Entre las jóvenes chamulas tradicionales, el traje tradicional es un atuendo que embellece a la mujer que lo porta, la hace lucir elegante. Las prendas que componen la indumentaria indígena chamula son: la enagua, la blusa, la faja, el suéter y las sandalias de piso o de tacón. La enagua o enredo negro, además de ser la prenda con más valor simbólico, tiene un alto valor monetario por el complejo proceso de elaboración que implica. Es una prenda muy cara, su costo puede oscilar entre los mil y cinco mil pesos. Es indicativa del estatus social y varía en calidad, precios y apreciación. Entre más largo y brillante el pelo de la lana de la enagua, mayor será su precio. Es una falda larga de dos lienzos unidos y sujetados por una faja.

Las más de las jóvenes no utilizan enaguas tan caras, sólo las mujeres mayores las usan porque muchas de ellas las elaboran rasurando al borrego que pastorean, hilando la lana, tejiendo la tela y tiñéndola. En el proceso de coloración de la lana, las mujeres buscan una hierba especial en el campo, consiguen una tina o cubeta de aluminio y la llenan de agua con tierra, luego ponen ahí la hierba para que esta mezcla hierva. Una vez que sacan el primer hervor, meten la lana para que se tiña de color negro. Ahí la dejan por varios días para que tome un color

suficientemente oscuro. Muchas de las mujeres mayores hacen así sus propias enaguas, y son ellas quienes hoy día las venden a las jóvenes chamulas que no viven en la comunidad o que no aprendieron a elaborar estas prendas.

Además, para usar la indumentaria tradicional chamula, es necesario el desarrollo de habilidades. Ponerse la enagua implica toda una tecnología de género, pues para lucir la enagua es necesario que queden dos dobleces al frente y esto no es fácil de hacer, puesto que el grosor de la enagua de lana dificulta realizar estos dobleces, al tiempo que la blusa debe meterse dentro de la enagua por delante y por detrás. Es decir, que existe un modo particular de usar esta indumentaria, el cual denota un conjunto de prácticas que se va aprendiendo con el tiempo. Esto se expresa en elegancia al portar las prendas.

Igualmente, las blusas siguen reglas de elaboración, decoración y uso. La tela empleada en su fabricación es el satín. Durante mucho tiempo los colores tradicionales fueron el azul y el blanco, pero actualmente muchas jóvenes han variado las tonalidades. Las blusas tienen un corte cuadrado y tienen mangas cortas; son amplias en la parte de abajo porque permiten que crezca el estómago cuando las mujeres se embarazan. Las blusas representan el distintivo de quien la porta, porque cada indígena borda el pecho y el cuello de la blusa con la creatividad y el buen gusto que la caracterice. “El bordado, es una labor de embellecimiento de una tela mediante dibujos realizados con hilo y una aguja. La palabra bordado deriva del francés medieval *borde*. En esa época, la palabra abarcaba también el adorno en punto sobre cualquier textil” (ME: 2006).

Las jóvenes, a diferencia de las mujeres de mayor edad, se preocupan por lucir un brocado abundante y colorido. Cuando las mujeres no cuentan con dinero para comprar muchos bollos de hilo, el brocado es pobre, o sea, reducido. Entre más escueto sea el bordado, se puede entender que la mujer no cuenta con el recurso suficiente para la inversión y, por lo tanto, no puede presumir un brocado lindo. Las niñas chamulas tienen blusas con un brocado menor cuyo estilo es muy peculiar en el remate: un diseño ondeante que simula pétalos de flores. Las blusas de las niñas están elaboradas por las madres. A diferencia de estas dos, las muchachas solteras invierten mucho tiempo y dinero en este bordado porque saben que de esta manera los jóvenes chamulas observarán su arreglo personal. Dependiendo de su poder adquisitivo, ellas utilizan hilos de algodón, hilos de lino e hilos de seda; los últimos regularmente son utilizados para detallar el bordado con toques finales, que son más brillantes y complejos. Las jóvenes bordan tejidos muy vistosos que abarcan alrededor de seiscientas líneas, las cuales son colocadas en forma horizontal en la parte del pecho y vertical en la parte del cuello. Regularmente, las jóvenes chamulas bordan sus blusas con diseños que tienen terminaciones en formas piramidales, romboidales o triangulares; además, sobre la trama del tejido de base realizan dibujos en relieve

y rematan con exquisitos rebordes. Las mujeres mayores tienen una tremenda experiencia en el bordado, por lo que las técnicas empleadas son diversas. La blusa chamula es una prenda muy llamativa porque además de ser de una tela brillante, los tonos utilizados para elaborarla son el rosado, el naranja, el morado, el azul, el verde, etcétera.²⁵

Las jóvenes chamulas compran la blusa hecha. Ésta se compone de muchos adornos en las costuras que unen las mangas con el resto de la pieza. Las tiras de la blusa son bordadas y sus varias cintillas incluyen detalles con una variedad de colores muy brillantes que terminan con remates en tonos dorados y plateados. Las cintillas están colocadas de tal forma que dibujan un cuadro del busto hacia arriba, siguiendo el contorno del pecho y el encuentro de los botones y el cuello; hecho por el cual cada blusa tiene en la parte superior dos espacios rectangulares (uno del lado izquierdo y otro del derecho) que están destinados al tejido que particularizará la prenda. La blusa es completamente cerrada, excepto en la parte del cuello, y se encuentra abierta hasta el comienzo del busto; ahí lleva regularmente cuatro botones de presión en color plata. Sólo tienden a desabotonar sus blusas aquellas mujeres que están amamantando a sus bebés.

Regularmente el tejido tiene un color predominante que contrasta con el de la tela de la blusa. Este color del hilo tejido es el que marca la pauta para utilizar una faja u otra, pues la combinación de los colores de la faja con los del tejido de la blusa es importante para la práctica del vestido tradicional chamula. En la ciudad, las únicas prendas que las jóvenes chamulas urbanas elaboran son las blusas. Las otras prendas las compran a otras mujeres indígenas que viven de la producción y venta de estas prendas tradicionales. La mayoría de las jóvenes chamulas urbanas actualizan su identidad étnica mediante el uso de estas prendas tradicionales, aunque a su vez han resemantizando los estilos y las prácticas porque algunas veces no participan en la elaboración de la prenda, sino solamente en su decoración, y otras veces modifican las prendas sutilmente agregando otros colores y otros diseños. Muchas de ellas sólo utilizan la vestimenta tradicional para vender sus productos en la plaza. A mi pregunta: “¿sabes hacer la enagua?”, Teresa contesta: “no, sólo sé hacer cinturones, pulseras, blusas, bolsas, nada más. Mi mamá sí sabe, pero a mí no me gusta porque es mucho trabajo” (entrevista a Teresa, tsotsil, 21 años, 2004).

Hasta ahora he apuntado la distinción de dos elementos en las prendas del atuendo tradicional chamula —el pelo largo de la lana en la enagua y las dimensiones y el diseño en el bordado de la blusa— que indican: i) posición económica, ii) condición etaria, iii) estado civil y

²⁵ En los últimos tres años un suceso importante tomó lugar en Los Altos. Estos brocados son más abundantes y finos porque las líneas bordadas ahora son cosidas con máquina.

iv) creatividad. Sin embargo, otras prendas en el atuendo de las jóvenes chamulas tradicionales tienen como objetivo no sólo embellecer su figura y distinguir su ‘buen gusto’ frente a otras jóvenes, sino reafirmar su identidad genérica y por lo tanto actualizar sus hábitos conservadores.

La faja que sujeta la enagua tiene que ser apretada, elegante y bonita. Es más común que sean las mujeres mayores quienes elaboran las fajas. La faja es una de las prendas que requiere de una elaboración minuciosa y para ello se necesita el telar. El telar tradicional maya, mejor conocido como telar de cintura, consta de una máquina artesanal que las mujeres mismas fabrican con madera, es un marco en forma rectangular, atravesado a lo ancho por una tabla. En medio van los hilos enrollados desde la parte de arriba hasta la parte baja, y la tabla de en medio sirve para apretar el hilo que se pasa una vuelta tras otra. La manufactura de cualquier tejido con hilo o tela en este telar requiere de un esfuerzo exhaustivo porque es necesario entrelazar dos conjuntos de hilos (uno por encima y otro por debajo) en un ángulo recto para lograr entretejerlos.

Dependiendo del hilo y de lo apretado del tejido, las fajas quedan gruesas y duras o delgadas y flexibles. Éstas miden aproximadamente un metro y medio de largo y el ancho oscila entre los quince, veinte y treinta centímetros. Esto es muy importante para las jóvenes chamulas, ya que ellas prefieren fajas gruesas, anchas y duras. Además, las fajas que llevan colores de hilos brillantes son las más privilegiadas. La mayoría de las jóvenes chamulas, quienes aún visten el traje tradicional, prefieren fajas muy anchas y gruesas para apretar mucho la enagua, lo que les permite hacer ver más pequeña su cintura y permanecer muy erguidas.

El rebozo es una prenda distintiva de la femineidad indígena. Su valor de uso es particular. Tejido con hilo de lana o de algodón, el rebozo es representativo de la femineidad porque está asociado con la maternidad. Es usado por todas las mujeres que son madres para cargar a sus hijos pequeños. El rebozo se coloca sobre la espalda y se traen las puntas al frente para amarrarlas, de tal manera que la parte amplia queda detrás formando un lecho para el pichito.²⁶ Al rebozo se le ocupa de dos modos más: como una herramienta de trabajo y como prenda de culto o de duelo en las prácticas religiosas y en las funerarias. Cuando se asiste a la iglesia o a un entierro, las indígenas cubren casi todo su rostro con el rebozo utilizándolo como manto. En las prácticas laborales, las mujeres que se dedican a vender artesanías utilizan el rebozo amarrado en uno de los hombros y en forma de hamaca; el rebozo pende hasta la cadera opuesta y cae colgando en diagonal para cargar todos los cinturones, pulseras, gorras y rebozos que ellas elaboran y venden.

²⁶ Pichi es un localismo en castellano que refiere a recién nacido. Su diminutivo, pichito, es más común entre la población chiapaneca tanto mestiza como indígena.

El chal es una prenda de ocasión. No siempre se porta un chal, y menos si éste es de seda. En comparación con los rebozos, los chales son más caros y más apreciados. El chal es una prenda representativa de la belleza juvenil femenina porque está vinculado al arreglo personal, a la elegancia y a la coquetería. A diferencia del rebozo, el chal está hecho del hilo más fino, 'la seda', y como no es elaborado por ellas mismas, sino que es un producto fabricado a gran escala, tiene un valor añadido, el valor de una prenda de "alta costura", casi como una prenda que privilegia a las élites (Bourdieu, 1998). Las indígenas suelen comprar en la ciudad de San Cristóbal sus chales. Las jóvenes lo utilizan para ir al culto, para salir al parque central o para ir a una fiesta tradicional. Por el brillo y la suavidad de la tela, el chal es considerado por las jóvenes chamulas urbanas una de las prendas femeninas más elegantes que introducen un cambio en el atuendo tradicional chamula. Los usos del chal son muy exquisitos. Se usa colocándolo sobre los hombros y con la caída hacia enfrente, pasando las extremidades del chal por debajo de los brazos. También se usa poniendo las extremidades del chal sobre los antebrazos y dejando caer la mayor parte de él detrás de la falda. Otra manera de usarlo es calculando la mitad del chal para colocarla sobre un sólo hombro, dejando caer sus dos extremidades sobre el cuerpo, una ligeramente sobre el pecho y la otra sobre la espalda de manera que atraviesa todo el tronco en forma de diagonal y a la altura de la cadera se amarra.

El uso del chal con alta intencionalidad sensual y erótica consiste en colgarlo del cuello de la muchacha: se calcula la mitad del chal, se coloca como una bufanda que tapa sólo la garganta pero no la nuca, y se dejan caer las extremidades sobre la espalda sin ningún amarre, de tal forma que este uso luce más si se observa de espaldas a la joven que lo porta. Otra forma de usar un chal es como rebozo, cubriendo la espalda y los hombros y dejando caer las puntas sobre los brazos y enrollándolas. La última forma de usarlo es como prenda de culto, cubriendo la cabeza. Estas exquisitas formas de colocar el chal son utilizadas por las jóvenes como símbolos del 'buen gusto' para vestirse y, por supuesto, para llamar la atención de los varones.

El suéter es la prenda más popular del atuendo chamula. El uso de esta prenda es particular de las jóvenes indígenas chamulas, se vistan o no con el traje tradicional. Es un suéter de algodón elaborado con la tecnología de tejido de punto. Estos suéteres fabricados en otros estados de la República son particularmente delgados y abiertos enfrente con botones. Los colores regularmente son más tenues que sus blusas: blancos, cremas, melón y tonos pastel. Los usan para combinar sus blusas y fajas. El suéter es la prenda más cotidiana y aunque haya calor o aunque se 'vistan de mestiza', se trata de la última prenda que se quitan por el pudor de llevar los brazos descubiertos y ser vistas. Esto no indica que nunca se quiten el suéter, sino que prefieren no hacerlo.

Algunas veces para las jóvenes chamulas ir al parque de paseo e ir al mercado implica otro tipo de arreglo. En muchas ocasiones estas jóvenes dejan el traje tradicional chamula y se “visten de mestizas” es decir, con faldas largas, de corte recto, de colores oscuros como gris, negro y azul, con blusas camiseras o entalladas y un suéter. Las indígenas hacen la distinción entre “la ropa tradicional” y “la ropa de mestiza” para referirse a las prendas que ellas mismas usan y elaboran frente a las prendas confeccionadas a grandes escalas que son usadas por la población juvenil mestiza. Ésta es la más clara expresión de la apropiación del modelo hegemónico de la belleza por medio del ‘gusto mestizo’ ya que estas jóvenes acceden a las prácticas de vestido y de calzado por medio de la emulación. En un plano discursivo, decir ‘me visto de mestiza’ es acercarse a la belleza hegemónica que representan las mestizas frente a sus ojos. El testimonio de Teresa ilustra muy bien la tensión que existe entre su preferencia por la “ropa de mestiza”, el uso instrumental de la vestimenta chamula y el peso de la tradición que existe a través de su madre.

Pues de mi parte yo no me gusta traje de chamula, no. Me gusta cómo se visten ahorita, ahorita pue’ ha cambiado mucho la tradición de chamula”

¿Te gustaría vestirme de otra forma?

Bueno, tal vez, en la calle hay veces que vengo en el mercado así en falda con blusa con zapatilla, me vengo otra, cuando vengo a vender soy otra, porque la nagua casi no muy me acostumbro de ponerlo, la faja no me deja de respirar bien, me aprieta, es por eso, y la nagua pica mucho, si cuando hay sol quema, es por eso. Me gusta poner falda.

¿Te gustaría poner pantalón?

Sí me gustaría pero mi mamá no le gusta, no me da permiso. En mi casa tengo pantalón pero no, en mi casa sí hay veces lo pongo, pero más estoy acostumbrada en falda.

¿Qué te dice tu mamá de andar pantalón?

Me dice que es muy feo, que se mira todo, se ve todo, eso es lo que no le gusta a mi mamá, así en falda no me dice nada, pero cuando pongo pantalón me dice ‘no te queda, mejor quítatelo” (entrevista a Teresa, tsotsil, 21 años, 2004)

El conjunto de normas prescriptivas y prohibitivas que constituyen el ser mujer indígena tradicional cobra vida en la figura de la madre de Teresa, quien no le deja vestirse con pantalones o con ropa pegada porque eso demuestra un ‘gusto mestizo’ que está asociado a la imagen de ‘la mujer tentación’ que enseña su cuerpo. Por otro lado, Teresa acude a ciertas prendas y a ciertas ocasiones para vestir de mestiza y acceder a este modelo. Regularmente para las indígenas “vestirse de mestiza” significa cambiar la ropa tradicional por una más moderna, es decir, pantalones de mezclilla, blusas de algodón, faldas de algodón y zapatos o sandalias

de tacón. Por eso ella dice que cuando va al mercado ‘es otra’. Esto quiere decir que con sólo cambiar el atuendo Teresa se siente distinta y, como afirma Foucault, accede a un estado de ánimo que la satisface.

La prenda más distintiva de la población mestiza femenina es el pantalón, prenda que no usan las indígenas tradicionales porque es considerada inapropiada para la población femenina, ya que se piensa que al usar pantalón “se ve el tamal”, “se muestra ‘la parte’ de la mujer” (entrevista a Teresa, tsotsil, 21 años, 2004; entrevista a Petrona, tsotsil, 20 años, 2004).

A diferencia de las jóvenes chamulas, las prácticas de vestido de las jóvenes mestizas están altamente influenciadas por la moda dominante occidental, aunque entre las muchachas tsotsiles y tseltales también hay prendas que se valoran mucho y que las distinguen indiscutiblemente de la ropa tradicional, creando a su vez una nueva moda, más local y alternativa. El uso del pantalón de mezclilla es muy común y es el más apreciado. Es una prenda de uso diario. Forma parte de la ropa de calle o del traje popular.

Como el sistema de la moda fabrica, comercializa y distribuye el estilo que esté en boga con una lógica de cambio constante, la prenda de la que más se sirve la población juvenil occidental es el pantalón (Entwistle, 2002). Por ello, hay una variedad enorme de estilos, telas, tallas, cortes o texturas. Durante el 2004 los estilos preferidos fueron los pantalones de mezclilla sin pretina, a la cadera, entallados y un poco acampanados. También se utilizan otros pantalones de moda que llegan hasta la pantorrilla, conocidos como pescadores, los cuales son combinados con sandalias de piso. Este tipo de ropa regularmente lo usan las jóvenes más delgadas. Los estilos de pantalones *capri* o *baggis*²⁷ son muy comunes cuando hay menos frío en la ciudad. Es habitual usar también pantalones de gabardina y pants deportivos de algodón. En general se prefiere la ropa muy pegada, sobre todo para la parte inferior de cuerpo, y las blusas preferentemente ajustables con mangas largas y de cuello alto. “Desde la secundaria me gustan los pantalones pegados y las minifaldas, siento que me quedan bien” (entrevista a Diana, mestiza, 24 años, 2004). La minifalda se concibe como prenda erótica que invita a la apreciación de las partes bajas del cuerpo (las piernas, las nalgas y las caderas). Se utiliza poco pero cuando el clima está muy caliente es posible ver a jóvenes en minifalda.

A diez años de haber hecho el estudio, la moda indica que son los pantalones entubados los más cotizados.

²⁷ Ambas son palabras italianas que denominan un estilo de pantalón. El *capri* es un pantalón de tela de algodón, de corte recto y termina hasta las pantorrillas, el *baggi* es un pantalón de tela más gruesa, regularmente gabardina, es más holgado y llega hasta los tobillos. Tiene un corte más amplio y además muchas bolsas. Estas prendas están consideradas dentro de la ropa de moda femenina en Chiapas.

Con zapatos de tacón, las nenas se ven mejor, que con zapatos de piso. Prácticas de calzado

El calzado en las jóvenes chamulas es algo que está tomando suma importancia porque, de la misma manera que el chal, las sandalias de otros estilos y las sandalias de tacón corrido son prendas que representan un cambio generacional entre la población femenina chamula. A diferencia de sus madres, las jóvenes chamulas no utilizan más el calzado que ha caracterizado las prácticas de vestido chamula: las sandalias de red completamente cerradas, hechas de plástico en color negro y sin tacón. Ahora las jóvenes chamulas usan otras sandalias. Las que tienen poco dinero para invertir, regularmente usan sandalias de red más descubiertas aunque siguen siendo de plástico y en color negro, y las que quieren invertir un poco más para cambiar su atuendo compran las sandalias de tacón corrido que son de meter y tienen otros diseños y colores, aunque también regularmente están hechas de plástico.

Muchas mujeres adultas entre los treinta y cuarenta años también utilizan zapatos descubiertos y con tacón pero las que son casi exclusivas de las jóvenes chamulas son aquellas sandalias que dejan ver la mayor parte del pie y que se asemejan mucho a las zapatillas. Esto no es una regularidad pero sí una preferencia de estas muchachas. Varias de ellas utilizan el traje chamula con zapatillas de tacón de aguja de cuatro o seis centímetros de alto. Cuando van a una fiesta o al culto, estos son los tipos de zapatos que se prefieren porque lucen más la pantorrilla. Sin importar cuánto caminen para trasladarse de un lugar a otro, las muchachas tratan de ponerse este tipo de zapatos para verse más bonitas y lucir los pies. Éste es un fragmento de mi diario de campo donde registré una mañana de caminata con la familia de Teresa:

3 de febrero de 2005. Recogí a Teresa y a su familia para ir caminando a San Juan Chamula y pasear. Fueron todos, Tere, Mary, sus hermanos y su madre. Teresa y su hermana Mary iban despampanantes, se arreglaron mucho. Llevaban las mejores enaguas, las blusas con más brocado, y en vez del suéter llevaban chales de seda. Además se habían quebrado las pestañas. Mary iba de zapatillas con tacón muy alto. Estas zapatillas le empezaron a molestar después de caminar un kilómetro, le dijimos que se las quitara pero no quiso porque, como dijo Teresa: “es que quiere llegar arreglada a San Juan pues.” Teresa también llevaba unas sandalias muy coquetas pero eran más cómodas que las de Mary. La caminata tomó dos horas y media. Mary nunca se quitó las zapatillas con tacón de cintura.

A diferencia de los zapatos de tacón, el calzado más popular de las jóvenes mestizas son los tenis y los zapatos de piso. Porque el clima de San Cristóbal es regularmente frío, el uso de botas largas con tacón medio es común cuando ‘se va muy arreglada’ a algún lugar; también se suele usar las sandalias con tacón pequeño. Éstos son los tipos de zapatos más valorados entre las jóvenes mestizas.

Prácticas de modificación habitual

Estas prácticas implican una alteración corporal constante que a la larga se vuelve un hábito. Aunque la transformación corporal sea de bajo impacto, en conjunto con otras ésta puede derivar en una modificación significativa de la persona. Las tres prácticas que analizo en este apartado están relacionadas con la intención de diferenciarse o identificarse. En el caso de la depilación femenina hay varias razones, entre ellas el interés por ser más bonitas y mostrarse más femeninas, o porque no quieren verse masculinas: “con tanto pelo”.

En la práctica del rizado de pestañas, sucede que las mestizas no quieren tener “las pestañas como paraguas”, porque así las tienen las indígenas. Finalmente, los cortes de cabello en las jóvenes mestizas demuestran el paso de la niñez a la juventud. La aplicación de tintes y la estilización del cabello obedecen en muchas ocasiones a motivos de diferenciación étnica y genérica.

‘Los rasuro pa que me crezca pelo’. La práctica depilatoria

La práctica de modificación corporal más común en la población femenina mestiza es la eliminación del vello. Ésta es una práctica de belleza que tiene como intención final lucir una piel más limpia, más blanca y más suave, atributos que juntos responden nuevamente a la antigua preocupación por lucir joven y a la moderna preocupación por lucir arreglada. Remover el vello de ciertas partes del cuerpo indica ‘cuidado personal’ asociado a lo atractivo y también a lo femenino. En la población mestiza es común observar que las jóvenes desde la adolescencia inicien la modificación de su apariencia quitándose el vello facial (de las cejas y de los bigotes) y lo demás del vello corporal (de las piernas, de las axilas y del pubis).

El término depilación abarca el arranque, la rasuración o la eliminación del pelo o del vello sobre la superficie de la piel. Los instrumentos más usuales para llevar a cabo este procedimiento son: i) el rastrillo, ii) la cera, iii), las cremas, iv) los rayos láser y v) la decoloración constante. Entre las técnicas más avanzadas está la depilación con rayos láser,

aunque entre las más cotidianas están el rastrillo, las cremas y la cera. Otra opción muy común en las jóvenes es el uso de sustancias químicas que ayudan a remover el vello. Muchas jóvenes sancristobalenses, en vez de quitárselo suelen aplicarse agua oxigenada para teñirlo, sustancia que, a la larga, debilita la cadena de proteínas que dan fuerza al vello hasta propiciar la desintegración de éste.

Desde muchos siglos atrás, la eliminación del vello ha sido una práctica de belleza. En el antiguo Egipto, los sacerdotes seguían meticulosos protocolos de limpieza; lavaban y rasuraban su cuerpo varias veces al día para tenerlo suave y sin vello. De igual manera, las mujeres de clase alta se sometían a dolorosos métodos para quitar todo vello corporal, y algunas veces también eliminaban hasta el cabello, dando así paso al empleo de pelucas. Hacia el siglo IV a.C. las mujeres de la Antigua Grecia tenían delicados cuidados de belleza, “usaban productos depilatorios para hidratar la piel y eliminar el vello.” Los griegos consideraban que un cuerpo sin vello era un cuerpo joven y bello, hecho por el cual el cuerpo con piel suave se convirtió en un modelo hegemónico de belleza, representado éste en esculturas tanto de mujeres como de varones que hoy día podemos apreciar sin vello púbico (Cosgrave, 2005: 50).

El uso de ceras depilatorias data del siglo V a.C. en la cultura etrusca, en la que las mujeres, con el afán de tener una piel más tersa, se depilaban con cera. En la historia de la eliminación del vello, otros métodos más agresivos han estado presentes. El uso de la cal viva sobre las áreas que interesaba dejar libres de vello fue una práctica depilatoria entre las mujeres de la Edad Media. La práctica depilatoria tuvo su época más representativa en el Renacimiento, cuando las mujeres ricas solían afeitarse el nacimiento del cabello para adornarlo con piedras preciosas. Por aquel entonces, era común que las mujeres solteras llevaran el cabello suelto y con una raya en medio; después de casadas, el arreglo del cabello cambiaba al afeitado del nacimiento así como a la depilación de las cejas. Algunas otras mujeres solían utilizar cabello postizo y rizado en la parte de enfrente afeitada, la cual peinaban hacia adelante (Cosgrave, 2005).

Aunque los métodos utilizados varían espacial y temporalmente, el método universal que atraviesa la mayoría de las culturas es la rasuración. El exceso de vello o la falta de éste han condenado tanto a mujeres como a varones a rutinarias aplicaciones de cremas o ceras que ayudan a la caída o al crecimiento del vello. Por ejemplo, las estigmatizaciones “peluda”, “parece mono”, “está bien pelón”, “ta’ calvo”, “bien lampiño” y “qué velludo” corresponden a identificaciones o diferenciaciones frente a ideales estéticos tanto femeninos como masculinos que guardan un promedio de vello, sea ya para el rostro o para el resto del cuerpo.

Se espera entonces que los varones tengan vello en todo el cuerpo. Del rostro de los varones se espera que el vello de la mandíbula esté rasurado, porque luce más un rostro varonil rasurado que uno que no lo está. La rasuración del vello facial se asocia con la limpieza, el cuidado y el arreglo personal. Es una cuestión puramente de gusto estético. En el caso de las mujeres, el promedio de vello es mínimo con respecto al aspecto masculino; a las mujeres se les demanda quitarse el vello por razones no sólo higiénicas sino sociales, culturales y sexuales.

Las razones médicas para apartar el vello del cuerpo responden a técnicas de higiene. En el momento del parto, la práctica de la rasuración es necesaria para eliminar cualquier posibilidad de infección del recién nacido, ya que las áreas corporales con vello o pelo, como la cabeza y el pubis, son propensas a infecciones producidas por insectos y ácaros como piojos o ladillas. Lo mismo sucede con las personas que padecen del tracoma,²⁸ quienes al estar bajo el tratamiento son sujetas a la eliminación de las pestañas porque éstas guardan el microorganismo de la bacteria. Hoy en día las estrellas de la pornografía declaran que la depilación púbica es una de las prácticas de higiene más solicitadas en su oficio porque de esta manera evitan el contagio de enfermedades venéreas además de con el uso del preservativo. Rasurar la vagina se ha vuelto una práctica no sólo de higiene sino de belleza, porque un pubis rasurado exhibe la vagina produciendo mayor excitación visual en la pareja.

Los actuales ideales de belleza en las mujeres dirigen, regulan o constriñen la apariencia de las juventudes tanto indígenas como mestizas. En consecuencia, la alteración corporal en las mujeres se ha vuelto un tema recurrente; sin embargo, si bien esta práctica de belleza llega a modificar el cuerpo femenino, no ha sido motivo de debate puesto que se ha llegado a internalizar como una práctica de belleza esperada entre la población femenina. Sucede que no en todos los grupos culturales está presente 'la repugnancia' por el vello en el cuerpo de las mujeres. En Francia, por ejemplo, no se le da mayor importancia al vello que oscurece la parte superior de la boca en las mujeres, por lo que no es necesario removerlo. En Japón existe la apreciación de vello púbico.

Entre la población indígena del altiplano chiapaneco no existe la práctica depilatoria porque, al igual que en muchos países nórdicos y orientales, esta gente tiende a ser lampiña, como Amelia afirma al decir: "la cuestión de depilarme el vello púbico no, porque soy lampiña, ahí sí que no tengo problemas, incluso los vellos axilares pues tampoco tengo, es una ventaja" (entrevista a Amelia, tsotsil, 2004). A diferencia de Amelia, indígena ladinizada

²⁸ El tracoma es una infección contagiosa que se produce por la picadura de una mosca que alberga un microorganismo. Al cabo de una semana, si esta afección no es tratada produce la ceguera. En la región de Los Altos en el estado de Chiapas, el tracoma es una enfermedad común porque los hábitos de higiene, como lavarse la cara con agua y jabón, no son comunes por la falta de estos recursos.

con un grado de escolaridad alto y que ve como una ventaja no tener vello, algunas indígenas chamulas tradicionales aprecian éste hasta cierto punto. Mientras las jóvenes mestizas tienen un grado de acercamiento mayor al modelo hegemónico de belleza femenina, el cual guarda un promedio de vello escaso en las mujeres, en las jóvenes indígenas chamulas tradicionales no pasa esto. A mi pregunta: “¿por qué te rasuras los brazos?”, Teresa responde: “es que quiero así como tú pue’, que me crezca el pelo bastante, así bien bonita que ve la mestiza” (entrevista a Teresa, tsotsil, 21 años, 2004). En este caso, el rasgo más distintivo de la etnicidad en las jóvenes indígenas es la falta de vello, atributo que las mestizas desprecian de sí mismas.

De las jóvenes mestizas entrevistadas, todas practican la depilación de cejas y de bigotes. También se rasuran las piernas y las axilas. Es menos común la depilación del pubis, aunque algunas lo hacen. La depilación de los vellos del vientre también es común: “me da asco tener los pelos largos, se ve horrible, por eso lo quito con las pinzas para las cejas, no me gustan, mi hija es bien velluda, pobre, a ver cómo le va a hacer cuando crezca” (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004).

La única práctica depilatoria entre las jóvenes indígenas urbanas que empieza a ser común es la de las cejas, pero, fuera de eso, remover el vello no es problema. Podría ser problema no tener vello e intentar que éste crezca. Rasurar los brazos es una práctica de belleza no común entre las indígenas y obedece a razones de mimetización étnica y cultural que —supongo— es ocasional o experimental. A diferencia de esto, para las mestizas la práctica depilatoria forma parte de su arreglo habitual y, después de la adolescencia, cuando las primeras depilaciones toman lugar, la práctica depilatoria dura años. Ésta es una de las marcas del paso a la juventud, pues entradas en la pubertad, las jovencitas experimentan el crecimiento del vello en distintas áreas del cuerpo y encuentran la necesidad de depilarlo para responder a normas sociales asociadas al cuidado, a la limpieza y al arreglo personal:

Me acuerdo que me iba saliendo mucho pelo en las piernas, no me gustaba y todas mis amigas en la secundaria se las quitaban. Después fue la depilación de cejas. Al principio era poquito, luego cada vez más, luego por aquí y luego por allá, nunca he ido con una estilista que me depile, pero siempre lo hago para verme mejor (entrevista a Liliana, mestiza, 19 años, 2004).

Las jóvenes mestizas se depilan: i) por verse más atractivas y bellas y ii) para diferenciarse de los varones, porque prefieren tener una piel tersa para no parecer ‘hombres o monos con el pelambre de fuera’ (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004). Así, la depilación o la

decoloración del vello en brazos, piernas y bigotes es una práctica de belleza común en las jóvenes mestizas que recién han entrado a la pubertad.

Pestañas de paraguas, pestañas de indio

Otra de las prácticas más comunes entre las jóvenes mestizas es el rizado de pestañas, práctica que se usa diariamente antes de agregar rímel. Las pestañas quebradas son altamente valoradas entre la población mestiza, pues este rasgo se asocia con la ascendencia europea y se entiende que “los indios tienen el pelo bien lacio y las pestañas caídas.” Cuando un bebé nace, es común escuchar expresiones de corte racista que se refieren al desprecio por las pestañas caídas como un rasgo ‘propio’ de los indígenas ‘puros’; en cambio, si escuchamos decir: “salió colochó²⁹ y con las pestañas bien quebradas, bonito, bonito”, o alguien se expresa: “ojalá que no salga con el cabello todo lacio y parado como Chamula”, es porque se está apelando a rasgos que se acercan al mestizaje (entrevista a Diana, mestiza, 24 años, 2004).

El rizado de pestañas es una práctica de belleza cotidiana entre las mestizas. Cuando se sale de viaje, ellas podrán olvidarse de los cosméticos pero no del rizador o de la cuchara. Para varias jóvenes, salir a la calle sin haberse quebrado las pestañas es como salir desnuda de los ojos, significa presentar una mirada “simple, sin gracia” (entrevista a Carmen, mestiza, 18 años, 2004). “De la cara siempre me gusta arreglarme, pintarme poco, pero bien peinada, y eso sí, quebrarme las pestañas aunque no me pinte los ojos, siempre, siempre, bien quebradas. Agarro una cuchara y deslizo la pancita en la pestaña, así no se nota que están quebradas, se ven naturales” (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004). El rizado de pestañas se lleva a cabo con distintos utensilios: i) cucharas, ii) pinzas y iii) pinza de rizado permanente (sólo en salas de belleza, conocidas también como “estéticas”), aunque la cuchara es la herramienta preferida porque deja las pestañas con un quebrado natural; en cambio, el resultado de las pinzas es un quebrado cuadrado que se nota.

La práctica del rizado de pestañas, así como la de la depilación de cejas, son las más comunes entre las jóvenes indígenas urbanas; éstas son adaptaciones culturales que han hecho tanto las indígenas tseltales urbanas como las chamulas tradicionales. Ellas regularmente se quiebran las pestañas con pinzas.

²⁹ Colochó es un localismo para referir al cabello rizado y a la persona con esta característica.

Cabello a la cintura, gata segura. Prácticas de estilización del cabello

A lo largo del tiempo, el cabello en las mujeres ha representado un símbolo del género femenino y de su belleza. En la cultura occidental se espera que las mujeres lleven el cabello más largo que los varones, aunque muchos jóvenes urbanos han incursionado en las maneras más novedosas de llevar el cabello, experimentando con cortes, con rapados y con distintos tamaños de cabello al mismo tiempo.

Las culturas juveniles han creado muchos estilos de arreglo personal que responden a una visión de mundo que los sitúa como personas liminales, es decir, fuera de las convenciones sociales. Sus distintas lógicas de vida las expresan corporalmente en su atuendo personal que abarca desde la ropa hasta los cortes y peinados: los *dreadlocks* en los chavos rastafaris significa la conexión con Alá; los cabellos largos y alaciados con un *look* de Morticia en las chavas *dark* significa elegancia; el cabello peinado en picos hacia arriba, con mucho espray y pintado de colores verdes y azules en los *punks*, significa rebeldía; el cabello rapado de los *skin heads* los identificó como neonazis en Alemania, etcétera.

El cabello tiene valoraciones importantes en la cultura de occidente. La caída de cabello es considerada como una manifestación de vejez porque indica debilitamiento físico o estrés. En las mujeres, la caída, la resequedad o la ausencia de brillo en el cabello se deben al uso de distintos productos químicos (álcalis) en las constantes prácticas de belleza relacionadas con la modificación de la apariencia: i) las permanentes, ii) los tintes o iii) los alaciados.

El rito de paso de niña a adolescente en las mestizas se representa con el primer corte de cabello que ellas decidan. Es muy común ir a la estética y solicitar un corte de cabello muy distinto al que venían utilizando los últimos años. “Tenía trece años, fue cuando entré a la secundaria, me lo corté cortito, cortito, cortito, mi mamá no quería. Ya después ya me lo dejé” (entrevista a Ruth, 18 años, mestiza, 2004). El corte de cabello es una manera de exteriorizar la transformación que sufre el cuerpo femenino en las mestizas, ya que entradas en la adolescencia la mayoría se corta el cabello que de pequeñas sus madres les cuidaron y decidieron mantenerlo largo. El corte del cabello en las mestizas representa una modificación corporal que las jóvenes deciden hacer para verse ‘mejor’. Los cortes de cabello más comunes entre estas jóvenes son los degrañados o en corte en capas.

El tipo de corte de cabello en las jóvenes mestizas entradas en la pubertad, así como el largo del cabello, se interpreta de una manera particular que expresa una clara intención por diferenciarse de las muchachas indígenas o de las muchachas rurales, quienes regularmente dejan crecer su cabello hasta debajo de la cintura. Esto está particularmente asociado con una

manifestación racista por parte de las mestizas hacia las indígenas, pues se piensa que tener la cabellera muy larga es ser anticuada, no tener estilo y además parecerse a las indígenas que se dedican al servicio doméstico; de ahí el dicho: “cabello hasta la cintura, gata segura”. Las indígenas en general se reconocen por tener prácticas culturales ‘raras’, diferentes a las del resto de la sociedad, como esta práctica de belleza. El cabello largo implica la acumulación temporal en el cuerpo, una constante de la estética tradicional indígena.

Teñir el cabello es una práctica de belleza más común en las mestizas que en las indígenas. Sin embargo, algunas indígenas se tiñen la cabellera de rubio. Ésta es una forma de estilizar el cabello en las generaciones de jóvenes indígenas, quienes comúnmente tienen flequillo. Es común que las mestizas algunas veces lleven rayos o luces de color rubio en el cabello. Los tintes de colores marrón, cobrizo, magenta o borgoña son los favoritos porque dan luz al rostro. “Yo siempre he sido muy cambiante, la primera vez que me pinté el cabello fue en la secundaria, pero luego me lo volví a pintar porque no se aceptaban con cabello pintado, luego me puse un color que sólo se notaba en el sol, después que rayitos, y así, ahora lo tengo castaño” (entrevista a Liliana, mestiza, 19 años, 2004).

Lo que es frecuente en las jóvenes indígenas urbanas es el rizado de alguna parte del cabello, generalmente de la parte del nacimiento del cabello, en donde están los copetes. También lo es la tintura de estos copetes en tonos rubios. La permanente en el cabello no es exclusiva de las mujeres indígenas, sino que también es una práctica de belleza entre los varones indígenas. Esta práctica revela la intención de modificar la apariencia étnica de la población indígena. Ya entre esta población el cabello lacio los particulariza, de ahí la expresión despectiva o burlona para cualquier tipo de persona que tenga el “pelo parado como de indio”. Esta práctica nuevamente indica, en cierta medida, la misnusvaloración de la belleza indígena y, por otro lado, la mimetización cultural y étnica por parte de éstos hacia los mestizos.

Prácticas de perfeccionamiento corporal

Estas prácticas están orientadas exclusivamente a la “mejora” de la silueta. Estar demasiado flaca o estar muy gorda son los límites de las jóvenes, mientras que estar en un punto medio significa tener buen cuerpo. Las tallas más deseadas de las jóvenes mestizas oscilan entre la cinco y la siete, aunque la mayoría rebasa estos estándares. Ser talla cero o tres es demasiada flacura. La preocupación por “estar gorda” rebasa incluso el deseo por gustarle a los jóvenes mestizos, quienes en su mayoría prefieren a las muchachas más llenitas y con curvas. La frase más popular asociada al “buen cuerpo” de una chica es ¡sesenta, noventa y revienta! Así, la

preocupación por no tener una figura agradable es muy común en las jóvenes tanto mestizas como indígenas, aunque la percepción por la ‘gordura’ es diferente entre estas dos culturas.

Figura 9. “Como quiero ser” Dibujo de Diana, 2004



‘Antes comía treinta tortillas, ahora sólo como veinte’. Prácticas de adelgazamiento

Las jóvenes mestizas tienden a rechazar su figura adoptando prácticas alimenticias o deportivas para perder peso y ‘mejorar’ su apariencia. Diana, una joven universitaria, explica:

En cuestión de mi cuerpo no me siento bien. Quisiera volver a bajar. Yo pesaba como 51 kilos antes, o 54 cuando mucho; ahorita peso 62 y tengo que bajar como 7 kilos y me ha costado muchísimo, de hecho me cuido muchísimo. En la mañana sólo me tomo un licuado, ya sea de *slim fast* o de yogurt, en la comida sólo hago una comida normal y en la noche ya no ceno; y, de repente, cuando tengo tiempo, hago ejercicio (entrevista a Diana, mestiza sancristobalense, 24 años, 2004).

En Diana hay un conjunto de prácticas corporales que están enfocadas a la reducción de tallas para ‘verse y sentirse mejor’. La perspectiva psicológica sobre las tecnologías corporales enfocadas al mejoramiento estético encuentra relación entre la imagen de lo atractivo y la autoestima. Al parecer, las personas atractivas son más felices y más exitosas, más seguras de sí mismas y

generalmente mejor tratadas, pues gozan de buenas relaciones sociales. “En una sociedad en donde las primeras impresiones son muy importantes, las personas atractivas reciben un trato preferencial en todo, desde trabajos hasta la búsqueda de casas” (Davis, 1995: 42, traducción de la autora). Esto es lo que pasa en la sociedad sancristobalense, en la que la primera impresión es tan importante que las jóvenes hacen lo que sea por perfeccionar su cuerpo.

Los productos y métodos para adelgazar, el vegetarianismo, el *spinning*, el método Pilates, el yoga y el taichí, entre otros, se han puesto de moda porque son avalados por el discurso médico que postula que una figura delgada es más saludable que una obesa. Sin embargo, las tallas de la delgadez son cada vez más reducidas y no se corresponden con las estructuras óseas de las mexicanas en general ni, mucho menos, de las chiapanecas en particular.

Tanto para las jóvenes sancristobalenses y tuxtlecas como para las tseltales y tsotsiles allegadas a esta ciudad, hacer ejercicio es una práctica que permite “bajar la panza” y mantener la figura. El *spinning*, la zumba, el *body combat* y el pilates son las prácticas más cotizadas para lograr dichos cometidos. Rosa, una chica tselta, comenta: “Desde la prepa me gustaba hacer ejercicio. Aun estando embarazada, iba yo a hacer bici aquí en la esquina de la calle. Hasta que un día me pegué con la bici en la panza, se me puso muy morado y pues mejor lo dejé por mi embarazo, ora que pueda voy a seguir” (entrevista a Rosa, indígena tselta, 22 años, 2004).

En la ciudad, la medicina alópata y la medicina alternativa se sujetan de este discurso hegemónico de la belleza femenina para atender a los nuevos enfermos: los obesos. En las ciudades más grandes de México la liposucción es una opción rápida para adelgazar, aunque muy riesgosa. En las ciudades más pequeñas como San Cristóbal, los nutriólogos tienen una lista de pacientes que ‘necesitan reducir tallas’. En los últimos diez años han proliferado clínicas de belleza en la ciudad que ofertan desintoxicación y nutrición inteligente, diversas terapias como la hieloterapia para la reducción de tallas, peso, eliminación de celulitis, etcétera. También los médicos alternativos ofrecen masajes reductivos, sesiones de acupuntura para acelerar el metabolismo y bajar de peso o flores de Bach para controlar los nervios y evitar ser una comedora compulsiva. Las mezclas de hierbas o los tés reductivos son otras opciones frecuentes entre estas jóvenes.

Yo le pregunté a un amigo, él me dijo que me tomara un té de tlanchalahua antes de cada comida. Cuando fui a Yerbamex [establecimiento comercial de productos naturales] a conseguirlo, me dieron el nombre de otras dos, no me acuerdo de las otras, pero hice una mezcla y me la tomo como agua de tiempo. Mi amigo bajó cuatro kilos en dos meses, a ver cuántos bajo yo” (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2005).

La preocupación por evitar engordar ha llevado a las jóvenes a tomar riesgosos remedios caseros o a inventarse nuevas formas de adelgazamiento progresivo.

La internalización del discurso médico al lado del modelo hegemónico de belleza ha delineado el talle femenino. No sólo las instituciones médicas y los medios de comunicación insisten en que ‘estar delgada es lo *in*’, sino que las instituciones más cotidianas como la familia también incorporan y reproducen, generación tras otra, la autovigilancia en el cuerpo femenino.

Mi abuelita siempre ha sido una persona que cuida mucho su apariencia, y a mi mamá tantito la ve gorda le dice: ‘Ya no tienes que comer’, y mi mamá hace también lo mismo conmigo. Mi abuelita también, si ve que tomo un refresco aunque sea *light*, me dice: ‘Eso también engorda, tiene también azúcar’; y si como unas papas, me dice: ‘Y luego no quieres estar gorda’, siempre me están cuidando” (entrevista a Ruth, 18 años, mestiza, 2004).

Como dice Raúl, joven mestizo entrevistado, las mestizas “necesitan tener una buena figura”, reiterando que ellas mismas comparten el imaginario de la mujer bella con un cuerpo delgado (Raúl, 22 años, 2004). Las alteraciones corporales pueden llevarse a cabo en la cotidianidad mediante el autocontrol físico, es decir, evitando engordar, teniendo dietas balanceadas, estrictas rutinas de ejercicio o ayunos prolongados. Estas prácticas corporales de las jóvenes sancristobalenses son muy comunes para alcanzar un estado de perfección en el que el equilibrio físico tiene como objetivo alcanzar una estabilidad con el equilibrio emocional.

Me levanto y me voy sin desayunar o me tomo un licuado de *slim fast*. En la universidad me tomo un refresco o un yogurt. Vengo a mi casa y como bien porque aquí preparan siempre comida con verduras y después de un rato hago mi tarea. Luego me voy al *spinning* dos horas. Regreso del *spinning* y me tomo un *slim fast* de merienda. Espero que en uno o dos meses ya haya bajado” (entrevista a Liliana, mestiza, 19 años, 2004).

Este tipo de rutinas a las cuales las propias jóvenes se someten es cada vez más frecuente. Algunas de ellas son radicalmente excesivas con la tecnología del adelgazamiento, y otras lo son menos porque les basta con medirse en la comida:

[...] solamente cuando ya me siento unas lonjas más que las que tenía, o más grandes de como estaban, trato de comer menos harina, dulces y chatarra, que son mis favoritos, y tal vez comer más sanamente (frutas, cereales). Yo no me cuido nada de nada. Tampoco dejo de comer o me mido, generalmente no lo hago porque no siempre como bien. Entonces,

Las pieles que vestimos.

cuando puedo comer bien lo hago, lo menos que quiero es dejar de comer, o medirme (entrevista a Laura, mestiza, 22 años, 2004).

En San Cristóbal, para muchas jóvenes estar excesivamente delgada las hace sentirse feas porque la flacura está asociada a la enfermedad y al deterioro corporal. Mientras que algunas muchachas luchan por alcanzar las tallas recomendadas por los expertos de la belleza en la moda, otras acuden al médico para subir de talla.

Antes no era tan delgada, era más llenita, me gustaba mi cuerpo, tenía bastante pierna, iba al gimnasio, me gustaban mis piernas, tenía pompa. Pienso que bajé cuando me embaracé, porque no comía bien, para que no se dieran cuenta de mi embarazo. Desde entonces no he recuperado mi cuerpo, o sea, como a mí me gustaba. Ahorita estoy como once kilos debajo de mi peso normal (mujer, 24 años, mestiza, 2004).

La concepción de la belleza logra una objetividad que puede expresarse en las revistas de belleza con mucha precisión mediante cifras: la altura, el peso, el talle, los muslos, el cuello, el pecho, las caderas, los brazos, las pantorrillas, etcétera. Es decir que la belleza llega a ser considerada un objeto de fabricación para alcanzar la silueta ideal y no sólo eso, sino que estas medidas recomendadas llegan a convertirse en parte de los índices médicos que definen un cuerpo saludable, muy a tono con las modelos de cine de la época en turno (Vigarello, 2005).

Mido 1.56, y de hecho el doctor siempre me había dicho que tenía que mantenerme dos kilos más arriba porque, como padecía de los riñones, mi mamá me llevaba al doctor y él siempre me decía que debía tener dos kilos porque bajaba considerablemente y con esos dos kilos más pues no me acababa tanto. Antes de que me casara, pues sí podía mantenerme así, porque todo el dinero que gastaba me lo daban mis papás, pero después se me dificultó y ahora estoy más flaca que nunca” (entrevista a Karla, mestiza, 24 años, 2004).

Desde píldoras hasta aparatos de dudosa efectividad, los productos para adelgazar son infinitos y están anunciados cotidianamente en la radio, en la televisión y en los periódicos de San Cristóbal. Obviamente no todas las jóvenes tienen el poder adquisitivo para comprar estos productos ni todas comparten la misma percepción sobre un cuerpo gordo. Para algunas jóvenes chamulas tradicionales, estar delgada podría significar ser talla once, cosa impensable entre muchas de las chicas tuxtlecas de clase media alta. En los patrones alimenticios de las jóvenes chamulas, la presencia de los carbohidratos abunda más que las proteínas. La ingesta desmedida de refrescos embotellados, especialmente de Coca Cola, en

vez de agua, es muy común, lo que a la larga las hace subir de peso. Teresa me cuenta: “Antes estaba yo bien gorda, así como mi mamá, porque comía mucho, como treinta tortillas, café, pan y galletas. Tenía una blusa que era muy floja, me quedaba grande, pero cuando sentí que me apretaba la manga dejé de comer tanta tortilla y ahora sólo como veinte. También hice ejercicio, brincaba yo adentro de mi casa” (entrevista a Teresa, tsotsil chamula, 21 años, 2004).

Los discursos sobre la salud y la belleza se han encarnado de diversas maneras en los cuerpos de las jóvenes. Adelgazar, para Teresa, no significa necesariamente tener un cuerpo más bello que sea apreciado por los varones y el resto de mujeres, porque a “los hombres les gusta todo tipo de mujer, delgada, mediana, gorda”, y como ella regularmente tapa su cuerpo con ropa holgada que esconde su figura (“la nagua esconde todo el cebo si lo aprieto mi faja”), pues no hay mucho de qué preocuparse. Sin embargo, para Teresa, “las gordas no pueden moverse bien y se cansan”, cualidad que les impide trabajar y ser productivas, cosa que los varones chamulas aprecian de sus mujeres (entrevista a Teresa, tsotsil chamula, 21 años, 2004).

Prácticas de adorno corporal permanente

La práctica de adorno corporal que ha llegado a ser una costumbre entre la población femenina es la perforación de los lóbulos de las orejas. Es muy frecuente que desde niñas obtengan esta perforación, aunque no siempre sucede. Quienes llegan a la adolescencia sin perforaciones en los lóbulos de las orejas se preocupan por obtenerlas, ya sea perforándose ellas mismas o pidiendo ayuda de alguna amiga, de un familiar o de una persona experta. El método más rudimentario para hacer la perforación es colocar y envolver varios hielos en un trapo y utilizar esto para adormecer el lóbulo de la oreja. Una vez logrado el efecto de la anestesia casera, se inserta un hilo en una aguja. Luego de calentar la aguja con el fuego de la estufa o con un encendedor, se procede a perforar el lóbulo, introduciendo el hilo que se amarrará en forma de argolla. Se esperan unas semanas para que seque la herida y, mientras esto sucede, se agrega una pomada después del baño para evitar la infección y la resequedad, pues habrá que dar vueltas al hilo para que éste no se encarne.

La manera más común de obtener el servicio de la perforación se halla en el hospital, cuando se está recién nacida. Las madres solicitan a las enfermeras realizar esta pequeña operación. La tercera vía es ahora muy común. Las jóvenes asisten a locales de expertos y solicitan este servicio. Lo que ahora sucede es que las jóvenes no sólo se practican la perforación que durante años ha sido distintiva de su género, sino que además piden perforaciones para distintas partes

de la oreja —el trago, el antitrago y toda el área cartilaginosa—, de la nariz y también para el ombligo. Estas últimas prácticas fueron las menos frecuentes en las jóvenes entrevistadas: sólo tres de ellas, que eran mestizas, las llevaron a cabo.

Especialmente las perforaciones del ombligo y la adquisición de tatuajes, prácticas presentes sólo en tres de las entrevistadas mestizas, fueron consideradas a partir de la intención seductora que guardan. Los tatuajes de las dos jóvenes entrevistadas están ubicados en áreas corporales que regularmente se ocultan; uno de ellos en la parte superior interna del muslo, otro en un glúteo y otro a la altura del cóccix. Dos de los tatuajes tenían diseños muy coloridos y uno era muy estilizado, el otro era más simbólico porque consistía en líneas negras. En los tres casos la práctica del tatuaje imprimió al cuerpo un cambio corporal que sólo se luce en la intimidad, es decir, son adornos que están destinados al erotismo (Bataille, 1986).

La intención por atraer la mirada de la pareja sexual o amorosa a estas partes del cuerpo cuando se está desnuda radica en sentirse más atractivas. Las tres jóvenes con tatuajes dijeron haberlo adquirido para ‘colocarse algo bonito’ y con significado. El lugar en donde ellas lo tenían indicaba un reconocimiento muy sensual y erótico.

Hasta aquí hemos visto la forma en que el modelo hegemónico de belleza en el ámbito de lo cotidiano se tradujo en la internalización de los discursos más poderosos en torno al cuerpo —el médico y el religioso—, prescribiendo los modos de ser y de actuar en las jóvenes mestizas al modificar sus prácticas alimenticias, mediante prácticas de adelgazamiento excesivas y, en las jóvenes indígenas, prácticas de cuidado corporal basadas en el celibato o el ocultamiento del ejercicio de su sexualidad para preservar la imagen de ‘la mujer pura’, representación que regula la sexualidad femenina. La adaptación de ciertos valores estéticos de la cultura mestiza en jóvenes indígenas regularmente sucede cuando éstas rechazan ciertos rasgos físicos que corresponden a la representación del indio prehispánico. Lo mismo sucede con las jóvenes mestizas, quienes realizan prácticas de belleza orientadas a alcanzar el modelo hegemónico de la belleza que refiere al fenotipo anglosajón.

La resemantización de los valores estéticos se lleva a cabo en las jóvenes indígenas más tradicionales (las tsotsiles chamulas), quienes en la reelaboración de su arreglo personal tienen el objetivo de reafirmar su identidad étnica, a la vez que le dan otros sentidos a las prendas tradicionales; a saber: eróticos, seductores y utilitarios. Las jóvenes chamulas incluyen nuevas prendas de vestir y nuevas formas de arreglo personal, sin dejar el traje tradicional porque: i) tienen la clara intención de casarse con un hombre chamula que tenga sus mismas costumbres, y ii) para vender sus artesanías es necesario ‘vender una imagen exótica’ de sí mismas, ya que la autenticidad del producto también radica en quien lo vende y lo hace. Esto claramente tiene

que ver con la “tradición selectiva” de Williams (1980), en donde a la vez que se expresan las presiones y los límites dominantes de la hegemonía y se observan los procesos autocreativos de las jóvenes, quienes dan otro significado a sus prendas, como lo ejemplifica el uso del chal que cuenta con una dimensión erótica muy clara. Ya que estas mujeres jóvenes han cambiado su forma de ver el mundo frente a las generaciones de chamulas adultas, seguir vistiendo el traje tradicional es un claro ejemplo de cómo hay una doble dimensión en la tradición selectiva que da cuenta de la conexión del pasado configurativo y el presente preconfigurado; es decir que, a la vez que esta tradición sirve para la autorregulación de la costumbre chamula, en un tiempo presente que se ubica espacio-temporalmente, ésta es constantemente reelaborada con otros significados.

El caso de las jóvenes mestizas es distinto. Frente a la insistente recomendación de adelgazar, las muchachas mestizas procuran tener una figura delgada, no obstante prefieren tener de dos a tres tallas más que las de las modelos anoréxicas de la televisión y las revistas de moda, porque las curvas son muy valoradas entre la población masculina chiapaneca, de modo que la intención por seducir a la contraparte sexual y ser atractiva frente a los ojos masculinos es importante. Este proceso muestra la adopción de elementos contrahegemónicos y alternativos con respecto del modelo occidental de belleza, ya que al tiempo que incorpora los parámetros de la belleza también tiene adaptaciones. Aun así, en el campo cotidiano sancristobalense, lo mestizo frente a lo indígena es privilegiado, lo que conlleva a la reproducción de manifestaciones racistas y desigualdades persistentes (Tilly, 2000).

Conclusiones

¿Qué sucede cuando los fenotipos hegemónicos no corresponden a los fenotipos de la cultura local? Si los valores estéticos están relacionados con el reconocimiento y la percepción de lo bello y lo feo, entonces es necesario comprender que dar o no valor a ciertas cualidades es cuestión de objetividad y subjetividad. En el capítulo “Análítica de la belleza” de la *Crítica del juicio*, Kant argumenta que la belleza no es una propiedad de una obra de arte o de un fenómeno natural, sino que ésta corresponde a una facultad del entendimiento; cuando la vinculamos con los sentimientos, entonces encontramos o no una cosa bella. Como hemos visto, cada cultura cuenta con creencias y valores asociados a la belleza que son retroalimentados y actualizados mediante “el juicio del gusto”. En San Cristóbal de Las Casas los valores estéticos hegemónicos están relacionados principalmente a un fenotipo ‘mestizo puro’, una contradicción semántica. Así, los rasgos indígenas son minusvalorados estéticamente porque ‘los juicios del gusto’, como explicara Kant (1790), basados en la apreciación y el placer producido, corresponden a hechos puramente subjetivos, elaborados desde mentalidades mestizas y discursos de orden racista. Aunque pareciera que ‘el juicio del gusto’ utiliza la razón para explicar lo que es bello y lo que no lo es, éste no puede ser entendido como un juicio desinteresado o libre de cargas valorativas. El gusto, como elemento de apreciación estética, es una construcción cultural que a la larga distingue a unas personas de otras, implica un conjunto de condiciones sociales (clase, etnia, edad, etcétera) que pueden ser utilizadas para excluir o discriminar a personas a partir de su apariencia física, su manera de hablar y su comportamiento (Bourdieu, 1998). Esto se basa en que el gusto elaborado o adquirido de una cultura se impone frente a otras cuando éste, en tanto grupo dominante, puede establecer diferenciaciones entre el nosotros y los otros: nosotros ‘los bellos’ y los otros ‘los feos’ (Davis, 1995).

Las características asociadas a lo feo en San Cristóbal de Las Casas van desde atributos inasibles y etiquetados como temibles o aborrecibles por diferentes, hasta rasgos físicamente apreciables como lo moreno, lo rasgado de los ojos, lo lacio del cabello, lo lampiño o las pestañas caídas. También hay atributos despreciables asociados a los previos: “lo chinto (rizado)”, “lo corriente o vulgar”, “lo rancharo”, “lo de colonia”, “lo indio”, “lo chamula”, es decir, elementos que constituyen un círculo perverso con cualidades que se reconocen fuera del cuerpo, pero que regresan a éste cosificándolo. La ‘distinción’ y ‘el gusto’ cuidan las ‘medidas’ y las ‘proporciones’ de la belleza, y juntas establecen la noción de límites culturales, raciales, étnicos y genéricos.

En la actualidad vemos que en San Cristóbal de Las Casas existe un sincretismo cultural

imposible de negar, aunque también hay innovación, cambio, continuidad, adaptación y resemantización cultural. Los gustos se traslapan y las lógicas estéticas a nivel local son también heterotópicas. Por ejemplo, la mezcla de la estética chamula con el gusto hegemónico occidental (que no es exclusivamente mestizo), muestra la conexión del pasado configurativo y el presente preconfigurado a través de las prácticas de arreglo femenino en torno al modelo hegemónico de belleza. Esto se puede ilustrar con el caso particular de la nueva “moda étnica indígena usada por las mujeres mestizas” y la “moda indígena creada por las mismas muchachas indígenas haciendo uso de algunas prendas mestizas.” Las muchachas indígenas, a tiempos como artesanas o fabricantes de los telares, otras como modelos locales de su misma generación, son sujetas activas y proactivas que encarnan continuidad y cambio cultural, puesto que de manera simultánea juegan el rol de productoras y reproductoras del gusto estético de su grupo étnico, al conservar formas y significados en las prendas y asimilar o adaptar diseños y estilos del gusto más occidental. Para las muchachas mestizas, la producción indígena artesanal, específicamente la referente a la ropa con telares indígenas, sirve como adorno corporal y exclusivo, significa un detalle o toque particular en su parafernalia. Esta situación contrasta con la desvalorización y el desprecio de la vestimenta y el ornamento de las indígenas, recuperadas e insertas en la moda mestiza como algo *chic*. ¿Cómo se hace de lo étnico algo exótico pero bello? Expropiando la producción y creatividad local y emplazándola en circuitos mercantiles exclusivos. Se trata de una nueva valoración en el mercado que explota-extrae-ofrece-circula-vende lo indígena como pieza única, ¡claro!, ya no de museo sino de moda. En el contexto de un mercado orientado al turismo local mexicano no indígena e internacional, este proceso está cada vez más expandido en Chiapas.

En San Cristóbal de Las Casas la oferta y la demanda de productos culturales ‘artesanales’ es cada vez más valorada. Los productos indígenas de Chiapas ahora están ‘in’ desde que fueron extrapolados de su contexto cultural, llevándolos a tiendas de ropa exclusiva. De unos diez años a la fecha, varios inversionistas extranjeros y locales mexicanos no indígenas se han dado a la tarea de contratar a diseñadores de moda para utilizar los ‘motivos étnicos’ y confeccionarlos de acuerdo con los parámetros de la ropa occidental. También las propias mujeres indígenas han combinado varios diseños que antes eran pertenecientes a sólo una etnia y que las distinguía como de uno u otro pueblo. Lo impensable es ahora posible. Vemos que los bordados chamulas y zinacantecos se han empalmado en diversas prendas, mientras que esto no sucedió en las generaciones pasadas; ahora las chicas comúnmente lo hacen porque lo asocian a ‘estar de moda’. También tenemos el caso de los tejidos de las mujeres mames, chujes o tojolabales que viven en las comunidades fronterizas entre Chiapas y Guatemala y fabrican actualmente blusas,

fundas, fajas o cobijas con motivos chiapanecos y guatemaltecos, dejando en duda a quienes se preguntan por los orígenes de estos productos. Las prendas tradicionalmente zinacantecas ahora también combinan formas y colores de las prendas tradicionales chujes. Vemos entonces no sólo la implosión estética de estas prendas claramente dirigidas a la venta y al consumo turístico, sino también la renovación del gusto indígena puesto en el ornamento. Mientras esto sucede entre la población indígena local femenina, la expropiación de esta creación y su estilización por parte de la población no indígena sucede cada vez con más ahínco. Prendas con textiles indígenas son ahora productos de moda occidental, prendas incosteables con cortes y diseños ‘finos’ o más provocativos —con cuellos abiertos, más entallados—, ofrecidos entre la población de clase alta y mayor poder adquisitivo que el resto de la población. Sólo algunas de estas prendas son usadas por las chicas indígenas urbanas, especialmente aquellas que viven en San Cristóbal. Estas prendas son elaboradas por ellas mismas, cuentan con telares de menor precio y por lo tanto no forman parte de colecciones exclusivas de ropa que se vende en tiendas exclusivas. En la actualidad hay una moda juvenil entre las muchachas indígenas urbanas que usan la enagua tradicional chamula en combinación con la blusa chamula, aunque alterada en su diseño original. A esta blusa y enagua se agregan dos prendas particulares que otorgan sensualidad al atuendo: las fajas muy anchas y con tejidos y colores muy llamativos, en ocasiones tipo corsé, y los toreritos, suéteres tejidos cortos en distintos colores, entallados y no muy largos para que la faja luzca, dejando ver la cintura pequeña y haciendo más curvilínea la figura femenina. Otro cambio significativo es el uso de la máquina para bordar el brocado que luce la parte superior de la blusa chamula. Ya es cada vez más común comprar las blusas tejidas a máquina, de modo que el brocado es más abundante pues cuenta con muchas más líneas bordadas.

Tan sólo en San Cristóbal de Las Casas, hay aproximadamente doce tiendas de innovación cultural puestas en marcha con la iniciativa privada. Sus productos tienen diseños exclusivos que regularmente se presentan en pasarelas en el extranjero. En ellos se mercadea todo tipo de productos para el uso femenino: bufandas, blusas, fajas, corsés, chamarras, bolsas, monederos, collares y anillos, entre otras piezas de moda, a precios muy altos que la media chiapaneca no puede pagar. Los diseños regularmente son realizados por los propios dueños o socios tuxtlecos, defeños, mexiquenses, tapatíos, queretanos o europeos. Aquí tenemos las tiendas: Étni-K, Xa’U, Corazón-Artesanal, Las Tejedoras del Pueblo, Chamultik, Lacompré, Sna Maruch, El Gato con los Pies de Trapo y Ursulangas Mangas, entre otras.³⁰

³⁰ Una de las diseñadoras más respetuosas del trabajo artesanal en Chiapas es la afamada Carmen Rion, quien sin reparo reconoce a las indígenas artesanas como sus colegas, al tiempo que afirma: “Diseñar con textiles indígenas no significa

También existen otras tiendas formadas por talleres de producción artesanal y cooperativas de artesanas indígenas, que están organizadas en redes amplias de producción y comercio local que incluyen a varios municipios y localidades de distintas regiones de Chiapas. Muchas veces éstas son las que surten con telares, lienzos y distintas piezas a los dueños de las primeras tiendas, es decir, a los “diseñadores de punta.” Los productos vendidos por las cooperativas de artesanas son cuidadosamente escogidos. Las piezas elaboradas garantizan un buen material, además de finas técnicas de teñido y armado. Las mujeres de estas cooperativas regularmente no tienen apoyo gubernamental, aunque algunas sí cuentan con ayuda de organizaciones civiles y no gubernamentales de carácter internacional. Estas cooperativas están organizadas con la participación de mujeres pertenecientes a distintas generaciones de grupos familiares. Mientras las que bordan y tejen son las mujeres de generaciones mayores, quienes venden y comercian los productos son las hijas, jóvenes de la generación contemporánea. Éstas, además, en ocasiones utilizan la identidad indígena como elemento práctico para vender ‘la originalidad’ del producto. Existen algunas tiendas localizadas en la ciudad, aunque también hay puestos que sólo exponen ocasionalmente sus productos en ferias o eventos a los que son invitadas, ya que las artesanas viven en municipios lejanos y no cuentan con espacios estables: Najel, Skinal Nichimetik, Kinal Antsetik y Jolom Mayaetik, entre otras tiendas.³¹

Finalmente, encontramos tiendas de artesanas más locales y no involucradas ni organizadas en redes de tejedoras o productoras, quienes desde sus pueblos, como Zinacantán y San Juan Chamula, venden en pequeñas tiendas ‘prendas étnicas’ con un estilo innovador. Las dueñas regularmente son jóvenes indígenas que se han procurado la vida mediante la oferta de sus productos al turismo, con el tejido y el bordado de prendas originarias que sus abuelas, madres o tías fabrican.

Los párrafos anteriores ayudan a entender el proceso de objetivación del sujeto étnico. En primer lugar, hablamos de una recolonización sutil y efectiva por parte de la población no indígena que, más allá de la exotización o la folclorización, estetiza lo étnico volviéndolo objeto de deseo femenino, como señala Carmen Rion:³² “Nadie lo hacía; yo lo hice discreto, por eso no se notó. Fui punta de lanza y ahora hay mucha gente trabajando con textiles artesanales” (Olivares, 2013). Esta corriente es el más claro ejemplo de la expropiación de la producción local

vestirse como artesana”, expresión que demuestra racismo de clase y racismo cultural inconsciente. Ver: <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/01/espectaculos/a07n1esp>.

³¹ Éstas son algunas de las organizaciones con más antigüedad en Los Altos de Chiapas, agrupadas desde 1985. Tan sólo en la cooperativa Jolom Mayaetik, Tejedoras Mayas, hay 250 artesanas hablantes del tsotsil.

³² Diseñadora de moda que empezó a trabajar con artesanas chiapanecas en 1998. En la actualidad su nombre simboliza una marca de ropa exclusiva que cuenta con colecciones de prendas finas elaboradas con piezas únicas de textiles fabricados por mujeres artesanas tseltales y tsotsiles de Los Altos de Chiapas (ver <http://carmenrion.com/proyectos/paisaje-mocheval>).

y su masificación en circuitos de venta exclusiva. Sólo así el gusto indígena se vuelve bello.

Observar el cuerpo como lugar en donde se fusionan el tiempo contemporáneo, tiempo que alude tanto a lo efímero como a lo permanente, y el espacio, ya sea privado o público, es estudiar tradiciones, novedades e historias encarnadas. Las prácticas corporales, situadas/signadas temporal y espacialmente, están mediadas por la posición social y necesitan reproducirse con acciones materializadas. En la forma de vestir están inmersas cuestiones de gustos y de posibilidades de adquisición porque “la satisfacción obtenida con los bienes se relaciona con el acceso socialmente estructurado a ellos... en el que la satisfacción y el status dependen de la exhibición y el mantenimiento de las diferencias” (Featherstone, 2000: 38). La forma de vivir y moldear el cuerpo habla del consumo cultural y la recepción, mientras que la adquisición de artefactos culturales que se relacionan con la vida cotidiana del consumidor muestra cómo “el cuerpo genera negocios para sectores importantes de la economía, desde cosméticos a modas, desde impresión erótica a productos farmacéuticos”, una condición de la existencia social (Melucci, 1996: 73).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alborch, Carmen (2006), *Solas*, España, Temas de Hoy.
- Alexander, J. y B. Giesen (1994), “De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro”, Introducción, en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil Smelser (comps). *El vínculo micro-macro*. México, Universidad de Guadalajara/Gamma Editorial, pp. 9-58.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, Gloria (2001), “La prieta”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México.
- Atencia Escalante, Javier (2005), “Antropología y emociones: Geertz y Taylor”, en *Thémata, Debates sobre las Antropologías*, núm. 35, pp. 451-455.
- Augé, Marc (1992), *Los no-lugares. Espacios del anonimato*, España, Gedisa.
- Augé, Marc (1995), “Sobremodernidad: del mundo de hoy al mundo de mañana”, en *Memoria*, núm.129, pp. 10-80.
- Bailey, Gordon y Noga Gayle (eds.) (1993), *Sociology: An Introduction. From the Classics to Contemporary Feminists*, Canadá, Oxford University Press.
- Bajtín, Mijail. (1974), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Barcelona, Barral.
- Barabas, Alicia (2000), “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, pp. 9-20.
- Barrios, Walda y Leticia Pons (1993), *Trabajo femenino y crisis económica. Impacto en la familia chiapaneca*, México, UNACH.
- Barrios, Walda y Leticia Pons (1995), *Sexualidad y religión en Los Altos de Chiapas*, México, UNACH.
- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland (2003), *El sistema de la moda y otros escritos*, España, Paidós.
- Beauvoir, Simone de (1998), *El segundo sexo*, México, Alianza.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo respuestas a la globalización*, España, Paidós, pp. 45-98 y 163-177.
- Berger, Peter y Tomás Luckman (1986), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Biblia, libro primero de Moisés, Génesis. Disponible en: <http://iglesia.net/biblia/libros/genesis.html>, consultado el 15 de octubre de 2013.
- Bodei, Remo (1998), *La forma de lo bello*, España, Antonio Machado.
- Boggs, Carl (1980), *El marxismo de Gramsci*, México, Premio/La Red de Jonás, 3ª ed.

- Border, Gloria (1998), “Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente”, en *Género y epistemología: mujeres y disciplinas*, s.l., PIEG Universidad de Chile, disponible en http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero_y_subjetividad_bonder.pdf, consultado el 10 diciembre 2012.
- Bordo, Susan (1992), “Postmodern Subjects, Postmodern Bodies”, en *Feminist Studies*, vol. 18, núm. 1, primavera, pp. 159-175.
- Bordo, Susan (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press.
- Bordo, Susan (2001). “El feminismo, la cultura Occidental y el cuerpo”, en *La Ventana*, núm. 14, pp. 7-81.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, España, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre y Enrique Martín Criado (2000), *Cuestiones de sociología*, España, Ediciones Istmo.
- Butler, Judith (2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/UNAM/PUEG
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Argentina, Paidós.
- Butler, Judith (2003), “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault” en Martha Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM/Pueg/Miguel Ángel Porrúa, pp. 303-326.
- Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge.
- Cash, Thomas F. et al. (2001), “Effects of Cosmetics Use on the Physical Attractiveness and Body Image of American College Women”, en *The Journal of Social Psychology*, vol. 129, núm. 3, pp. 349-355.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información*, vol II, México, Siglo XXI.
- Castellanos Guerrero, Alicia y, Juan Manuel Sandoval (coord.)(1998), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000), “Antropología y racismo en México”, en *Desacatos*, núm. 4, pp. 53-79.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2001), “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”, en *Papeles de Población*, núm. 28.
- Castro Soto, Gustavo y Onésimo Hidalgo (1999), *Los desplazados internos de la guerra en Chiapas*, CIEPAC-Boletín núm. 168, 29 de agosto.
- Castro Soto, Gustavo y Onésimo Hidalgo (1999), *Población desplazada en Chiapas*, México, CIEPAC y Consejería en Proyectos.

- Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas (1997), *Derechos reproductivos de la mujer en México: un reporte sombra*, Nueva York, Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas, disponible en http://reproductiverights.org/sites/default/files/documents/sr_mex_1297_sp.pdf, consultado el 15 de octubre de 2013.
- Chartier, Roger (1992), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, España, Gedisa.
- Chebel d'Appollonia, Ariane (1998), *Los racismos cotidianos*, Barcelona, Bellaterra.
- Clifford, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- CONAPO (1995), *Situación de la mujer: Desafíos para el año 2000 (b)*, México, CONAPO.
- CONAPO (2000), *Cuadernos de salud reproductiva-Chiapas*, México, Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Cosgrave, Bronwyn (2005), *Historia de la moda. Desde Egipto hasta nuestros días*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Cruz Burguete, Jorge Luis (2002), "Acerca de las identidades étnicas de Chiapas" en Michel Kauffer (ed.) *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, México, El Colegio de la Frontera Sur.
- Cruz Burguete, Jorge Luis y Gabriela P. Robledo Hernández (2001), "Cambio social y Movimientos de Población en la Región Fronteriza de Chiapas", en *Convergencia*, septiembre-diciembre, núm. 26, pp. 33-53.
- Cruz Salazar, Tania, (2000), "Ixchel", en *Revista Hojas del Huitepec*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Cruz Salazar Tania (2011), "Racismo cultural y representaciones de inmigrantes centroamericanas en Chiapas", en *Revista Migraciones Internacionales*, vol 6, núm 2, julio-diciembre, pp. 131-155.
- Cruz Salazar, Tania (2009), "Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes", en Freyermuth, Graciela y Sergio Meneses (coord.) *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México, Publicaciones Casa Chata, CIESAS-Sureste, pp. 169-212.
- Cruz Salazar, Tania (2008), "Horas bordadas, horas de espejo. El arreglo en jóvenes indígenas y mestizas" en Elsa Muñiz (coord.) *Registros corporales, Serie de Estudios*, México, UAM-Azcapozalco, pp. 199-220.
- Davis, Kathy (1995), *Reshaping The Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, Nueva York, Routledge.
- De Barbieri, Teresita (1993), "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", en *Debates en Sociología*, núm. 18, pp. 1-19.
- De Lauretis, Teresa (1991), "La tecnología del género" en Carmen Ramos (coord.) *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-Iztapalapa, pp. 231-278.
- De Lauretis, Teresa (1992), *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra.

- Dennett, Daniel (1991), *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa.
- Descamps, Marc-Alain (1986), *Psicología de la moda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dieckmann, Herbert (s.f.), “Theories of Beauty to The Mid-Nineteenth Century”, en *The Dictionary of the History of Ideas*, Estados Unidos, University of Virginia Library, disponible en <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml&chunk.id=dv1-28&toc.id=dv1-28&brand=default;query=Beauty>, consultado el 15 de octubre de 2013.
- Douglas, Mary (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI.
- Douglas, Mary (1998), *Estilos de pensar*, España, Gedisa.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (1993), *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Entwistle, Joanne (2002), *El cuerpo y la moda*, España, Paidós Contextos.
- Erikson, Erik (1984), *Identidad: juventud y crisis*, España, Taurus.
- Erikson, Erik (1997), *Sociedad y adolescencia*, México, Siglo XXI.
- Farrera, Norma (1998), “Estrategias de reproducción socioeconómica”, en *Anuario de Estudios Indígenas*, núm. VII, México, UNACH.
- Favre, Henri (1973), *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- Featherstone, Mike (1995), *Undoing Culture. Globalization, Posmodernism and Identity*, Gran Bretaña, SAGE.
- Featherstone, Mike (1995), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Gran Bretaña, SAGE.
- Figuroa Pujol, Helios (2000), “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas” en *TRACE El cuerpo, sus males y sus ritos*, núm. 38, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Frith, Catherine, Ping Shaw y Hong Cheng (2005), “The Construction of Beauty: A Cross-Cultural Analysis of Women’s Magazine Advertising”, en *Journal of Communication*, marzo, vol. 55, núm. 1, pp. 56-70.
- Florescano, Enrique (1996), *Etnia, Estado y Nación*, México, Taurus.
- Flores González, Antonio (2004), *Los “pames” frente a la “gente de razón”: el papel de la hegemonía y las formas de producción en las formas de racismo hacia los Xi’oi en Querétaro*, Tesis de Maestría, CIESAS.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, España, Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1984), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

- Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel et al. (1991), *Espacios de poder*, Madrid, Endimión.
- Foucault, Michel (1996), *Genealogía del racismo*, Colección Caronte Ensayos, Argentina, Ed. Altamira.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel (2004) *El orden del discurso*, Argentina, Fábula.
- Foucault, Michel (1984), “Of other spaces, Heterotopias”, en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, pp. 46-49, disponible en:<http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>, consultado el 15 de octubre de 2013.
- Freyermuth Enciso, Graciela (2003), *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, CIESAS/Instituto de la Mujer/Instituto Nacional de las Mujeres/ASAC/Miguel Ángel Porrúa.
- Freyermuth Enciso, Graciela y Cecilia de la Torre Hernández (2003), *Mortalidad materna en los estados de Oaxaca, Chiapas y Guerrero. Panorama General*, Chiapas, ACAS/Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población.
- Friedman, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, Gran Bretaña, SAGE.
- García de León, Antonio (1985), *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era.
- García Mondragón y Nora Nínive (2000), *Subjetividad y representaciones femeninas: la construcción de estilos corporales*, UNAM, Tesis.
- Geertz, Clifford (1990), *El conocimiento local*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony (1998), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, España, Cátedra.
- Giddens, Anthony y Will Hutton (ed.) (2001), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, España, Tusquets.
- Giddens, Anthony (1994), *Consecuencias de la modernidad: una interpretación de las transformaciones asociadas a la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Giddens, Anthony (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, España, Taurus.
- Giménez, Gilberto (1996), “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” en *Identidad, III Coloquio Paul Kirchoff*, México, UNAM.
- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, Territorio y Migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 5-14.
- Goffman, Irving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Greene, Victor R. (1994), "Becoming American Women: Clothing and the Jewish Immigrant Experience, 1880-1920" en *The Journal of American History*, diciembre, vol. 81, núm. 3, pp. 1243-1247.
- Gruppi, Luciano (1978), *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- Gómez López, Marco Anotonio (2014), *Ser joven en Oxchuc. Los estudiantes tzeltales de la Universidad Intercultural de Chiapas*, Tesis de Maestría, Ciesas-Pacífico Sur.
- Guber, Rossana (2004), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- Gramsci, Antonio (2001), *Obras completas. T.3. Cuadernos de la cárcel. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Casa Juan Pablos, pp. 11-14.
- Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections. Culture, People and Places*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Hannerz, Ulf (1990), "Cosmopolitans and Locals in World Culture", en *Theory, Culture & Society*, núm. 7, pp. 237-51.
- Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Argentina, Amorrortu.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra.
- Holiday, Ruth y John Hassard (eds.) (2001), *Contested Bodies*, Londres/Nueva York, Routledge.
- Héritier, Françoise (1996), *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, España Ariel.
- Hermitte, María Ester (2004), *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Argentina, Antropofagia.
- Hine, Christine (2004), *Etnografía virtual*, Barcelona, UOC.
- Howard, Philip N. (2002), "Network Ethnography and the Hypermedia Organization: New Media, New Organizations, New Methods", en *New Media Society*, núm. 4, pp. 550-574.
- Instituto de la Mujer (INMUJERES) (2003), *Diagnóstico estadístico de género (2003)*, Chiapas, Instituto de la Mujer.
- Kay M., Martín y Barbara Voorthies (1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- Kearney, Michael (1995), "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-56.
- Keats, John (1919), "Ode on A Grecian Urn" en Arthur Quiller-Couch (ed.) *The Oxford Book of English Verse*, pp. 1250-1900, disponible en: <http://www.bartleby.com/101/625.html>, consultado el 20 de diciembre de 2008.
- Korsbaek, Leif (1992), *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Krauskopf, Diana (2004), "Comprensión de la juventud. El ocaso del concepto de moratoria psicosocial", en *Jóvenes. Revista de estudios sobre juventud*, año 8, núm 21, julio-diciembre, pp. 26-39.

- Lamas, Marta (comp.) (2003), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa-PUEG.
- Lamas, Marta y Frida Sal (1991), *La bella (in)diferencia*, México, Siglo XXI.
- Le Breton, David (2002a), *La sociología del cuerpo*, Argentina, Claves.
- Le Breton, David (2002b), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Nueva Visión.
- Lefebvre, Henri (1991), *The production of space*, Oxford, Blackwell.
- Lipovetsky, Gilles (1990), *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles (1999), *La tercera mujer*, Barcelona, Anagrama.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Luciano, Lynche (2001), *Looking Good. Male Body Image in Modern America*, Estados Unidos, Hill and Wang.
- Liotard, Jean-Francois (1990), *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, México, Ediciones REI-México.
- Maier H., Elizabeth (1998), “Cuerpos para otros: la esencia de la condición femenina en el campo” en *Género femenino, pobreza rural y cultura ecológica*, México, ECOSUR/Potrilleros Editores.
- Mead, Margaret (1985), *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Planeta.
- Marcus, George (1995), “Ethnography in/of The World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24.
- Mauss, Marcel (1991), “Técnicas corporales”, en *Sociología y Antropología*, España, Editorial Tecnos, pp. 337-356.
- Medina Carrasco, Gabriel (coord.) (2000), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México.
- Melucci, Alberto (1996), *The playing self: person and meaning in the planetary society*, Gran Bretaña, Cambridge University Press.
- Menéndez, Eduardo (2001), “Biologización y racismo en la vida cotidiana”, en *Alteridades*, año 11, núm. 21, enero-junio, pp. 5-39.
- Moraga, Cherríe (1983), “La Guerra”, en Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (eds.), *This bridge called my back: Writings by radical women of color*, Nueva York: Kitchen
- Morgan Jo-Ann (2005), “Inventing Beauty: A History of the Innovations That Have Made Us Beautiful”, en *Journal of Popular Culture*, noviembre, vol. 38, núm. 6, pp. 1122-1123.
- Moser, Caroline (1998), “The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies”, en *World Development*, vol. 26, núm.1, pp. 1-19.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957), *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Mimoun, Sylvain y Lucien Chaby (2001), *La sexualidad masculina*, México, Siglo XXI.
- Morin, Edgar (2002), “La noción de sujeto”, en Dora Fried Schnitman (ed.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
- Morris, Edward W. (2005), “Tuck in That Shirt! Race, Class, Gender and Discipline in An Urban School”, en *Sociological Perspectives*, vol 48, núm. 1, pp. 25-28.
- Moscovici, Serge (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
- Moscovici, Serge (1985) *Psicología social I. Influencia y cambios de actitudes. Individuos y grupos*, Barcelona, Paidós.
- Muñiz, Elsa (1995), “Simbolismo, identidad y cuerpo: las mujeres en los años veinte en México”, en Margarita Alegría de la Colina et al, *Nuevas ideas, viejas creencias: la cultura mexicana hacia el siglo XXI*, México, UAM-Azcapotzalco, pp. 209-229.
- Muñiz, Elsa (2002), *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, México, Porrúa/UAM.
- Muñiz, Elsa (2004), “Multiculturalismo, cuerpo y género: un debate contemporáneo”, en *Fuentes Humanísticas*, año 16, 1 semestre, núm. 28, pp. 29-41.
- Nateras Domínguez, Alfredo (coord.) (2002a), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM/ Miguel Ángel Porrúa.
- Nateras Domínguez, Alfredo (2002b), “Jóvenes y cuerpos en resistencia: tatuajes y perforaciones”, en *Vanguardias y Contextos, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, Nueva Época, núm. 609, marzo, pp. 71-75.
- Nateras Domínguez, Alfredo (2002c), “Las identificaciones en los agrupamientos juveniles urbanos: grafiteros y góticos” en *Sociología de la identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-Iztapalapa.
- Olivares, Juan José, “Diseñar con textiles indígenas no significa vestirse como artesana”, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/01/espectaculos/a07n1esp>, consultado el 15 de octubre de 2013.
- Olivé, León (2004), “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado”, *Revista de Filosofía*, vol. 29, núm. 2, pp. 43-58.
- Ortiz, Renato (1998), *Otros territorios. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Colombia, Convenio Andrés Bello.
- Padilla Herrera, Jaime Arturo (comp.) (1998), *La construcción de lo juvenil. Reunión Nacional de Investigadores sobre Juventud 1996*, México, Causa Joven.
- Paoli, Antonio (2003), *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*, México, UNAM-Xochimilco.
- Piras, Claudia y Bernhard Roetzel (2002), *Ladies. A Guide of Fashion and Style*, Alemania, Dumont Monte.

- Pitt-Rivers, Julian (1989), *Palabras y hechos: Los ladinos, Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Portantiero, Juan Carlos (1987), *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés.
- Portelli, Hugues (1992), *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI.
- Poder Ejecutivo Federal (1995), *Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, 1995-2000*, México. Poder Ejecutivo Federal.
- Riera Mercader, Josep María y Elena Valenciano (1993), *Las mujeres de los 90: el largo trayecto de las jóvenes hacia su emancipación*, Madrid, Morata.
- Riordan, Teresa (2004), *Inventing Beauty: A History of Innovations That Have Made Us Beautiful*, Estados Unidos, Broadway Books.
- Riviére, Margarita (1992), *Lo cursi y el poder de la moda*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Robledo, Gabriela (1995), *Pueblos indígenas de México, los tzotziles y los tzeltales*, Chiapas, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.
- Robledo, Gabriela (1997), *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Robledo, Gabriela et al. (1998), “Perfiles indígenas de Chiapas. Tzotziles y tzeltales de la Región Altos” [mecanografiado], San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Rodríguez Nicholls, Mariángela (1988), *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestas: Semana Santa en Iztapalapa*, México, ENAH.
- Rodríguez Nicholls, Mariángela (2005), *Tradicción, identidad, mito y metáfora: mexicanos y chicanos en California*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- Rocamora, María Luisa (1975), *El libro de La Mujer*, 2 t., España, Danae.
- Rocheblave Spenlé, Anne Ma. (1968), *Lo masculino y lo femenino en la sociedad contemporánea*, Madrid, Ciencia Nueva.
- Rosaldo, Renato (1989), *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*, México, Conaculta/Grijalbo.
- Rubin, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, pp. 96-145.
- Rus, Diana (1998), *Mujeres de tierra fría. Conversaciones con coletas*, Chiapas, México, UNICACH.
- Rus, Jan (1990), “¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/UDG.
- Rus, Jan y George Collier (2002), “Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Shannan Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Ciesas/IWGIA.

- Ruz, Mario Humberto (1990), “Memorias de Río Grande”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/UDG.
- Ruz, Mario Humberto (1999), “El cuerpo: miradas etnológicas,” en Ivonne Szasz y Susana Lerner *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México, El Colegio de México.
- Savage, Candance (1998), *Beauty Queens. A Playful History*, Toronto, Greystone Books.
- Simmel, Georg (1963), *Cultura femenina y otros ensayos. Filosofía de la coquetería, lo masculino y lo femenino*, México, Espasa Calpe Mexicana.
- Stern, Steve J. (1999), *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Seidler, Victor J. (2000), *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*, México, PUEG-CIESAS-Paidós.
- Scott, Joan (2003), “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, pp. 265-302.
- Schutz, Alfred (1980), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Taguieff, Pierre André (2001), “El Racismo”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- Tiggemann, Marika y Christine Lewis (2004), “Attitudes Toward Women’s Body Hair: Relationship With Disgust Sensitivity”, en *Psychology of Women Quarterly*, núm. 28, pp. 381-387.
- Tilly, Charles (2000), *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial.
- Toledo, Sonia (1998), “Los Valles Centrales de Chiapas y las diversas propuestas de región”, en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, México, UNACH.
- Tranberg Hansen, Karen (2004), “The World in Dress: Antropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 33, pp.369-392.
- Tuñón Pablos, Esperanza (1997), “La trama: Identidades colectivas y perspectiva feminista” en *Mujeres en Escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México, Miguel Ángel Porrúa-PUEG-ECOSUR.
- Vigarelo, Georges (2005), *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Argentina, Nueva Visión.
- Wallerstein, Immanuel (1984), *El moderno sistema mundial*, Tomo I, México, Siglo XXI.
- Warren, Frank (2005), “The Keeper of 2000 Secrets”, en *ISSUES, National Post*, jueves, 9 de junio, A18.
- Weber, Max (1974) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (1992), *El Espacio del Racismo*, Barcelona, Paidós.
- Wieviorka, Michel (1994), “Racismo y exclusión”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero -abril.

Las pieles que vestimos.

- Wieviorka, Michel (2003), “Diferencias culturales, racismo y democracia”, en Daniel Mato (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, FACES UCV, pp. 17 - 32.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.
- Willis, Paul (2000), *The Ethnographic in Posmodernity*, Cambridge, Polly Press.
- Younger, Beth (2003), “Pleasure, Pain, and the Power of Being Thin: Female Sexuality in Young Adult” *Literature, NWSA Journal*, Bloomington, verano, vol. 14, núm. 2, p. 45.
- Zebadúa González, Emilio (coord.) (2004), *Desplazados internos en México*, México, Grupo Parlamentario del PRD Cámara de Diputados/Congreso de la Unión LIX Legislatura.

ANEXO. Entrevistas

Corpus central de la investigación, entrevistas a jóvenes mujeres

Entrevista a Teresa, indígena tsotsil chamula, 21 años, 2004.

Entrevista a Amelia, indígena tsotsil chamula, 20 años, 2004.

Entrevista a Petrona, indígena tsotsil chamula, 20 años, 2004.

Entrevista a Carmen, mestiza tuxtleca, 18 años, 2004.

Entrevista a Laura, mestiza tuxtleca, 22 años, 2004.

Entrevista a Ruth, 18 años, mestiza sancristobalense, 2004.

Entrevista a Liliana, 19 años, mestiza sancristobalense, 2004.

Entrevista a Manuela, indígena tsotsil, 20 años, 2004.

Entrevista a Pascuala, indígena tseltal, 20 años, 2004.

Entrevista a Rosa, indígena tseltal, 22 años, 2004.

Entrevista a Karla, mestiza sancristobalense, 24 años, 2004.

Entrevista a Diana, mestiza sancristobalense, 24 años, 2004.

Corpus de entrevistas a jóvenes varones

Entrevista a Alberto, indígena tsotsil, 21 años, 2004.

Entrevista a Laureano, indígena tseltal, 23 años, 2004.

Entrevista a José, indígena tseltal, 24 años, 2004.

Entrevista a Dionisio, mestizo tuxtleco, 17 años, 2004.

Entrevista a Antonio, mestizo sancristobalense, 24 años, 2004.

Entrevista a Miguel, mestizo sancristobalense, 22 años, 2004.

Entrevista a Octavio, mestizo sancristobalense, 24 años, 2004.

Entrevista a Raúl, mestizo sancristobalense, 22 años, 2004.

Entrevista a Manolo, mestizo sancristobalense, 23 años, 2004.

Entrevista a Agustín, indígena tseltal, 24 años, 2004.

Entrevista a Pedro, mestizo sancristobalense, 24 años, 2004.

Entrevista a Saúl, mestizo sancristobalense, 24 años, 2004.

Corpus de entrevistas a representantes institucionales

Entrevista a Marisol Vega, trabajadora social, Melel-Xolobal, 2004.

Entrevista a Paola García, trabajadora social, Melel-Xolobal, 2004.

Entrevista a Belinda Calvillo, ginecóloga, Marie Stopes, 2004.

Entrevista a Angélica Evangelista, investigadora social, CISC-ECOSUR, 2004.

Entrevista a Lucía Bermúdez, Colectivo Feminista Mercedes Olivera, 2004.

Las pieles que vestimos.

Entrevista a Guadalupe Cárdenas, Colectivo Feminista Mercedes Olivera, 2004.

Entrevista a Alfredo Rasgado, antropólogo social, Colectivo Masculino La Puerta Negra, 2004.

Entrevista a Margarita Gutiérrez, enfermera, Clínica de Campo, 2004.

Corpus de entrevistas a líderes religioso

Entrevista a Pedro Hernández, pastor tsotsil, 30 años, 2004.

Entrevista a Ricardo Peyor, ministro mestizo, 50 años, 2004.

Entrevista a Guillermo Olguín, pastor mestizo, 60 años, 2004.

Corpus de entrevistas a padres de familia

Entrevista a Lucio Ruíz, inversionista mestizo, 45 años, 2004.

Entrevista a Manuel Gómez, agiotista y comerciante tsotsil, 75 años, 2004.

Entrevista a Jacinto Laush, afanador tsotsil, 65 años, 2004.

Entrevista a Efraín López, agente municipal, tseltal, 35 años, 2004.

Entrevista a Francisca Méndez, jubilada mestiza, 60 años, 2004.

Entrevista a María de la Luz Corzo, empleada, 54 años, 2004.

Entrevista a Rosa Intzín, afanadora tsotsil, 40 años, 2004.

Entrevista a Mercedes Rodríguez, empleada, 40 años, 2004.



Moda indígena chamula. Joven tsotsil frente a Catedral, Eduardo Laborda, 2011.



“Metamorfosis del yo”, Efraín Ascencio Cedillo, 2010.



Desfile de modas. Carlos Dardón, 2012.



Desfile de modas. Carlos Dardón, 2012.



Desfile de modas. Carlos Dardón, 2012.



Moda indígena chamula. Carlos Dardón, 2010.



Moda chamula. Abraham Gómez, 2012.



Moda zinacanteca. Abraham Gómez, 2012.



Noviazgo chamula, Abraham Gómez, 2012.



Noviazgo chamula, Abraham Gómez, 2012.



Pareja chamula, Abraham Gómez, 2012.



Brocado en blusa chamula con colores tradicionales, Carlos Dardón, 2008.



Brocado en blusa chamula con colores modernos, Carlos Dardón, 2008.



Brocado zinacanteco, Abraham Gómez, 2012.



Uso tradicional del rebozo, Carlos Dardón, 2012.



Uso tradicional del rebozo, Carlos Dardón, 2010.



Uso tradicional del rebozo, Carlos Dardón, 2007.



Arreglo zinacanteco, Abraham Gómez, 2012.



Boda y arreglo zinacanteco, Abraham Gómez, 2012.



Maquillaje, Carlos Dardón, 2012.



Artesana hilando, Carlos Dardón, 2009.



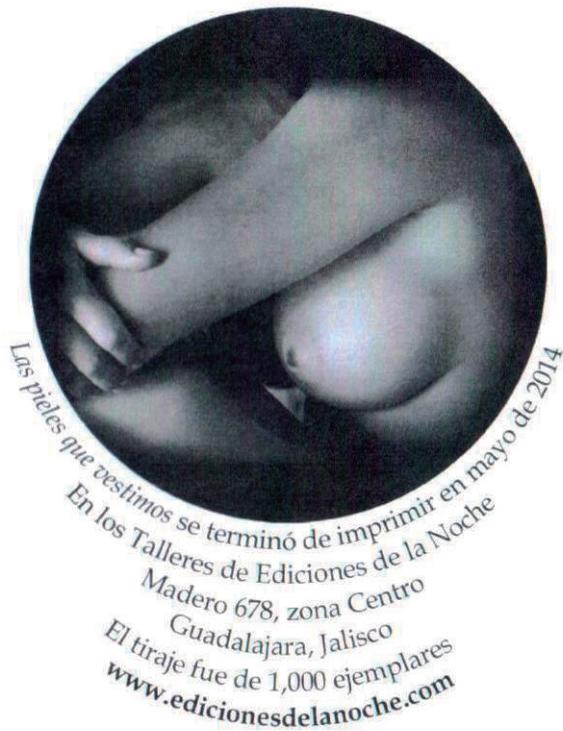
Artesana y comerciante, Carlos Dardón, 2009.



Comerciante zinacanteca, Carlos Dardón, 2008.



Muñecas de trapo. Artesanía indígena chiapaneca, Carlos Dardón, 2010.



Las pieles que vestimos se terminó de imprimir en mayo de 2014
En los Talleres de Ediciones de la Noche
Madero 678, zona Centro
Guadalajara, Jalisco
El tiraje fue de 1,000 ejemplares
www.edicionesdelanoche.com

FOTO: Efraim Ascencio Cedillo



En una sociedad discriminatoria como la chiapaneca, en donde gran parte de la población posee rasgos indígenas, resulta prioritario problematizar el modo en que se construyen las prácticas de embellecimiento, pues el tema de la belleza pasa necesariamente por el cuerpo, ese lugar de historias ocultas que lo nombra de diversos modos, lo identifica, lo clasifica y lo distingue.

¿Por qué la forma de los ojos, el olor corporal o los modos de arreglo personal que han llegado a constituir estereotipos y modelos apreciados o degradados? ¿Qué nos dicen los cuerpos que deambulan frente a nuestros ojos? ¿Por qué lo que para unos es belleza o buen gusto en el arreglo, para otros es fealdad y vulgaridad?

Este libro habla de la persistente tensión entre la imposición y la resistencia, entre las condiciones aplastantes y las subjetividades creativas, entre las adopciones y las adaptaciones en uno de los escenarios chiapanecos de mayor diversidad cultural: San Cristóbal de Las Casas.

