
La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario

Apen Ruiz¹

El 23 de marzo del 2001, Esther, una de las comandantas zapatistas, se presentó ante el Congreso de la Unión de México. Con un pasamontañas que cubría su rostro, iniciaba su intervención con las siguientes palabras: "Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora. Esta tribuna es un símbolo. Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas". Posteriormente, Esther habló como mujer y como indígena para explicar con sus palabras la situación de las mujeres indígenas: "la situación es muy dura. Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión. Sufrimos el olvido porque nadie se acuerda de nosotras". Y después de enumerar una serie de condiciones específicas que sufren las mujeres indígenas, Esther concluye "Nosotras además de mujeres somos indígenas y así no estamos reconocidas".

Como Esther claramente afirma, el que ella hablara como mujer indígena ante el estado tiene un gran valor simbólico. La mujer de la cual voy a hablar en este artículo desempeñó también un papel simbó-

¹ Agradezco a Mauricio Tenorio con quien discutí algunas ideas cuando empecé a escribir sobre "La india bonita"; a Gabriela Cano por sugerirme publicar este artículo en *debate feminista*, y por los siempre interesantes comentarios que me ha hecho desde que empecé a escribir y pensar sobre el feminismo y el nacionalismo en México. Silvia Rivera Cusicanqui leyó un borrador de este trabajo con ojos críticos desde los Andes bolivianos. También agradezco a Federico Besserer la lectura del texto y sus comentarios. Una versión más larga de este artículo apareció en *Signos históricos*, núm. 5, UAM-I, enero-junio, 2001.

lico hace más de ochenta años, en un estado que se presentaba dentro y fuera de la nación mexicana como revolucionario. María Bibiana Uribe fue la ganadora del concurso “La india bonita” que se celebró en la ciudad de México en 1921; una mujer indígena de 16 años que, tal como se reportó en los medios de comunicación “ha llegado a nosotros acompañada de su abuela, una india de pura raza ‘meshica’ que no habla español”.² Pero en este caso, María Bibiana no llevaba pasamontañas, su cara estaba descubierta para ser fotografiada por la prensa y pasearse en carroza ante la población de la ciudad. La prensa dice que el concurso causó gran sensación. Sin embargo, a diferencia de Esther, ella no tenía voz propia. La aparición pública de las dos mujeres y su relación con el estado es sin duda contrastante y merece una reflexión acerca de las imágenes de las mujeres y la nación. María Bibiana tenía la cara descubierta y no habló, otros hablaron por ella. Esther lleva el rostro cubierto y su voz tiene un gran peso, reclama ser escuchada como mujer y como indígena.

Entre la celebración de “La india bonita” y la llegada de Esther a la ciudad de México han pasado muchos años, y han ocurrido importantes transformaciones en la sociedad mexicana, pero pueden también observarse grandes continuidades en la forma en que el estado piensa la nación, sobre todo si entendemos el cuerpo de la mujer como un espacio a partir del cual la nación se ha construido históricamente.

En este artículo examino la celebración del concurso “La india bonita” como un ejemplo que me permite delinear ideas generales acerca de la relación entre la mujer y el nacionalismo en el México revolucionario. En primer lugar hago una reflexión acerca del contexto cultural de los años veinte en el que se dio esta celebración, para dejar claro que “La india bonita” es tan sólo un ejemplo más de una larga discusión histórica sobre la cuestión racial-nacional y étnica del México poscolonial (entendido como el México independiente en el que las élites nacionales buscaron una definición propia diferenciada de su pasado colonial y europeo). En esta exploración me centro concretamente en entender cómo la mujer constituye un espacio en el cual se articula el nacionalismo. Posteriormente examino las particularidades del concurso de “La india bonita”. Para ello, combino un análisis de los discursos sobre la

² *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 11.

mujer mestiza como símbolo nacional, con un examen de las imágenes que aparecieron sobre “La india bonita”. Más allá del concurso de belleza, lo que me interesa aquí es discutir aspectos más amplios que tienen que ver con el tema de la mujer en la elaboración del nacionalismo mestizo. En este sentido, “La india bonita” no sustituyó a otros símbolos de mujeres que han estado y continúan estando presentes en imaginaciones nacionales (Xóchitl, Malinche, la Virgen de Guadalupe.) Sin embargo, su relevancia es el papel muy específico que desempeñó en la elaboración de un discurso sobre raza, género, cultura y nación, de tono popular e indigenista propio del periodo revolucionario de los años veinte.

Mi análisis intenta entender mejor la visión hegemónica de la mujer y la nación. Mi mirada está en las representaciones dominantes de género a principios de siglo, porque pienso que éstas afectaron las relaciones entre los sexos en México.

Sobre las mujeres y la nación. La articulación histórica de un sistema patriarcal

En México, los años veinte son emblemáticos de cierto tipo de transformaciones culturales y sociales que se dieron en otras sociedades en ese periodo. Son los primeros años de lo que se concibió como el “Nuevo México”, una sociedad que emergía tras el porfiriato y como consecuencia del triunfo del primer movimiento revolucionario popular del siglo XX; una revolución que se ha interpretado normalmente como el derrumbe del *ancient regime* y de las estructuras coloniales que perduraban desde el siglo XVI en México. Sin embargo, la experimentación cultural y el nacionalismo revolucionario de los años veinte deben ser cuidadosamente examinados para entender el verdadero significado de los cambios sociales, especialmente en lo que respecta a la cuestión de la mujer.

Para ello, me inspiré en una literatura que señala que todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, se fundamentan en una apropiación de las mujeres, bien simbólica, discursiva o físicamente. Es decir, la cuestión nacional y la cuestión de género han sido pensadas, discutidas y formuladas históricamente de forma conjunta. Como señala Ann McClintock, desde sus inicios “el nacionalismo se constituyó como un discurso con carácter de género, y por tanto, el nacionalis-



“Yalchilptic, Municipio de Altamirano, Chiapas, 2 enero de 1998”
Pedro Valtierra / *La Jornada*

mo no puede entenderse sin una teoría sobre el poder y el género".³ Aunque en los últimos años se ha publicado una extensa literatura sobre el nacionalismo como un discurso sobre comunidades imaginarias, en su mayoría las teorías del nacionalismo son completamente indiferentes a las cuestiones de género, y existen hasta el momento muy pocos análisis feministas del tema.⁴ Partha Chatterjee, en su estudio sobre la India, entra en el debate sobre los nacionalismos poscoloniales mostrando cómo los discursos coloniales (británico, imperial) y nacionales (postindependencia) compartieron una serie de dicotomías sobre lo femenino/masculino, lo espiritual/material y lo interior/exterior. Estas dicotomías, que se basaban en una noción de la mujer como siempre colonizable (para el imperio o para la nación) fueron además básicas para la transición de un sistema patriarcal imperial a uno nacional.⁵

Por ejemplo, podría decirse que los indígenas y las mujeres desempeñan un papel similar y muy específico frente a un estado paternalista: ambos son objetivizados e infantilizados, y esta infantilización, podría argumentarse, tiene una gran continuidad con el pasado colonial de México. Si antes era la metrópoli la que debía administrar a los habitantes de las Américas, ahora es el estado independiente el que debe encargarse del cuidado de "sus indígenas" y "sus mujeres". Esta idea ha sido señalada en un interesante artículo sobre el papel de la mujer y el indígena en los discursos políticos de Chiapas. María Dolores Paris Pombo considera que

la imagen del indio niño, o un minusválido, se complementaba con la del "buen salvaje" [...] curiosamente la calidad básicamente moral y emotiva del

³ Ann McClintock, *Imperial Leather, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*, Routledge, Nueva York, 1995, p. 355.

⁴ Ver entre otros, Begoña Aretxaga, *Shattering Silence. Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton University Press, Princeton, 1997; Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question", en K. Sangari y S. Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1990; Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Kali for Women, Nueva Delhi, 1986; Caren Kaplan, Norma Alarcón y Minoo Moallem, eds., *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Duke University Press, Durham, 1999; Andrew Parker, ed., *Nationalism and Sexualities*, Routledge, Nueva York, 1992; Mira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage Publications, Londres, 1997.

⁵ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

indio lo asemejaba a la imagen de la mujer reproducida por el discurso dominante. Tanto uno como otra se encontraban eximidos de las actividades políticas por su carácter cercano a la naturaleza que, como se mencionó, se consideraba puro y generoso.⁶

Rossana Barragán, por otro lado, presenta una muy interesante propuesta teórica al colocar el concepto de patria potestad en el centro del análisis de la emergencia de una sociedad urbana en Bolivia en los siglos XVIII y XIX, jerarquizada étnica y sexualmente.⁷ Para Barragán la idea de patria potestad que se consolida paralelamente a la proclamación de la república independiente, fue un elemento crucial en el proceso de construcción nacional en Bolivia. Este estudio muestra que analíticamente no podemos separar el estudio de las relaciones de género en el seno de la familia (entre esposos/as y entre padres e hijos/as) o en el contexto de las relaciones laborales (entre patrones y trabajadores) de la forma en que el estado entiende y estructura las relaciones entre los sexos que se dan entre los sujetos nacionales.

Según Barragán, la patria potestad articulaba las distinciones entre hombres (ciudadanos *versus* bolivianos) entre hombres y mujeres, entre mujeres honradas y de buena fama *versus* corruptas y prostitutas, y finalmente entre hijos legítimos *versus* hijos ilegítimos y naturales, distinciones que fueron fundamentales en el proceso de formación de una idea de nación independiente. Además, la noción de patria potestad como un eje de articulación entre el espacio de la nación y el espacio de la familia, permite ver algunas continuidades históricas que afectan las relaciones de género entre el periodo colonial y el poscolonial o independiente. Así —como señala Barragán— durante el periodo colonial las autoridades eclesiásticas y judiciales se encargaban del control de la sexualidad, la procreación y la moralidad, mientras que durante el periodo republicano el control pasa a la familia.

En el caso de la sociedad novohispana mexicana, algunos estudios han mostrado cómo el control de los cuerpos tiene una clara intención

⁶ María Dolores Paris Pombo, "La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)", *Desacatos*, núm. 4, verano 2000, p. 107.

⁷ Rossana Barragán, "Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX", ponencia presentada en la conferencia *Gender, Kinship and Marriage in the Andes*, Saint Andrews, Escocia, 1996.

de formar una sociedad limpia de desviaciones sexuales.⁸ Esta noción de limpieza sexual estaba muy ligada a visiones y fantasías sobre la sexualidad indígena; por ello, tanto la iglesia primero como el estado más tarde, se encargaron de vigilar las prácticas sexuales, especialmente entre indígenas y europeos. Los matrimonios interraciales eran permitidos cuando se trataba de hombre blancos con mujeres indígenas, y de hecho, muchos hombres parece que mantenían relaciones duraderas con concubinas indígenas. Pero quizás faltan más estudios que muestren cómo muchos de estos principios que ligaban la sexualidad, la raza y la moral y que parecían muy anclados en una dinámica colonial, se mantuvieron tras la independencia, ligados al proceso de forjamiento de una nacionalidad moderna.

En este sentido, Fernando Escalante observa que el pesimismo reinante entre los políticos y letrados de mediados del siglo XIX se reflejaba en una denuncia conjunta de la inmoralidad, el desorden y el caos que estaban llevando a la disolución completa de la nación. Tanto los liberales como los conservadores veían en la inmoralidad la raíz de los males del país, y así, por ejemplo, Carlos María de Bustamante, afirmaba que "lo que más aflige es recordar que los enemigos mayores de la nación han sido sus propios hijos, sus desmoralizados hijos". Este desencanto, dice Escalante, hizo que durante el siglo XIX abundaran los adictos a la regeneración nacional.⁹ El enfoque en la moral como un aspecto central para entender la cultura política y los anhelos nacionalistas y modernizadores del México independiente es muy sugerente. A esta visión, yo añadiría, una relectura de la moral desde el género, porque al fin y al cabo, se pensaba explícita o implícitamente que era en los cuerpos, en las manos cuidadoras o en las almas de las mujeres donde recaía el peso de la regeneración moral de la nación.

Para ilustrar este vínculo entre mujeres y construcción nacional veamos algunas de las voces que en México han protagonizado esta discusión.

⁸ Jorge Bracamonte Alláin, "Los nefandos placeres de la carne. La iglesia y el estado frente a la sodomía en la Nueva España", *debate feminista*, año 9, vol. 18, octubre 1998.

⁹ Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1992, p.17.

Siervas, feministas y femeninas

En 1885, el científico mexicano Francisco Flores publicó *El himen en México*, un libro que ofrecía un complejo estudio de los hímenes de 181 mujeres con el fin de demostrar que el himen de forma circular era el más común entre las mujeres mexicanas. Este estudio, afirmaba Flores en un tono paternal, ayudará a la medicina legal a proteger la virginidad femenina “una de las joyas más buscadas por los hombres”. Y se preguntaba: “¿qué hay más bello que la blanca flor de virginidad aún no invadida por el zafiro vicioso?”.¹⁰ Este estudio, junto a muchas otras investigaciones sobre higiene, prostitución y sanidad, fue presentado por el gobierno mexicano en la Exposición Internacional de París en 1889.¹¹ Su objetivo era mostrar el interés porfiriano en temas de salud pública y sanidad, y en su mayoría, tenían como objeto de estudio a las mujeres. Eran investigaciones que mostraban una preocupación moral por la virginidad de las mujeres, al mismo tiempo que eran emblemáticas de la preocupación de la época por definir la naturaleza —biológica, anatómica y cultural— de la población mexicana. Pero quizás lo que es más importante es que estos trabajos son ejemplos de preocupaciones nacionalistas que funcionaban en concordancia y paralelamente a una discusión científica universal sobre sanidad e higiene pública. Por lo tanto, las inquietudes del doctor Flores acerca de la castidad de las mujeres se expresaban en un lenguaje científico, como si de este modo su estudio estuviera libre de contaminaciones morales y religiosas. Estas investigaciones pueden interpretarse como ejemplos de la manera en que las preocupaciones paternalistas y regulatorias mexicanas hacia las mujeres tomaban forma en una esfera internacional, al mismo tiempo que formaban parte fundamental de la construcción de la imagen nacional del México moderno.

Por otro lado, en 1916, Manuel Gamio, uno de los intelectuales nacionalistas más importantes del México revolucionario, incluyó un capítulo titulado “Nuestras mujeres” en su conocido libro *Forjando patria. Pro-nacionalismo*. Este capítulo estaba escrito en un tono completamente diferente al estudio sobre el himen de Francisco Flores. De hecho,

¹⁰ Francisco Flores, *El himen en México. Estudio hecho con unas observaciones presentadas en la cátedra de medicina legal*, México, Secretaría de Fomento, 1885, p. 22.

¹¹ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales 1880-1930*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Forjando patria tenía como objetivo desvincular las ideas revolucionarias de anteriores tendencias intelectuales consideradas anquilosadas en el pensamiento decimonónico. En su libro, Manuel Gamio afirma que

deben analizarse las causas naturales que hacen de nuestra mujer uno de los tipos morales más apreciables y apreciados en el mundo femenino contemporáneo. Tratadistas de ciencias sociales dicen que la jerarquía de la mujer corresponde al estado de civilización de un país; que mientras un pueblo es más inculto, mayor grado de servidumbre se expresa en él.¹²

De acuerdo con estas reglas sociológicas, Manuel Gamio concluía que “hay entre nosotros menos mujeres siervas y feministas y más mujeres femeninas que las que deberían existir dado el estado cultural que se atribuye a nuestro país”.¹³ Tras describir a los tres tipos de mujeres que se encuentran en México —sierva, feminista y femenina— Gamio argumentaba que teniendo en cuenta el nivel de desarrollo social existente en México, se observaba un desequilibrio entre el número de mujeres feministas y serviles frente al número de mujeres femeninas.

Gamio concluye que la mujer femenina era el tipo óptimo y el más deseado porque constituye el factor crucial para fomentar un armónico “desarrollo material e intelectual del individuo y de la especie”.¹⁴ Manuel Gamio predijo también que “cuando México sea una gran nación lo deberá a muchas causas pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana”.¹⁵ Sin duda, tras esta taxonomía de mujeres se esconde una noción patriarcal que, al mismo tiempo que se preocupa por la virginidad, el honor de la familia y la nación mediante el control de la fidelidad de las esposas, permitía las relaciones adúlteras con mujeres cuyo honor no estaba en juego (siervas o feministas, quizás.) Así, la mirada colonizadora de la nación independiente mexicana se mantiene hacia sus mujeres, bien cuidando los hímenes o bien cuidando su moralidad como baremo de la modernidad de la nación. Y mientras tanto, con la distinción entre mujeres femeninas y feministas, se esconde el deseo de apropiación de la “otra” mujer (la prostituta, la sierva) como una forma de expresión del poder colonial dentro de la estructura familiar.

¹² Manuel Gamio, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, Porrúa, México, 1960, p.120.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid*, p. 119.

¹⁵ *Ibid*, p. 130.

Se podría argumentar que existen grandes diferencias entre las visiones de Francisco Flores y Manuel Gamio acerca de las mujeres. Mientras para el científico porfiriano las mujeres son el objeto de reformas y regulaciones, para Gamio son el orgullo de la nación. Pero, ¿son estas percepciones nacionalistas sobre la mujer realmente tan diferentes? Para los dos autores, las mujeres son recursos que permiten pensar la nación, son un elemento en la articulación de la imaginación nacionalista. Las medidas anatómicas y fisiológicas del himen de las mujeres elaboradas por el doctor Flores pueden ser entendidas en el contexto de la obsesión biologicista y científica decimonónica por medir y tipificar cada parte del cuerpo humano. Pero el hecho de que se seleccionara el himen como el objeto de estudio de una tipología universal apunta a que no todas las partes del cuerpo humano eran igualmente relevantes para la nación.¹⁶

El estudio de Flores traducía a un lenguaje científico una preocupación patriarcal y religiosa con la virginidad y castidad femenina. Manuel Gamio, por otro lado, representa un momento en la historia intelectual, y especialmente de la antropología, en el que las categorías biológicas para clasificar los tipos humanos estaban siendo cuestionadas y redefinidas.¹⁷ Al mismo tiempo, Gamio personifica el nacionalismo revolucionario y secular que caracteriza los años veinte en México y que se nutrió en gran parte de la antropología culturalista del momento. Por ello, el antropólogo rechazó los estándares universales de evaluación y argumentó que cada nación debía encontrar su propia forma de medir su grado de desarrollo social.

Las continuidades entre la visión de Flores y de Gamio son más aparentes si leemos sus discursos bajo el tamiz del colonialismo. A pesar de que ambos autores escriben desde un México independiente y poscolonial, su mirada hacia las mujeres sigue siendo sumamente colonial y masculina, es una mirada de apropiación del cuerpo femenino. En el caso de Francisco Flores el himen se convierte en el objeto de

¹⁶ Sander L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ithaca, 1985; Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

¹⁷ George W. Stocking, "The Ethnographic Sensibility of the 1920's, and the Dualism of the Anthropological Tradition", en George Stocking, ed., *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, pp. 208-276.

deseo masculino, por el control de la fidelidad femenina y la fertilidad de la nación. Para Gamio es la mujer femenina el tipo más deseado por los hombres. Varios autores han señalado el papel de la iglesia durante el México novohispano en el control no sólo de las almas, sino sobre todo en el control "de la vida privada de los hombres y mujeres, de sus cuerpos y sus sexualidades".¹⁸ Pero aún faltan estudios que exploren cómo el paso de una sociedad católica novohispana a un estado fundamentado en una moral liberal y secular en el XIX puede ser entendida, desde el punto de vista de las mujeres y la sexualidad, como el paso de un sistema patriarcal a otro.

Una de las formas en que puede entenderse la continuidad entre Francisco Flores y Manuel Gamio es observando de cerca el giro retórico que se adoptó durante los años de la Revolución mexicana, para hablar de la raza, la cultura y las mujeres. Durante los años veinte, al menos en el pensamiento antropológico, las clasificaciones que previamente eran consideradas raciales fueron siendo sustituidas por la noción emergente de cultura.¹⁹ Es decir, el concepto antropológico de cultura pasó a ser una metáfora que simbolizaría lo que hasta entonces se entendía como raza biológica.²⁰ Esta transmutación fue muy efectiva en México y pasó a formar parte constitutiva del nacionalismo mexicano revolucionario. Pero, en realidad, la base de la discriminación social y económica en México se mantuvo intacta. Más que celebrar el alejamiento entre los conceptos de raza y cultura, lo interesante sería examinar históricamente y entender cómo se dio esta separación en el pensamiento antropológico mexicano. Silvia Rivera Cusicanqui propone, por ejemplo, que en Bolivia, la figura del mestizo surgió como una sublimación del imaginario nacionalista de la homogeneidad cultural. Se vio en el mestizo la desaparición del conflicto y la promesa de una armonía social que podía lidiar con la modernidad. Este concepto, sin embargo, contenía una gran ambigüedad.

¹⁸ Jorge Bracamonte Alláin, art. cit., p. 395.

¹⁹ George Stocking, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Collier-MacMillan, Toronto, 1968; Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*, Duke University Press, Durham, 2000.

²⁰ Un interesante y crítico análisis de la separación entre cultura y raza en la antropología se encuentra en Kamala Visweswaran: "Race and the Culture of Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 100, núm. 1, 1998, pp. 71-83.

En este sentido, también el concepto de mestizaje es muy ambiguo en México, era un término estratégicamente utilizado por los intelectuales tras la Revolución, como un concepto amplio y con múltiples connotaciones que escondía profundas discriminaciones. A veces se entendía como una categoría cultural, otras como una forma de clasificación racial. Era lo suficientemente flexible como para permitir que la constitución racial de la nación se entendiera a veces como más indígena y otras veces como más hispana, dependiendo de las circunstancias. Lo que me interesa resaltar es que la ambigüedad inherente al concepto cultural de mestizo recae en las mujeres más que en los hombres, porque se suponía que las mujeres eran más maleables que los hombres, capaces de adoptar la cultura moderna pero mantener aspectos tradicionales indígenas que les impedían convertirse en feministas.

Así, el tono celebratorio y positivo que adquiere el mestizaje en el nacionalismo mexicano se vuelve más problemático cuando tenemos en cuenta el tema del género. Se considera a la mujer mestiza portadora de la cultura tradicional y, por ello, más indígena y menos capacitada para la educación que los hombres. Como argumentaba Manuel Gamio “nuestras mujeres indígenas no saben leer ni escribir, pero conservan más intensa y fielmente que los mismos hombres una gran herencia de hábitos, tendencias y educación”.²¹ En una nación que era mestiza y cuya identidad nacional estaba fundamentada en esta peculiaridad, el ser indígena se refería a la cantidad de trazos culturales que una persona conservaba —vivir en chozas, utilizar una vestimenta indígena, o usar instrumentos indígenas como molcajetes, metates, tapetxtli, acocote, etc. En este contexto, las mujeres indígenas al mismo tiempo que eran colocadas en el escalafón más bajo del orden social jerárquico, eran alabadas por su papel como portadoras de tradiciones nacionales. Eran las madres, las portadoras de la tradición de la nación.

En un discurso nacionalista que intentaba ser a la vez moderno y tradicional, “La india bonita” representaba una conexión directa con la tradición, una permanencia de la “cultura auténtica” que definía el dominio de la nación en el orden tanto público como en el privado. Por ejemplo, Manuel Gamio clamaba que “la mujer mexicana, debe decirse muy alto, no pierde su índole femenina, al transformarse en

²¹ Manuel Gamio, *op. cit.*, p. 126.

mecanógrafa".²² Es decir, el "Nuevo México" debía imitar el ejemplo de sus mujeres mestizas, tenía que ser una nación moderna sin perder los aspectos tradicionales indígenas que le proporcionaban su especificidad nacional.

Este uso del concepto de mujer mestiza no sólo formaba parte de debates ideológicos sino que daba forma a la práctica política. Por ejemplo, en 1923, insatisfecho con el estancamiento demográfico de México, Manuel Gamio volvió sus ojos hacia la mujer indígena para buscar una solución al problema demográfico. En un artículo sobre población y celibato, acusó a la civilización moderna (i. e. influida por ideas feministas) de provocar la desnaturalización fisiológica de los humanos. Gamio observó que entre los indígenas, el celibato no era un problema ya que el indio "es eminentemente naturista, es decir, sigue con fidelidad en sus costumbres y en su vida fisiológica, los dictados de la naturaleza, mientras que la raza blanca esta cada vez mas alejada de los sistemas naturales".²³ La mujer indígena, continua Gamio, "goza del supremo don del amor y puede aspirar a la suprema gloria de la maternidad," mientras que entre la raza blanca "decenas, quizás centenas de millares de mujeres aptas para la maternidad y dispuestas al amor, vegetan, sin embargo, miserable, ridícula, ignominiosamente célibes y enloquecidas por ver satisfecho el legítimo deseo de sus entrañas sedientas".²⁴ Manuel Gamio notó que el celibato era más común entre las clases medias (blancas) donde las mujeres no satisfacían plenamente sus necesidades sexuales, y donde, por tanto, se daba una elevada incidencia de "agudo fanatismo, histerismo, perversión sexual, prostitución".²⁵ Por el contrario, las clases bajas (indígenas) vivían en un ambiente más equilibrado. La sugerencia de Gamio para resolver el problema demográfico de México era imitar "al indígena en aquello en que es cuerdo hacerlo, hagámonos naturistas".²⁶

Para intelectuales como Manuel Gamio, la mujer mestiza aunque racialmente estuviera mezclada, podía mantener ciertos aspectos de su

²² *Ibid.*, p. 128.

²³ Manuel Gamio "El celibato y el desarrollo de la población en México", *Ethnos*, núm. 1, abril, 1923, p.70.

²⁴ *Ibid.*, p.67.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 70.

cultura indígena y, al contrario que la mujer blanca, nunca iba a convertirse en feminista. Se afirmaba que la mujer indígena era fiel a sus instintos fisiológicos: el amor y cuidado de su esposo y sus hijos. Es decir, sentimientos como el amor, que podrían haber sido entendidos como culturales, psicológicos o sociales, se convertían en características fisiológicas o raciales de la mujer indígena. Por ello, "La india bonita" era un icono excelente para un momento nacionalista que había sido moldeado por múltiples aspectos nacionales e internacionales, así como por una ideología que se movía entre nociones de raza y cultura de forma ambigua, racializando o biologizando aspectos culturales para convertirlos en inherentes a la nación. "La india bonita" puede verse como la caracterización de la mujer que definía una moralidad revolucionaria.

¿Feminismo para una nación revolucionaria?

"La india bonita" representaba la mujer indígena "auténtica", pero al mismo tiempo era considerada como potencialmente mestiza, es decir, más bien blanca. La mujer mestiza podía abandonar algunas de sus costumbres indígenas pero no se convertía en una feminista ya que ello significaría una doble negación: ser no-mujer y no-mexicana. Ser feminista era visto como una traición a la nación, porque el feminismo se asociaba con una ideología extranjera e imposible de coexistir con la naturaleza de la mujer mexicana.²⁷

En un momento en que el feminismo era considerado una importación ideológica norteamericana y, por tanto, profundamente antinacionalista, la mujer mestiza mexicana se veía como un tipo ideal, un prototipo, una mujer que como "La india bonita" podía ser trasladada a la ciudad, podía aprender español, una profesión, y ser aceptada no sólo intelectualmente sino también sensual y estéticamente: una bella india que sin embargo nunca se volvería del todo moderna (i. e. feminista). "La india bonita" podía conservar los aspectos antropológicamente definidos como indígenas y su feminidad. Era un ejemplo de la mujer que al mismo tiempo podía ser indígena y occidental, dependiendo de

²⁷ Emma Pérez, "Feminism-in-Nationalism: The Gendered Subaltern at the Yucatán Feminist Congresses of 1916", en Kaplan, Alarcón y Moallem, *op. cit.*

las necesidades del momento. Podía ser lo suficientemente occidental para participar en la modernización económica y urbana del país, pero lo suficientemente india como para mantener su carácter no feminista.

Durante los años veinte, feminismo era una palabra utilizada comúnmente en México, y aun así para algunos era un concepto foráneo, existente solamente en las naciones modernas. Al mismo tiempo que Manuel Gamio afirmaba que el tipo feminista de mujer no era el más común en México, un artículo escrito por el corresponsal mexicano en Nueva York en el popular periódico *El Universal Ilustrado*, advertía que “nuestras pequeñas revoluciones mexicanas en que se ha hablado de repartir la tierra y cositas por el estilo, son tortas y pan pintado en comparación con esto en que están participando una gran parte de las mujeres americanas”.²⁸ Y comparando el tema de la mujer en México y en los Estados Unidos, afirmaba

en nuestro querido México tenemos la simpatiquísima plaga de los revolucionarios sistemáticos, que no duermen pensando reformar al mundo. Pero yo por experiencia afirmo que mientras ese revolucionarismo se concrete a los hombres, no tendrá nadie por qué alarmarse y podremos estar seguros de que las cosas no pasaran a mayores. Pero pobres de nosotros el día en que se les ocurra a nuestras señoras comenzar a “revolucionarse”.²⁹

Durante los años veinte, el nacionalismo lidió con el feminismo, la revolución y “lo indígena” como si estos fueran términos incompatibles. Como expliqué anteriormente, la utilización de la mujer indígena para retratar a la nación mestiza se logró mediante la caracterización de la mestiza como una mujer incapaz de romper con su cultura indígena. Las intrincadas conexiones entre nación y género en el proyecto revolucionario requieren de un cuidadoso examen que nos obliga a tener en cuenta cómo la cuestión racial, el tema del género y el nacionalismo se complementan fuertemente. Está claro que el mestizaje entendido como blanqueamiento funcionaba para los hombres indígenas pero no para las mujeres. Esta diferencia de género que ya ha sido señalada en otros espacios coloniales de América Latina, como en los Andes,³⁰ está aún

²⁸ Pepe Rouletabille, “El feminismo al rojo candente: se acabaron los hijos”, *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 232, octubre de 1921, p. 24.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Rivera y Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993; Silvia Rivera Cusicanqui (ed.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia post-colonial de los 90*, MDH-SNAEGG-SAG, La Paz, 1996; de la Cadena, *op.cit.*

silenciada en el contexto mexicano, donde quizás aún hablar como mujer indígena y mexicana se ve como una contradicción. Curiosamente han sido algunas autoras chicanas las que han presentado las visiones más críticas al nacionalismo hegemónico mexicano desde su posición racial y de género en los Estados Unidos.³¹ La autora chicana Norma Alarcón, por ejemplo, señala que la escritura feminista en México no ha explorado cómo las experiencias de las mujeres están aún muy marcadas por el colonialismo que marcó claras diferencias y discriminaciones raciales.³² Alarcón considera que los análisis feministas han aceptado y son por ello cómplices de la existencia de una noción universal de mujer que ha sido instrumental para la apropiación nacionalista de la mujer indígena. En este sentido podría decirse que el nacionalismo mexicano revolucionario se apropió de la voz de la mujer indígena, y por ello la celebración del concurso de belleza “La india bonita” puede verse así.

“La india bonita” y el nacionalismo mestizo

“La india bonita” fue un concurso de belleza organizado en 1921 por el gobierno mexicano para celebrar el centenario de la consumación de la independencia en 1821. Aunque no he contado con acceso directo a fuentes primarias para la investigación de la organización de este acto, este artículo está basado en el análisis de varias notas y artículos aparecidos en tres periódicos de la época: *El Universal*, *El Universal Ilustrado* y *Revista de Revistas*. A su vez, la obra de teatro escrita por Julio Sesto y que llevaba el mismo nombre, fue puesta en escena por una de las compañías de teatro más prestigiosas del momento (Compañía Fábregas) y en ella actuó María Conesa, una de las actrices más populares del momento. La obra fue considerada un ejemplo de teatro nacional durante los años veinte.

³¹ Ver entre otros, Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Indiana University Press, Bloomington, 1999; Norma Alarcón, “Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism”, en Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds., *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, p.120 [Hay traducción al español del artículo de Norma Alarcón, en *debate feminista*, año 4, vol. 8, 1993, pp. 19-48.]

³² Alarcón, *op. cit.*

El concurso de belleza estuvo organizado por el gobierno y fue ampliamente publicitado en uno de los periódicos más leídos del momento: *El Universal Ilustrado*. El título mismo de la celebración sugiere que María Bibiana, la ganadora, era bella a pesar de ser india. Porque en realidad, a los ojos del jurado no es la belleza lo que destaca en María Bibiana, sino las características emblemáticas de su raza indígena, su autenticidad. Éste ha sido un aspecto señalado por Carlota McAllister en su análisis del concurso de belleza Rabín Ahau (Reina indígena nacional) celebrado en Guatemala. McAllister dice que para la reina maya, “la apariencia física es tan solo pertinente en cuanto refleja una autenticidad de la raza”.³³ Las características que hacían de María Bibiana la perfecta *india bonita*, fueron así trabajadas tanto en las palabras como en las imágenes publicadas acerca de la celebración de los festejos.

Gran parte de las particularidades del concurso son desconocidas, pero *El Universal Ilustrado* reprodujo varias fotografías de María Bibiana Urbide durante la celebración del concurso de belleza.³⁴ Según el jurado, compuesto por Manuel Gamio, Jorge Enciso, Aurelio González Carrasco, Carlos M. Ortega y Rafael Pérez Taylor, la ganadora era María Bibiana porque reunía “todas las características de la raza: color moreno, ojos negros, estatura pequeña, manos y pies finos, cabello lacio y negro, etc. Pertenece desde el punto de vista racial a la raza azteca”.³⁵ Según narra el periódico, María Bibiana viajó en agosto de 1921 desde Tenango, su pueblo en la Sierra de Puebla hasta la ciudad de México donde pasó unas semanas hasta el inicio de las fiestas del Centenario.

Durante este periodo, María Bibiana tuvo la oportunidad de ser “conducida a un aristocrático palacio, donde manos delicadas le sirvieron té en porcelana de Sèvres”.³⁶ Fue recibida por el matrimonio Pani en su residencia donde “la virgen morena de la raza de bronce, simiente

³³ Carlota McAllister, “Authenticity and Guatemala’s Maya Queen”, en Colleen Ballerino Cohen, Richard Wilk y Beverly Stoeltje, eds., *Beauty Queens on the Global Stage. Gender, Contests and Power*, Routledge, Nueva York, 1996, p. 106.

³⁴ Ver Aurelio de los Reyes, *Cine y sociedad en México (1863-1930)*, UNAM, México, 1981; Ricardo Pérez Monfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano: ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, Ciesas, México, 1994. Ricardo Pérez Monfort realiza un breve aunque muy interesante análisis del concurso “La India bonita”, enfatizando su relevancia como expresión popular urbana del estereotipo del indio durante los años veinte. Sin embargo, no considera la importancia de las cuestiones de género en la construcción de esta imagen popular de lo indígena.

³⁵ *El Universal*, martes 12 de julio de 1921, p. 1.

³⁶ *El Universal Ilustrado*, año v, núm. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 11.

del pueblo mexicano, era el objeto de las miradas de todas las elegantes damas y caballeros".³⁷ Curiosamente, parece que el supuesto carácter virginal de María Bibiana fue cuestionado por otro periódico de la época. El *Excelsior* publicó una nota en la que se afirmaba que María Bibiana era en realidad madre soltera, y que la pureza de su raza había sido motivo de burla en su pueblo natal, donde se la consideraba una mujer mestiza.³⁸

El premio le fue entregado un domingo por la noche en el Teatro Esperanza Iris, donde "ante una selecta concurrencia, María Bibiana recibió en nombre de la clase indígena, el homenaje que la clase intelectual rinde a la raza de bronce".³⁹ La apoteosis de "La india bonita" fue un desfile por las calles de la ciudad de México, en el que ella se paseó en un carro alegórico tirado por seis bueyes guiados por "seis robustos indios".⁴⁰ "La india bonita" se convirtió también en una imagen utilizada en anuncios publicitarios e incluso una marca registrada: Guaraches "La India Bonita", y apareció en la primera plana de la revista *El Universal Ilustrado* anunciando el jabón Flores de Mayo.

"La india bonita" complementó una estética revolucionaria que llegó a su momento climático en los años veinte cuando "lo indígena" pasó a formar parte de uno de los principales íconos o símbolos de la nación.⁴¹ Manuel Gamio, uno de los intelectuales que desempeñó un papel crucial en la constitución de las concepciones sobre raza, etnicidad y nacionalismo tras la Revolución de 1910, afirmaba que mientras símbolos nacionales precedentes hacían referencia tan sólo a las minorías blancas

el triunfo de La india bonita ha emocionado a todos; a las minorías blancas por lo original del caso y por cierta piadosa simpatía hacia la raza doliente; esta última, a su vez ha vibrado entusiasta e intensamente al mirar enaltecida a la virgen morena, en quien las multitudes indígenas sienten que alienta su alma ancestral y palpita, transfigurada y florida su pobre carne de parias.⁴²

³⁷ *El Universal*, jueves 4 de agosto de 1921, p.21.

³⁸ Aurelio de los Reyes, *op. cit.*, p. 123.

³⁹ *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 13.

⁴⁰ *El Universal*, lunes 19 de septiembre de 1921, p. 1.

⁴¹ Alicia Azuela: "Lo que la grandeza mexicana debe al arte indígena", *Arte popular mexicano: cinco siglos*, Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1996; Pérez Monfort, *op. cit.*

⁴² *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 223, jueves 11 de agosto 1921, p. 21.

Por tanto, esta vez no sólo la aristocracia azteca era invocada como una parte de la herencia o patrimonio nacional de México, sino también los grupos indígenas vivos. Esta visión asumía una construcción de “lo indígena” que no tenía mucho que ver con la realidad de un país que cuenta con diversos y a veces conflictivos grupos indígenas. Al contrario, esta construcción asumía la existencia de una noción única y homogénea de “lo indígena” como prerrequisito para el funcionamiento de un mestizaje como base de la identidad nacional.⁴³

Mientras durante la gran celebración del Centenario en 1910, algunos gobernantes aztecas (Cuauhtémoc) fueron glorificados en las grandes avenidas de la ciudad de México como parte del desfile histórico;⁴⁴ en la conmemoración de 1921, “La india bonita” representaba y glorificaba la tradición indígena, no sólo el pasado sino el presente indígena. Al mismo tiempo como un ícono nacionalista, “La india bonita” epitomizaba ideas acerca de género, raza, y nación en un momento en que la identidad de México como una nación mestiza se estaba articulando cuidadosamente y cuando la élite política nacional estaba dividida a causa de conflictos por lograr el poder económico, social y cultural del país. Pero como dije anteriormente, el éxito del nacionalismo mestizo no fue tan sólo el resultado de la política revolucionaria, sino también una consecuencia de transformaciones más globales en las nociones de raza y cultura: cambios en los gustos artísticos en Occidente y en las teorías científicas e intelectuales sobre el significado de raza y nación.

María Bibiana representaba una autenticidad que para los ojos del jurado se centraba en su color moreno, ojos negros, estatura pequeña, manos y pies finos, y cabello lacio y negro. Al mismo tiempo, se resaltaba el uso del traje típico que contrasta con los trajes de las mujeres que la acompañaron en la recepción en el palacio, “el contraste de su traje con los cortes a la última moda, era encantador. Sus pies desnudos junto a finísimas zapatillas”.⁴⁵ Otro aspecto que se intenta resaltar es su modestia, su timidez, que queda plasmada en las imágenes que se publicaron de ella.

⁴³ La construcción de “lo indígena” guarda paralelismos con lo que Pérez Monfort denomina creación en el nivel de la cultura popular del “típico mexicano” o de los estereotipos mexicanos.

⁴⁴ Genaro García, *Crónica oficial de las fiestas del primer centenario de la independencia de México*, Museo Nacional, México, 1911, pp. 148-152.

⁴⁵ *El Universal*, jueves, 4 de agosto de 1921, p. 2.

¿Qué mensaje quieren mostrar las fotografías de “La india bonita”? En las imágenes, María Bibiana aparece siempre con una mirada neutra, melancólica, nunca mira directamente a la cámara. Para el lector, estas imágenes dan una idea de extrañeza, de diferencia, a veces incluso pareciera que María Bibiana estuviera incluso ausente del lugar, posando para un público capitalino que dice que María Bibiana ha “llegado desde tan lejos a nosotros”. En las imágenes ella siempre aparece en medio de un grupo de ojos, generalmente masculinos, que la están mirando como “un objeto extraño” que no pertenece allí. Las fotografías estaban acompañadas de textos donde se acentuaba ese carácter de exotismo, de distancia en la mirada de la sociedad capitalina que afirmaba que la “...curiosidad se pintaba en los rostros delicados y bellos de las invitadas! Se diría que miraban una rara flor”.⁴⁶ El aspecto melancólico de María Bibiana es una característica que concuerda con otras imágenes en pintura en las que se muestra a los indígenas como seres que sufren, que han sido expropiados de su cultura y esclavizados por los conquistadores.⁴⁷ Así “La india bonita” no tiene individualidad, representa un estereotipo de la raza indígena. Al fin y al cabo, “La india bonita” estaba en la ciudad para representar la raza indígena, pero no tenía voz propia en esta representación.

Conclusión: acerca del continuo tema de la mujer y la nación

Sin duda, el tema de la mujer formaba parte de las discusiones sobre la cuestión nacional desde al menos la época de la Independencia. Especialmente desde la mitad del siglo XIX, a pesar de las diferencias, las discusiones ideológicas tomaban en consideración las mismas cuestiones: ¿cómo definir la esencia nacional mexicana? ¿Cómo establecer un equilibrio entre la inevitabilidad y el deseo de ser un poco más moderno y la necesidad de mantener las tradiciones como base de una esencia nacional? Hasta ahora la literatura ha prestado atención al examen y debate de la cuestión indígena en el nacionalismo, pero faltan análisis críticos que nos ayuden a entender el rol de la mujer en la construcción

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ Stacie G. Widdifield, *The Embodiment of the National in Late Nineteenth-Century Mexican Painting*, The University of Arizona Press, Tucson, 1996.

de la nación revolucionaria moderna y que examinen cómo nociones de raza, género y nación están en continua tensión.

A pesar de los distintos enfoques de Francisco Flores y Manuel Gamio acerca de la cuestión de la mujer, ambos compartieron las mismas premisas acerca del importante rol de las mujeres en la formación de México como una nación moderna, es decir, nunca cuestionaron la universalidad de los conceptos “mujer” y “nación”. Ambos autores partieron de un conocimiento universal y científico —anatomía o antropología— para buscar soluciones al tema de la mujer en los distintos momentos históricos. Y tratando de resolver estos problemas involucraron con un lenguaje universal, científico y moderno sus problemáticas y preocupaciones nacionalistas. Flores y Gamio tomaban a la mujer como una medida del desarrollo de la nación y de su modernidad, tomando en cuenta la idea de modernidad que ellos creían era deficiente en México. Entre el doctor Flores y Manuel Gamio ocurrieron muchas cosas: en 1910 la primera revolución del siglo estalló en México. Por ello, las diferencias entre Francisco Flores y Manuel Gamio tienen que entenderse al mismo tiempo como resultado tanto de la Revolución como de las transformaciones inevitables del curso histórico y de la modernidad. En este sentido, podemos decir que el cuerpo de la mujer articula los extremos de los varios Méxicos que de otra manera se presentan como separados y antitéticos: el México tradicional y la modernidad del México posrevolucionario.

Durante la década de los años veinte, los mexicanos elaboraron un discurso nacionalista con una visión cosmopolita. Las poblaciones indígenas eran vistas como un recurso para definir la unicidad de la nación. En este contexto, “La india bonita” fue un ícono del nacionalismo revolucionario e indigenista. Ella fue un recurso que definía las particularidades de la nación frente a otras naciones occidentales. En este sentido, “La india bonita” caracterizaba el éxito de la Revolución. Como un evento público el concurso de belleza era un acto de poder; se exhibía como un modelo de la nación revolucionaria, que se consideraba una mezcla perfecta entre aspectos modernos (revolucionarios y nacionalistas) y tradicionales. Pero los nacionalistas del siglo XIX eran también capaces de presentar una imagen de México como un país lo suficientemente desarrollado como para elaborar estudios científicamente detallados como los del himen, o la frivolidad moderna de un concurso de belleza controlado por los medios de comunicación.

Ver el cuerpo de la mujer como un sitio desde el cual, o sobre el cual se han negociado históricamente conceptos de tradición y modernidad, puede ayudarnos a entender mejor la importancia de la voz de Esther frente al Congreso de la Unión. Ella, con el rostro tapado, demanda ser escuchada como mujer, como indígena y como mexicana: sin que eso represente una contradicción inherente.