

Nación y género en el México revolucionario: La India Bonita y Manuel Gamio¹

Apen Ruiz Martínez
University of Texas at Austin

Los años veinte fueron años de experimentación cultural, estética e intelectual en muchas partes del mundo; fue también una era de gran auge del nacionalismo; en México, los años veinte parecen aún más emblemáticos de este tipo de transformaciones: 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. Esta revolución se ha interpretado normalmente como el derrumbe del *ancien régime* y de las estructuras coloniales que perduraban desde el siglo XVI en México. Sin embargo, la experimentación cultural y el nacionalismo de ruptura y 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.

Este artículo trata de entender el carácter del discurso nacionalista revolucionario mexicano desde la perspectiva de los debates intelectuales acerca del papel de la

¹ Este artículo fue inicialmente presentado en el seminario sobre nacionalismo y género que ofreció Kamala Visweswaran en el Departamento de Antropología de Austin en la primavera de 1998. Agradezco a mis compañeras/os del seminario la oportunidad de hablar acerca de México y especialmente a la doctora Visweswaran tanto sus comentarios y sugerencias como su apasionado interés por hacernos entender el género de las naciones. Agradezco a Mauricio Tenorio por muchas cosas; con él discutí algunas de las ideas que aquí presento; Gabriela Cano leyó una primera versión de este artículo e insistió en la necesidad de trabajarlo y publicarlo. Finalmente, agradezco a los dos dictaminadores anónimos cuyas sugerencias han sido de gran utilidad.

mujer en la construcción de una nación también revolucionaria. Es decir, intento entender cómo las discusiones en torno a la cuestión nacional y la mujer se manifestaron durante la década de los años veinte, al examinar tanto las continuidades como los rompimientos históricos en estos debates. En este sentido debe decirse que los años veinte no representan el inicio de la discusión referente al tema nacional, ni en lo tocante a la cuestión de la mujer: al contrario, los intelectuales revolucionarios de México forman parte de un largo e intenso debate que se venía dando en México desde la Independencia. Mi intención es mostrar que, cuando se examina el nacionalismo de los años veinte desde la perspectiva de género, se observan más continuidades que rompimientos en la forma en que la nación mexicana era imaginada.

En este artículo me inspiro en una literatura que señala que todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, requieren de una discusión en lo relativo a la cuestión de la mujer. Es decir, la cuestión nacional y la cuestión de género han sido pensadas, discutidas y formuladas 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 nacionalismo no puede entenderse sin una teoría sobre el poder y el género”.² Sin embargo, la mayoría de las teorías del nacionalismo son completamente indiferentes a las cuestiones de género, y existen hasta el momento muy pocos análisis feministas del nacionalismo. En este sentido, este artículo, al presentar una serie de ejemplos concretos sobre México, intenta participar en una discusión teórica más general sobre género y nacionalismo.³ Veamos algunas de las voces que en México han protagonizado la discusión sobre las mujeres en la construcción nacional.

² Ann McClintock, *Imperial Leather. Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 355.

³ Véase entre otros, Begoña Aretxaga, *Shattering Silence. Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton, Princeton University Press, 1997; Partha Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, en K. Sangari y S. Vaid (comps.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990; Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1986; Caren Kaplan, Norma Alarcon y Minoo Moallem (comps.), *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Durham, Duke University Press, 1999; Ann McClintock, *Imperial Leather... op. cit.*, 1995; Andrew Parker (comp.), *Nationalism and Sexualities*, Nueva York, Routledge, 1992; Mira Yudal-Davis, *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997.

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 añadía, “qué hay más bello que la blanca flor de virginidad aún no invadida por el zafiro vicioso”.⁴ Este estudio, junto con muchas otras investigaciones en lo relativo a higiene, prostitución y sanidad fueron presentados por el gobierno mexicano en la Exposición Internacional de París en 1889. Su objetivo era mostrar las preocupaciones porfirianas con temas de salud pública y sanidad y, en su mayoría, tenían como objeto de estudio a las mujeres. Eran investigaciones que mostraban una ansiedad 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 quizá lo más importante es que estos trabajos son ejemplo de unas preocupaciones nacionalistas que funcionaban en concordancia y paralelamente a una discusión científica universal en torno a sanidad e higiene pública. Por lo tanto, las ansiedades 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. Dichas investigaciones pueden interpretarse como ejemplos de la manera en que las preocupaciones paternalistas y reguladoras 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, *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

⁴ 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.

[...] 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.⁵

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”.⁶ 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. Dicho desequilibrio se debía, decía Gamio, al “injustificado concepto de inculto con que se califica a México, por el solo hecho de que su civilización no es la misma que ostentan los países europeos y los Estados Unidos”.⁷ Finalmente, concluye que la mujer femenina era el tipo óptimo y el más deseado porque constituía el factor crucial para fomentar un armónico “desarrollo material e intelectual del individuo y de la especie”.⁸ 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”.⁹

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 eran el objeto de reformas y regulaciones, para Gamio, eran el orgullo de la nación. Pero, ¿son estas percepciones nacionalistas acerca de la mujer realmente tan diferentes? Para los dos autores, las mujeres eran recursos que permitían pensar la nación, un elemento en la articulación de la imaginación nacionalista. Este artículo intenta develar las complejidades existentes en la relación entre nación y mujer como una cuestión política e intelectual en México. Es un intento, en primer lugar, por entender las sutilezas de los rompimientos y las

⁵ Manuel Gamio, *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa, 1960, p. 120.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 130.

continuidades existentes en el nacionalismo pre y posrevolucionario. En segundo lugar, intento analizar cómo y por qué procesos de construcción nacional y de elaboración de discursos nacionalistas incluyen la cuestión de la mujer (sea para medir sus hímenes o su grado de aculturación a la civilización moderna), como si las naciones no pudieran existir sin confrontar y pensar el tema de la mujer.

Francisco Flores y Manuel Gamio representan en la historiografía y la historia del nacionalismo en México dos percepciones opuestas en relación con los temas de la mujer y la nación, y entre estos dos individuos tenemos la Revolución de 1910. Se podría decir que se inspiran en dos tradiciones intelectuales distintas, en dos ambientes morales y sociales completamente diferentes. 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.¹⁰ Como dije anteriormente, el estudio de Flores traducía a un lenguaje científico una preocupación patriarcal y religiosa con la virginidad y la castidad femeninas.

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.¹¹ 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.

Podemos decir que los lenguajes para expresar sus ideas cambiaron de acuerdo con el momento histórico correspondiente: Francisco Flores está impregnado de una prosa decimonónica y Manuel Gamio del tono optimista revolucionario de los

¹⁰ Sander L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

¹¹ George W. Stocking, "The Ethnographic Sensibility of the 1920's, and the Dualism of the Anthropological Tradition," en George Stocking (comp.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. HOA, 6, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, pp. 208-276.

años veinte. Los dos, sin embargo, consideran a la mujer como una cuestión fundamental para pensar la nación: como objetos de deseo que requerían ser protegidos de los hombres para lograr el bienestar de la nación o como termómetros de una sociedad revolucionaria que intentaba encontrar su camino dentro de un nuevo programa nacionalista.

En este artículo no examino el ambiente intelectual de Francisco Flores sino el de Manuel Gamio en los años veinte. Reconozco que un análisis de la cuestión de la mujer en la década de los veinte es una tarea demasiado ambiciosa para ser completamente tratada en este artículo; por eso he decidido examinar tan sólo dos fuentes históricas que en cierta forma me han parecido no sólo emblemáticas de este periodo sino interesantes para delinear las ideas generales acerca de la relación entre la mujer y la construcción nacional en el México revolucionario. En primer lugar, examino un concurso de belleza organizado en 1921 durante la celebración de las fiestas del centenario de la Independencia de México: *La India Bonita*. Desde mi punto de vista, este acto público ofrece una buena oportunidad para discutir cómo el tema de la mujer se entendía en el discurso nacionalista del momento. Además, dicha celebración pública permite examinar aspectos generales del nacionalismo y de la cuestión de la mujer. El hecho de que casi no existen fuentes secundarias en lo referente a la organización de este acto y su significado en las discusiones relativas al nacionalismo, no es más que una prueba de que las relaciones entre mujer y nación han sido pobremente exploradas en la historiografía mexicana.¹² Mi análisis intenta entender mejor la visión hegemónica u oficial acerca de la mujer y la nación. Sin embargo, soy consciente de que este artículo no nos ofrece muchas pistas para entender cómo las relaciones de género eran vividas en la sociedad mexicana; tampoco nos permite entender el impacto del feminismo en la vida cotidiana de las mujeres y los hombres del México

¹² Ricardo Pérez Montfort realiza un breve aunque muy interesante análisis del concurso *La India Bonita*, destacando 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, como tampoco lo hace Aurelio de los Reyes en el apartado que dedica al tema en su importante libro sobre la historia del cine en México. Véase Aurelio de los Reyes *Cine y sociedad en México, 1896-1930. Bajo el cielo de México, 1920-1924*, México, UNAM, 1993, pp. 119-121. Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de Nacionalismo Popular Mexicano: ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1994.

revolucionario. Con el fin de entender mejor tales aspectos, deberíamos tomar en cuenta otros tipos de fuentes (censos, literatura de mujeres, diarios, cartas, casos judiciales, etc.) que yo no he utilizado aquí. Sin embargo, como un intento de moverme más allá de un análisis del discurso nacionalista sobre la mujer, y entender mejor cómo se vivían las relaciones de género en la sociedad mexicana de los años veinte, en la segunda parte del artículo examino las obras de Catalina D'Erzell, una escritora y periodista que durante los años veinte escribió numerosas obras de teatro, historias cortas, ensayos periodísticos y novelas. La mayoría de sus obras de teatro tienen como tema principal las relaciones familiares y el papel de la mujer en la familia y en la sociedad en general. Los críticos de D'Erzell discuten sus obras en el contexto de dos cuestiones principales: ¿Es una autora feminista? ¿Es Catalina D'Erzell un ejemplo de teatro nacional? Aquí, sin embargo, examino las obras de D'Erzell como una manera de entender cómo el papel de la mujer en la familia y las relaciones de género se adecuaban o no a los ideales nacionalistas de la época. Para concluir, volveré de nuevo a algunas de las cuestiones que planteaba al inicio del artículo y retomo las visiones de finales del siglo XIX en torno a la mujer y la nación, para ofrecer algunas ideas generales de la cuestión de la mujer en una nación que está en constante proceso de formación.

I. LA INDIA BONITA Y EL NACIONALISMO MESTIZO

La India Bonita fue un concurso de belleza y una obra de teatro, ambos organizados por el gobierno mexicano para celebrar el centenario de la consumación de la Independencia. 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 dos periódicos de la época: *El Universal Ilustrado* y *Revista de Revistas*. Ambos periódicos no sólo cubrieron la celebración, sino que fueron también los organizadores principales y promotores del concurso de belleza *La India Bonita*. Mi análisis del concurso está además informado por las ideas de intelectuales (de Manuel Gamio en particular) que durante aquellos años participaban en la construcción del nuevo nacionalismo mestizo.

La ideología revolucionaria que proclamaba un México mestizo (la idea de que los mexicanos formaban un grupo racial y cultural mestizo) fue en gran parte elaborada para unificar las distintas opciones revolucionarias existentes durante el

conflicto bajo un mismo mito nacional unificador. Pero al mismo tiempo, el nacionalismo mestizo significó en términos del pensamiento racial, el *triunfo* de una tendencia particular dentro de la oferta intelectual mexicana que ya desde el siglo XIX “sentía de forma muy aguda la necesidad de responder y suplantar las mitologías raciales europeas con mitologías locales o nacionales”.¹³ Es decir, lo mestizo pasó de ser una categoría asociada a la degeneración de la raza, a ser una idea cargada de connotaciones positivas. Sin embargo, la idea de que el mestizo era una categoría racial *positiva* no era completamente nueva en el pensamiento racial mexicano, aunque no fue hasta los años veinte cuando se transformó en un emblema nacionalista comprensivo y unificador.¹⁴ En este sentido, el éxito del nacionalismo mestizo fue una coincidencia accidental entre circunstancias históricas internas —la revolución de 1910— y transformaciones internacionales en las teorías raciales y culturales. Es en este contexto intelectual en el que se discutían cuestiones de raza, cultura y nación donde quisiera ubicar mi análisis del concurso *La India Bonita*.

La ganadora del concurso *La India Bonita* fue María Bibiana Urbide, una mujer indígena de 18 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”.¹⁵ A su vez, la obra de teatro que llevaba el mismo nombre fue puesta en escena por una de las compañías de teatro más prestigiosas del mo-

¹³ Nancy Leys Stepan, “The Hour of Eugenics”, *Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 145.

¹⁴ Aunque la idea del mestizaje había formado parte del pensamiento intelectual mucho antes de la Revolución. Sobre estas discusiones véase Agustín Basave Benitez, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; Moisés González Navarro “Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910”, *Historia Mexicana* 37 (4), 1988, pp. 565-583; Charles A. Hale, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989; Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de A. Carranza e hijos, 1909; M. S. Stabb, “Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911”, *Journal of Inter-American Studies*, núm. 1, 1959, pp. 405-423; Alan Knight, “Racism, Revolution and Indigenism in México, 1910-1940,” en Richard Graham (comp.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979; David Brading, “Manuel Gamio and Official Indigenism in Mexico”, *Bulletin of Latin American Research*, 7 (1), 1988, pp. 75-89.

¹⁵ *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 11.

mento (la Compañía Fábregas) y fue considerada un ejemplo de teatro nacional durante los años veinte.

El concurso de belleza fue organizado por el gobierno y ampliamente publicitado en uno de los periódicos más leídos del momento: *El Universal Ilustrado*. Gran parte de las particularidades del concurso son desconocidas, pero *El Universal Ilustrado* reprodujo una foto de María Bibiana Urbide junto a las otras diez finalistas. Como narra el periódico, María Bibiana viajó en agosto de 1921 desde 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 tuvo la oportunidad de ser “conducida a un aristocrático palacio, donde manos delicadas le sirvieron té en porcelana de Sevres”.¹⁶ En el palacio, los organizadores de las festividades recibieron a María Bibiana y 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”.¹⁷

La apoteosis de *La India Bonita* fue un desfile por las calles de la ciudad de México. *La India Bonita* se convirtió también en una imagen utilizada en anuncios publicitarios para la venta de guaraches. 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 fue una sustituta de otros símbolos de mujeres que han estado y continúan estando presentes en imaginaciones nacionales (Xochitl, la Malinche, la Virgen de Guadalupe.) Sin embargo, la relevancia de *La India Bonita* 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. Es más, *La India Bonita* complementó una estética revolucionaria que adquirió su momento climático en los años veinte cuando *lo indígena* pasó a formar parte de uno de los principales iconos o símbolos de la nación.¹⁸ Manuel Gamio, uno de los intelectuales que tuvo un papel más crucial en la constitución de las concepciones de raza, etnicidad y nacionalismo tras la Revolución de 1910 afirmaba que mien-

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ Alicia Azuela, “Lo que la grandeza mexicana debe al arte indígena”, *Arte Popular Mexicano: cinco siglos*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1996; Ricardo Pérez Monfort, *Estampas de Nacionalismo... op. cit.*, 1994.

tras los 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 aliena su alma ancestral y palpita, transfigurada y florida su pobre carne de parias”.¹⁹ 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 grupos indígenas diversos y a veces conflictivos. Al contrario, dicha construcción asumía la existencia de una noción única y homogénea de *lo indígena* como prerequisite para el funcionamiento de un mestizaje como base de la identidad nacional.²⁰

Mientras que 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,²¹ en la conmemoración de 1921, *La India Bonita* representaba y glorificaba la tradición indígena; no sólo el pasado indígena sino también el presente. Al mismo tiempo, como un icono nacionalista, *La India Bonita* compendia 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 acerca del significado de raza y nación. El nacionalismo mexicano, por tanto, tiene que verse como una combinación de aspectos internos y externos, que fueron adoptados por intelectuales y gobernantes en la particularidad de cada momento histórico.

¹⁹ *El Universal Ilustrado*, año V, num. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 21.

²⁰ 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. Ricardo Pérez Monfort, *Estampas de Nacionalismo...* op. cit., 1994.

²¹ Genaro García. *Crónica oficial de las fiestas del primer centenario de la Independencia de México*, México, Museo Nacional, 1911, pp. 148-152.

La conmemoración de la Independencia de México en 1921 puede entenderse como un elemento crucial en la consolidación del nacionalismo revolucionario mexicano, y más específicamente en la constitución de la política cultural del *Nuevo México* en los años veinte. Algunos autores afirman que mientras los intelectuales del porfiriato buscaban en la cultura occidental las fuentes de su inspiración y legitimación, la década de los años veinte fue la época de oro en la búsqueda de fuentes indígenas a partir de las cuales se elaboró un nacionalismo cultural revolucionario.²² Durante esos años, las élites mexicanas mostraron un deseo y una necesidad por descubrir la esencia indígena de la nación. Álvaro Obregón, presidente de México de 1920 a 1924 se convirtió en el mecenas de un variado grupo de hombres y mujeres que pasaron a ser iconos inconfundibles de la imagen revolucionaria y moderna de México: Frida Kahlo, Diego Rivera o José Clemente Orozco. Al mismo tiempo, México se convirtió en un hogar para varios hombres y mujeres de otros lugares del mundo que, fascinados con el radicalismo mexicano del momento, se asentaron en este país intentando aprender del experimento social mexicano (K. A. Porter, Anita Brenner, John Reed, Frank Tannenbaum, Waldo Frank, Edward Weston, etc.). En este sentido, los años veinte fueron un periodo único que fusionó un intenso nacionalismo localista e indigenista con un profundo cosmopolitismo. Para entender el significado del nacionalismo indigenista es conveniente examinar los argumentos en torno a la identidad nacional, las discusiones antropológicas sobre el carácter étnico y racial de la nación mexicana y la utilización de una simbología indigenista durante ciertas manifestaciones o actos públicos. Y voy a hacerlo mediante el análisis de algunas especificidades de la conmemoración de la Independencia de México en 1921. Más concretamente, considero el concurso *La India Bonita* como un ejemplo de la importancia de la cuestión de la mujer en el pensamiento relativo al carácter nacional.

En 1910, durante el gobierno de Porfirio Díaz, se organizó la celebración del centenario de la Independencia de México. El estallido de la Revolución el mismo año convirtió tales fiestas en la última extravaganza del régimen porfiriano. Cuando en 1921 la violencia del conflicto revolucionario parecía haberse calmado, la

²² Claude Fell, *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989; Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX," en *Historia General de México*, tomo 2, México, El Colegio de México, 1981; Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de Nacionalismo...*, op. cit., 1994.

ciudad de México fue testigo de un nuevo desfile de símbolos nacionales y banderas, esta vez no para conmemorar el inicio sino la consumación de la Independencia de México. Esta celebración no sólo festejaba los orígenes históricos de México como una nación, sino que fue también un acto de afirmación pública que mostraba el nuevo nacionalismo revolucionario; un instante en el que mitos y símbolos fueron reelaborados, reusados, recreados o inventados. Entre estos aspectos simbólicos, la idea de México como una nación mestiza fue cuidadosamente elaborada, esta vez como una ideología oficial.

La utilización de una iconografía indígena no era, en realidad, algo nuevo para el nacionalismo mexicano. Todo tipo de aspectos estéticos, intelectuales, o incluso científicos con un marcado carácter indigenista habían estado presentes en México durante el siglo XIX. Incluso las voces más modernizadoras y occidentalistas del porfiriato utilizaron elementos iconográficos aztecas y mayas en momentos en que buscaban constituir un arte nacional.²³ Sin embargo, durante el porfiriato, aunque existieran voces discordantes y conflictivas en la discusión del carácter nacional, la raza y la cultura, se llegó a un consenso acerca de la necesidad de occidentalizar a México en términos raciales, demográficos y culturales; es decir, el país tenía que ser desindianizado. Este proceso estuvo especialmente centrado en la búsqueda de métodos para conseguir cierta homogeneidad racial (en algunos casos inmigración del norte de Europa, en otros miscegenación entendida como blanqueamiento, o ambos procedimientos). Mientras en otros contextos coloniales el mestizaje fue considerado peligroso y firmemente regulado,²⁴ en México, durante la época colonial y el siglo XIX fue una realidad socio-demográfica: la población se mezcló entre distintos grupos raciales.²⁵ Tras la Independencia, las éli-

²³ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

²⁴ Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Duke University Press, 1995.

²⁵ R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City 1660-1720*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994; Jorge Klor de Alva, "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism', and 'Mestizaje'", en Gyan Prakash, *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 241-278.; Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown, 1967; Nancy Leys Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960*, Hamden, Conn., Archon Books, 1982.

tes liberales mexicanas tuvieron que confrontar una realidad racial que no era de su agrado. Según las tendencias científicas del momento, la naturaleza mestiza de la población constituía un obstáculo para el progreso de las naciones.²⁶ Por ello, durante la última parte del siglo XIX, a pesar de que el pensamiento racial hegemónico europeo veía peyorativamente a la miscegenación, las élites descubrieron en el pasado azteca un *recurso* nacional para elaborar una épica nacional que dotara a México de cierta gloria y unidad nacional.²⁷ Es decir, se puso un gran énfasis en mostrar que, a pesar de la mezcla racial existente en México, la nación contaba con un pasado indígena grande y esplendoroso. Pero este ejercicio supuso una separación y oposición entre el pasado indígena y las culturas indígenas existentes en el presente. El mundo azteca se entendía como una gran civilización, esplendorosa y comparable con la egipcia o la mesopotámica, mientras que por otro lado se consideraba que el presente estaba habitado por culturas indígenas en decadencia, que debían ser transformadas.²⁸

Así pues, desde mitad del siglo XIX, al mismo tiempo que Europa era la cuna de tendencias y gustos orientalistas, las culturas azteca y maya proporcionaron a México un pasaporte o una identidad para ser reconocido como un país con una sociedad cosmopolita y moderna. Y en este proceso fue crucial el papel de la arqueología, la cual demostró que México se había originado de la civilización y no era producto de la barbarie. Lo que tenía que ser civilizado era el presente indígena, que aún se consideraba un resultado de la degeneración racial y cultural.

Desde el punto de vista de la construcción de una identidad nacional, las mujeres eran consideradas como cuerpos que debían ser controlados con fines higiénicos y para lograr el mantenimiento de fronteras raciales y de clase. Así, aunque la de México era considerada una sociedad racialmente mezclada, algunos científicos como Francisco Flores hacían esfuerzos para demostrar que el conocimiento

²⁶ J. Edward Chamberlin y Sander L. Gilman (comps.), *Degeneration: The Dark Side of Progress*, Nueva York, Columbia University Press, 1985; Nancy Leys Stepan, "The Hour...", *op. cit.*, 1991.

²⁷ David Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Barbara A. Tanenbaum, *Rockefeller and the Royal Indian. The Porfiriato and the National Past*, Latin American Studies Center Series, núm. 8, Maryland, University of Maryland, 1994.

²⁸ Apen Ruiz, *Cultura y poder en la arqueología mesoamericana*, San Cristobal de las Casas, Cuadernos para abrir el Milenio, 1993. Véase un análisis similar al de México pero en Perú en Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000.

científico podía ser utilizado para proteger la virginidad y la castidad de las mujeres, y así, de forma indirecta, mantener las barreras raciales o manipular la mezcla entre distintos grupos. Es decir, el control de la sexualidad de las mujeres respondía tanto a una preocupación moral como a un interés por controlar el perfil racial de la población mexicana.

La consolidación del nacionalismo mestizo durante los años veinte reconocía y elogiaba a la población mestiza. Pero el discurso nacionalista, al mismo tiempo que abandonaba un lenguaje que clamaba la degeneración racial de la población mestiza, introducía un nuevo concepto para diferenciar y discriminar socialmente: la cultura. Volveré a este aspecto más adelante, primero quisiera centrarme en examinar la cuestión de la mujer en el nacionalismo mestizo que aparentemente no discriminaba racialmente sino en términos de cultura. ¿Qué era lo novedoso, si es que había algo, en el discurso acerca de las mujeres en un país que de forma tan insidiosa había construido históricamente su identidad nacional en términos de cultura mestiza? ¿Cuales son los símbolos y las estrategias discursivas utilizadas por los nuevos arquitectos de la conciencia nacionalista revolucionaria? Es en este contexto en el que quisiera considerar a *La India Bonita*, como una de las imágenes que apela tanto al género como al carácter racial y étnico de la nación. Si para Francisco Flores las mujeres eran quienes custodiaban las fronteras de raza y clase, durante los años veinte, un periodo de exploración de nuevas formas de entender la relación entre raza, cultura y cohesión nacional, las mujeres, como guardianas de la tradición constituían un lado del discurso nacionalista, mientras que las mujeres, entendidas como medida de la modernidad, formaban la otra cara del discurso. Para un nacionalismo que se nutría de nociones de civilización y cultura indígena, así como del mestizaje, las mujeres podían ser tanto occidentales y modernas como indígenas y tradicionales.

El énfasis nacionalista no recaía en el estricto mantenimiento de los límites raciales, sino en demostrar que los grupos indígenas eran capaces de adoptar formas de vida modernas al mismo tiempo que de mantener su carácter indígena y tradicional. En este sentido, el nacionalismo mestizo de México durante los años veinte es un ejemplo muy exitoso que, con el fin de lograr una idea de modernidad, incorporaba en un mismo discurso elementos de lo indígena y tradicional con aspectos de lo occidental y cosmopolita. En este sentido, México no es un caso único. Por ejemplo, la autora Nilüfer Göle señala una ambigüedad similar entre tradición y modernidad en el nacionalismo turco, y al comentar acerca de este

tema y de la idea de modernidad en Turquía, ha argumentado que “la cuestión de la mujer fue central en las luchas de poder político, así como en las discusiones que tuvieron lugar entre progresivistas y tradicionalistas”.²⁹ De forma similar, en México, durante los años veinte, la cuestión de la mujer se volvió central para el nacionalismo, porque por un lado la mujer era sinónimo de modernidad, progreso y occidentalización, al mismo tiempo que constituía la esencia de la cultura nacional y la tradición.

II. RAZA, CULTURA Y GÉNERO EN EL NACIONALISMO MEXICANO

Tal como expliqué anteriormente, durante los años veinte, al menos en el pensamiento antropológico, las clasificaciones que previamente eran consideradas raciales fueron sustituidas por la noción emergente de cultura.³⁰ Es decir, el concepto antropológico de cultura pasó a ser una metáfora que simbolizaría lo que hasta entonces se entendía como raza biológica.³¹ 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.

Durante la última parte del siglo XIX, los científicos y políticos mexicanos, conocedores del pensamiento racial hegemónico en Europa, seleccionaron y reelaboraron las ideas que mejor servían para entender el carácter social y racial de la nación. En efecto, en México, los científicos no sólo copiaron estas ideas de Europa y Norteamérica, sino que las transformaron, las hicieron *locales* para satisfacer las necesidades del patriotismo de una sociedad que *de facto* estaba racialmente

²⁹ Nilüfer Göle. *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, p. 50.

³⁰ George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Toronto, Collier-MacMillan, 1968; Marisol de la Cadena. *op. cit.*, 2000.

³¹ 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* 100 (1), 1998, pp. 71-83.

VIOSCA

MARCA REGISTRADA

LAS INDIAS BONITAS

USAN EN SUS HUARACHES

SUELA "VIOSCA"

LA ÚNICA QUE NO LASTIMA
DURABLE Y NO SE DESCOMPONE

ROCHOLL, RUFFO y Cia.

Casa Matriz y Fábrica: La Paz, Baja California
Sucursal en México, B. F.: Fide Surcos, 23
Sucursal en Guadalajara, Jal.: Alameda, 11
Sucursal en Monterrey, N. L.: Morelos, 119-A
Sub-Agencia en Puebla: 2. Olinos, 23
Sub-Agencia en Pachuca, Hgo.: Independencia, 3
Sub-Agencia en Toluca, Mex.:
12a. México, 1

Y en todos los Países
Importantes de la República

mezclada.³² De este modo, apropiando nociones occidentales de raza, cultura y nacionalidad, y apoyándose en la idea de que *lo indio es bello* pareciera que los años veinte fueron un periodo en el que México logró elaborar un discurso nacionalista que reconocía y satisfacía su propia realidad social. Los intelectuales nacionalistas revolucionarios desafiaron las categorías de raza que normalmente se habían empleado en México para clasificar a los grupos humanos, y la noción de *indígena* perdió su relación directa con el fenotipo, para convertirse en una combi-

³² Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

nación de aspectos culturales y raciales. Por ejemplo, Manuel Gamio criticó el Censo de 1910 elaborado durante el porfiriato, porque éste establecía tres tipos humanos basados en aspectos lingüísticos y raciales: blancos, indígenas y extranjeros. Por lo tanto, en 1922 Manuel Gamio recomendó clasificar a la población según un criterio cultural: civilización o cultura indígena vs. civilización o cultura moderna.³³ En este sentido, el concepto de mestizaje era un término estratégicamente utilizado por los intelectuales tras la Revolución, como un concepto amplio y con múltiples connotaciones que provocaba gran ambigüedad. 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 recayó 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, lo que les impedía convertirse en feministas.

La literatura antropológica de los años veinte destacaba fuertemente la maleabilidad de las poblaciones indígenas de México, y por ello una gran cantidad de recursos gubernamentales fueron invertidos en programas educativos que procuraban transformar a los indígenas en *buenos ciudadanos*. Lo indígena se consideraba un conjunto de costumbres, prácticas religiosas, cultura material e idioma que funcionaban en situaciones cotidianas como elementos de discriminación racial. Se podría entonces argumentar que a pesar de la Revolución, los principios básicos que definían la organización social de México permanecían. Antes de los años veinte, el concepto de cultura fue rara vez utilizado como un criterio de discriminación, pero en un México revolucionario que era definido como mestizo, la cultura emergía como una nueva metáfora para hablar sobre raza.

³³ Manuel Gamio, "El Censo de la Población Mexicana desde el punto de vista antropológico," *Ethnos* 1, mayo de 1920, p. 46.

III. EL MESTIZAJE, EL NACIONALISMO Y LOS PELIGROS DE LA MUJER MODERNA

El tono celebratorio y positivo que adquiere el mestizaje en el nacionalismo mexicano se vuelve más problemático cuando tenemos en cuenta el tema de género. Como señalé anteriormente, el mestizaje funciona de forma diferente entre hombres y entre mujeres. La mujer mestiza se considera portadora de la cultura tradicional, y por ello más indígena y menos capacitada para la educación que los hombres. Como Manuel Gamio argumentaba “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”.³⁴ En una nación que era mestiza, y cuya identidad nacional estaba fundamentada en esta peculiaridad, el ser indígena era una cuestión acerca de la cantidad de trazos culturales que una persona conservaba: vivir en cabañas, utilizar una vestimenta indígena, o utilizar instrumentos indígenas como molcajetes, metates, tapetxli, 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. *La India Bonita* representaba a la mujer indígena auténtica, pero al mismo tiempo era considerada como potencialmente mestiza, es decir, más 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.³⁵

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. feminis-

³⁴ Manuel Gamio, *Forjando Patria... op. cit.*, p. 126.

³⁵ Emma Pérez, “Feminism-in-Nationalism: The Gendered Subaltern at the Yucatán Feminist Congresses of 1916,” en Caren Kaplan, Norma Alarcon, Mino Moallem (comps.), *Between Woman and Nation: Nationalism, Transnational Feminism and the State*, Durham, Duke University Press, 1999.

ta). *La India Bonita* podía conservar los aspectos antropológicamente definidos como indígenas, así como su feminidad. Era un ejemplo de la mujer que, al mismo tiempo podía ser indígena y occidental dependiendo de las necesidades del momento. Podía ser lo suficientemente occidental como para participar en la modernización económica y urbana del país, pero lo suficientemente india como para mantener su carácter no feminista.

En este discurso nacionalista que intentaba ser 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. En este sentido, si tomamos en cuenta el tema de la mujer en el nacionalismo revolucionario mexicano, podríamos decir que forma parte de lo que Partha Chatterjee denomina nacionalismos anticoloniales.³⁶ Dichos nacionalismos, dice Chatterjee, han utilizado la cuestión de la mujer para conectar los dos dominios de la nación: el público (el de las instituciones, del Estado, de las ciencias, la educación, la economía, etc.) y el privado (la familia, la sexualidad, la religiosidad, etc.). Ha propuesto que mientras estas dos esferas nacionales se dan en todos los nacionalismos, son especialmente los de carácter anticolonial los que con más esfuerzo dividen el mundo de las instituciones y las prácticas sociales en dos dominios —el material y el espiritual. Lo material es el dominio de lo “exterior,” de la economía y el Estado, de la ciencia y la tecnología; “lo espiritual” dice Chatterjee “es el dominio de lo íntimo, que acarrea las marcas esenciales de la identidad cultural: cuanto mayor es el éxito en imitar a Occidente en los aspectos materiales, mayor es la necesidad de preservar lo distintivo de la cultura espiritual interna”.³⁷ Se podría argumentar que el nacionalismo mexicano se apoyó en una distinción similar entre lo interior y lo exterior, y es la mujer mestiza la que funcionó como puente entre estos dos dominios nacionales y protagonizó la tensión entre los impulsos modernizadores del régimen revolucionario y el culto por lo indígena. Por ejemplo, Manuel Gamio clamaba que “la mujer mexicana, debe decirse muy alto, no pierde su índole femenina al transformarse en mecanógrafa”.³⁸ Es decir, el *Nuevo México* debía imitar el ejemplo de sus mujeres mestizas, tenía que

³⁶ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

³⁸ Manuel Gamio, *Forjando patria...*, *op. cit.*, p. 128.

ser una nación moderna sin perder sus aspectos tradicionales indígenas, los cuales proporcionaban su especificidad nacional.

Este uso del concepto de mujer mestiza no sólo formaba parte de debates ideológicos, sino que informaba 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 a este problema. En un artículo referente a población y celibato, acusó a la civilización moderna (es decir, 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”.³⁹ La mujer indígena, continúa 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”.⁴⁰ 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”.⁴¹ 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”.⁴²

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

³⁹ Manuel Gamio, “El celibato y el desarrollo de la población en México”, *Ethnos*, núm. 1, abril de 1923, p. 70.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 70.

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. Ella, como una mujer indígena en un nacionalismo mestizo, caracterizaba las nociones ambiguas de raza y cultura; era la representación de una fantasía cultural frente a los inevitables cambios sociales, culturales y económicos que venían con la modernidad, el feminismo entre ellos.

IV. ¿FEMINISMO PARA UNA NACIÓN REVOLUCIONARIA?

En 1907, el ministro de Educación, Justo Sierra, proclamaba frente a un grupo de estudiantes y profesores en una escuela de mujeres: “¿cómo no volverse feminista ante vosotras, niñas queridas? ¿Cómo no sentir que esta inferioridad es una mentira, una leyenda que ha terminado?”⁴³ En efecto, durante los años veinte, feminismo era una palabra utilizada comúnmente en México, y aun así para algunos, era un concepto foráneo, existente sólo en las naciones modernas. Así, al mismo tiempo que Manuel Gamio afirmaba que el tipo feminista de mujer no era el más común en México, un artículo del 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, no son tortas y pan pintado en comparación con esto en que está participando una gran parte de las mujeres americanas”.⁴⁴ Comparaba el tema de la mujer en México y en Estados Unidos, en el que afirmaba que “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 pasarán a

⁴³ Citado en Gabriela Cano, “De la Escuela Nacional de Altos Estudios a la Facultad de Filosofía y Letras 1910-1929. Un proceso de feminización”, tesis doctoral, México, UNAM, 1996.

⁴⁴ Pepé Rouletabille, “El feminismo al rojo candente —se acabaron los hijos”, *El Universal Ilustrado*, año V, núm. 232, octubre de 1921, p. 24.

mayores. Pero pobres de nosotros el día en que se les ocurra a nuestras señoras comenzar a 'revolucionarse'".⁴⁵ ¿Acaso era el *Nuevo México* revolucionario una nación feminista?, ¿o era acaso una nación que temía al feminismo? Lo que era indudable era que el feminismo, fuera para amarlo o para odiarlo, estaba en la agenda de la reconstrucción nacional.

Durante los años veinte, el nacionalismo lidió con el feminismo, la Revolución y *lo indígena* como si éstos 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. Una podría argumentar que la política revolucionaria de México no estaba dispuesta a tomar el feminismo como parte de su agenda social radical. Sin embargo, en la retórica oficial, las mujeres fueron elevadas y alabadas no sólo como símbolos culturales sino también como emblemas de la valentía y la modernidad de la nación. Las mujeres participaron en distintos aspectos del conflicto revolucionario. La figura de la soldadera es una imagen habitual de la imaginación revolucionaria, incluso en la actualidad. Cuando las tropas revolucionarias entraron en la ciudad de México en 1915, el general Alvaro Obregón ofreció la ciudad a María Arias Bernal, pronunciando la hoy conocida frase "esta arma ha servido para defender la causa del pueblo, la entrego a esta valerosa joven porque aquí en México sólo puede ser confiada a una mujer".⁴⁶ Frases como ésta, junto con la participación de la mujer en el conflicto armado, y la celebración de dos convenciones feministas en 1915 en Yucatán han llevado a algunas historiadoras de género a concluir que "cualquiera que examine la situación [de las mujeres] durante el porfiriato y la compare con la de los años veinte, no puede menos que notar la enorme diferencia entre ambos momentos, y han sido las propias mujeres de generaciones posteriores quienes han reconocido que la Revolución ayudó a romper conductas tradicionales".⁴⁷ Parecería que existe un consenso entre las historiadoras de género en México a ver en la Revolución el momento

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Citado en *Las Mujeres en la Revolución Mexicana. Biografías de mujeres revolucionarias*, México Cámara de Diputados-INHERM, 1992.

⁴⁷ Ana Lau y Carmen Ramos, *Mujeres y Revolución 1900-1917*, México, INEHRM-INAH, 1993, p. 50; Anna Macias, "Women and the Mexican Revolution 1910-1920", *The Americas*, 37 (1), 1980, pp. 53-82; véase también Anna Macias, *Against all Odds: the Feminist Movement in Mexico to 1940*, Westport, Greenwood Press, 1982.

histórico emancipatorio para las mujeres. Tales estudios se centran en cuestiones como el tono progresivo del discurso político revolucionario, la participación de las mujeres en el conflicto revolucionario, su visibilidad en la vida política pos-revolucionaria, así como la aprobación de dos leyes que procuraban beneficiar el estado de las mujeres (la ley de divorcio y las leyes de relaciones familiares). Es decir, la aparición de una voz femenina durante y después de la revolución ha sido considerada como el triunfo de la incorporación de las mujeres a la nación mexicana. Pero en ningún momento se ha cuestionado cómo la idea misma de mujer se estaba moldeando paralelamente. Es decir, al mismo tiempo que se estaba construyendo una imagen popular de lo típico mexicano o del indígena que no daba crédito a la diversidad y heterogeneidad de la sociedad mexicana, también se intentaba crear una imagen de la mujer mexicana, nacionalista, tradicional y moderna. Mientras se abrían espacios para la participación de la mujer en la vida pública también se estaba formulando una idea específica de la mujer, y su voz se iría moldeando de acuerdo con las necesidades de la nación revolucionaria.

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. Es decir, el nacionalismo en México condujo o se apoyó tanto en una discusión de temas acerca de raza (la cuestión indígena), como en una reflexión en lo tocante a la cuestión de la mujer en la nación. Hasta ahora la literatura ha prestado más atención a examinar y debatir la cuestión indígena en el nacionalismo, pero faltan análisis críticos que nos ayuden a entender el papel desempeñado por la mujer en la construcción de la nación revolucionaria moderna y que examinen cómo nociones de raza, género y nación están en continua tensión.⁴⁸ La autora chicana Norma Alarcón, por ejemplo, señala que la escritura feminista en México no ha explorado cómo las experiencias de las mujeres han estado mediadas por cuestiones de raza y clase.⁴⁹ Alarcón considera que los análisis feministas han aceptado, y son por

⁴⁸ Curiosamente, han sido algunas autoras chicanas quienes de forma más o menos exitosa han examinado aspectos de género, raza y nacionalismo. Véase, entre otros, Emma Perez, *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington, Indiana University Press, 1999, Norma Alarcón. "Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism," en Inderpal Grewal y Caren Kaplan (comps.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 120.

⁴⁹ Norma Alarcón, *Traductora...* op. cit.

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. De forma similar, podría sugerirse que las activistas feministas de la década de los veinte asumieron y no problematizaron una noción universal de mujer elaborada por intelectuales y antropólogos como Manuel Gamio, con el fin de poder articular la demanda de derechos políticos y mantener su apoyo y lealtad a la Revolución. Se podría argumentar también que en esos momentos, las feministas estaban profundamente implicadas en el proyecto nacionalista revolucionario, de tal manera que no pudieron o no quisieron abandonar la noción universal de mujer elaborada como base sobre la cual poder entablar una lucha por los derechos de las mujeres como ciudadanas.⁵⁰ Los trabajadores, campesinos, e incluso las clases medias, apoyaron ideas semejantes: ante todo, una unidad y un compromiso para apoyar y completar el proyecto revolucionario. Ciertamente, también en la actualidad, la fuerza simbólica de la Revolución de 1910 sigue siendo uno de los mayores obstáculos en la política mexicana y en la academia para poner en tela de juicio las ideas de mujer y nación.

Desde hace unos años, sin embargo, algunos estudios revisionistas han empezado a examinar la Revolución desde otra perspectiva, problematizando la fuerza del Estado revolucionario y la homogeneidad del proceso revolucionario y poniendo especial atención a las políticas culturales.⁵¹ Desde esta perspectiva, se sugiere que a pesar del proindigenismo, el nacionalismo indigenista y el carácter secular de la política revolucionaria, al menos hasta 1940, México era un país basado más en identidades locales y no tanto nacionales, en el cual el color de la piel era aún una de las principales formas de discriminación social. Lo cierto es que la Revolución de 1910 sigue siendo un mito nacionalista intocable para los estudios sobre el feminismo en México. La visión celebratoria de la Revolución podría ex-

⁵⁰ Hermila Galindo, *La doctrina Carranza y el acercamiento indo-latino*, ciudad de México, s.e., 1919; Margarita Robles de Mendoza, *La evolución de la mujer en México*, México, Imp. Galas, 1931; Carmen Ríos Cárdenas, *La mujer mexicana es ciudadana; historia con fisonomía de una novela de costumbres*, México, A. del Bosque, 1942.

⁵¹ Alan Knight, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico 1910-1940", en Jaime O. Rodríguez, *The Revolutionary Process in Mexico*, Los Angeles, UCLA, 1990, pp. 227-264; Mary K. Vaughan, *Cultural Politics in Revolution. Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*, Tucson, The University of Arizona Press, 1997.

plicarse en parte como el resultado del énfasis puesto en estudiar la participación política o pública de las activistas feministas durante los años veinte, sin problematizar lo suficiente cómo esta participación estaba condicionada por cuestiones de clase y raza. Además, se ha realizado muy poca investigación para examinar cómo la esfera privada (las relaciones familiares, la sexualidad, etc.) se transformó durante y después de la Revolución.⁵²

A pesar de la radicalidad del proyecto revolucionario, la imagen que uno obtiene del periodo inmediatamente posterior a la Revolución es uno en el que los roles de género y familiares aún eran fundamentos importantes para mantener el orden social y nacional.⁵³ En un momento de gran inestabilidad social y política y cuando la participación política de las mujeres parecía estar en aumento, al igual que la presencia femenina en las instituciones educativas, se puede observar una mayor presión sobre la esfera privada. Es decir, la participación política de las mujeres se intentaba suavizar con un discurso moral que afirmaba la necesidad de mantener la separación de los géneros y, a su vez, ese discurso moral se veía como un requisito para el éxito de la Revolución. Algo semejante a lo que Partha Chatterjee señala para el nacionalismo en la India, donde el hogar, representado por las mujeres, debía permanecer intacto, no contaminado por lo profano del mundo material, occidental y moderno, podría servir para pensar en el nacionalismo revolucionario en México. En la India, dice Chatterjee, los nacionalistas debían aprender las ciencias modernas, las artes y la política de Occidente para derrotar al imperio británico, pero durante toda la lucha nacionalista, la necesidad crucial era proteger, conservar y reforzar el núcleo íntimo de la cultura nacional, su esencia espiritual.⁵⁴ No quiero decir que las historias de México y la India son semejantes; sin embargo, Partha Chatterjee ofrece un modelo interesante y bastante convincente

⁵² Véase, entre otros, los estudios de Ramón Gutiérrez, *When Jesus Came, The Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Patricia Seed, *To Love, Honor, And Obey in Colonial Mexico: Conflicts Over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988; *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Seminario de Historia de las Mentalidades, J. Mortiz-INAH, 1988.

⁵³ Victoria Chenaut, "Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX", en Soledad González Montes y Julia Tuñón (comps.), *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*, México, El Colegio de México-PIEM, 1997.

⁵⁴ Partha Chatterjee, *The Nations and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993.

para examinar las paradojas de la cuestión de la mujer en un nacionalismo de carácter poscolonial. Es en este sentido que el feminismo se entiende como una tradición nacionalista. Y es en este contexto particular que quisiera analizar las obras de Catalina D'Erzell, porque entre otras cosas, esta autora describe una sociedad en la que los roles de género y las relaciones familiares están en profunda transformación. Es decir, pese a los intentos nacionalistas de mantener intacta la esfera de lo íntimo, del hogar, de las relaciones entre hombres y mujeres, la sociedad mexicana debía experimentar importantes transformaciones, que quizás poco tenían que ver con la imagen o el estereotipo de mujer descrito por intelectuales como Manuel Gamio, o simbolizado por personajes como *La India Bonita*.

IV. LA NACIÓN, LA FAMILIA Y EL FEMINISMO

Tras la aprobación de la ley de divorcio, este tema se convirtió en una cuestión de gran discusión y comentario en la prensa popular, así como en la literatura. La obra de Catalina D'Erzell podría ser vista como un ejemplo de una literatura feminista que se producía en México desde finales del siglo XIX, así como de una nueva literatura de mujeres que se dio en los años veinte, más comprometida socialmente pero igualmente romántica en estilo y temática. Sus obras pueden enmarcarse en una nueva tradición que, por una lado, adoptó un estilo revolucionario, nacionalista, socialmente comprometido y con temáticas naturalistas y rurales. Por otro, los años veinte es el periodo de las vanguardias, del esteticismo, del arte por el arte. Los aspectos de género estuvieron presentes en ambas tendencias. Los escritores naturalistas participaron en el realismo socialista, el cual producía murales y panfletos que explicaban el nuevo papel de las mujeres. Otros autores cuestionaron de forma radical los papeles tradicionales de género, no mediante una redefinición de la idea de mujer, sino al mostrar públicamente caracteres homosexuales en un México revolucionario que se caracterizaba por un profundo machismo.

El verdadero nombre de Catalina D'Erzell era Catalina Dulche Escalante. Desafortunadamente no sabemos mucho sobre su vida, excepto que nació en Guanajuato, en 1897 y que se trasladó a la ciudad de México una vez que acabó sus

estudios.⁵⁵ Escribió poesía e historias cortas, y cuando se trasladó a la capital trabajó como periodista en varias publicaciones. Entre 1922 y 1924, Catalina D'Erzell colaboró regularmente en *El Universal* con una columna titulada "Digo yo como mujer..." Aunque D'Erzell escribió novelas, poesía e historias cortas, se la conoce mejor por sus obras de teatro, en las que lidiaba con "los problemas morales, sentimentales y sociales de la mujer".⁵⁶ La temática más importante en sus obras eran las relaciones familiares, especialmente entre marido y mujer, pero también entre madres e hijos(as). Su perspectiva presentaba una divergencia con las visiones oficiales que imaginaban que la nación mexicana estaba constituida por familias ideales, basadas en el amor y la fidelidad. Un aspecto interesante de las obras de D'Erzell es que formalmente pareciera que se ajustaba a los romances o novelas rosas, cuya trama giraba alrededor de la familia y de las relaciones amorosas de pareja, pero en realidad las relaciones familiares descritas en las obras se alejaban de las típicas tramas de novela rosa o romance.

Dos son los aspectos principales que desde mi punto de vista destacan en la obra de Catalina D'Erzell. Por un lado, la autora no escribe sobre mujeres que adquirieron gran protagonismo social o político durante la Revolución. Mientras otras autoras escribían acerca del papel de la mujer en la esfera política y pública, sin tomar en cuenta el tema de los roles de género y los derechos de la mujer dentro de la familia, Catalina D'Erzell mostraba un interés por la mujer dentro de la familia. Aunque los críticos culturales contemporáneos calificaron a la autora de escritora feminista, la literatura feminista en México no le ha prestado mucha atención. En segundo lugar, al igual que las mujeres activistas del momento, Catalina D'Erzell omitía plenamente las cuestiones de raza y clase en su descripción de la mujer mexicana de la época.

La obra de Catalina D'Erzell, con su tono moralizante, adquiere un gran significado en el contexto de la política revolucionaria. Una vez que el caos y la violencia de la Revolución se calmaron, la idea de la regeneración nacional quedó centrada en la institución de la familia como base del orden social y nacional. Es en este momento cuando el feminismo se equiparó con la masculinización, y se

⁵⁵ *Diccionario de escritores mexicanos, siglo XX: desde las generaciones del Ateneo y novelistas de la Revolución hasta nuestros días*, 2a. ed, México, UNAM, 1992, p. 78. Una vez terminado este trabajo, apareció el libro de Olga Marta Peña Doria, *Digo yo como mujer. Catalina D'Erzell*, Guanajuato, Ediciones La Rana, Colección Nuestra Cultura, 2000.

⁵⁶ Teja Zabre, *El Demócrata*, citado en "Apuntes de Prensa," *¡Esos Hombres!*

vio como un ataque al equilibrio sexual de la sociedad, pues conducía al incremento del celibato, y por tanto al declive demográfico. La idea de la crisis familiar y el disturbio de los roles de género, supuestamente ocasionados por el divorcio, se entendía de nuevo como un problema nacional que debía evitarse. Las obras de Catalina D'Erzell reflejaban un ambiente familiar en el que los roles de género no eran estables, y donde las mujeres no ocupaban el lugar que supuestamente estaban obligadas a ocupar. En este sentido, el tono moralizador de la ideología revolucionaria podría entenderse como una respuesta a la inevitable transformación en los roles de género y en la organización familiar, al menos entre la clase media urbana. No estoy sugiriendo que las obras de Catalina D'Erzell reflejan una resistencia activa y consciente al discurso hegemónico, pero quizás tenemos que examinarlas como una forma de hablar y narrar popularmente las transformaciones o continuidades en los roles de género en las prácticas sexuales y en las relaciones familiares, muy a pesar de la retórica oficial y prescriptiva que ofrecía una visión de la familia ideal mexicana.

Las obras de Catalina D'Erzell aparentemente tuvieron un gran éxito. Sus obras de teatro fueron puestas en escena por una de las más importantes compañías de la época (el teatro Virginia Fábregas) y siempre eran interpretadas por María Conesa, una de las actrices más populares del periodo. Los temas en casi todas sus obras eran similares, y aunque escribió una obra de tono *patriota-nacionalista*, usualmente sus escritos trataban sobre relaciones familiares entre la nueva clase media. Su obra, sin embargo, era inevitablemente discutida en el contexto de la consolidación de un teatro nacional. Por eso, para algunos críticos, la cuestión era decidir si Catalina D'Erzell iba a ser considerada parte de un teatro nacional.

Catalina D'Erzell era aceptada porque no culpaba a los hombres. Escribía para un público clasemediero urbano, que durante los años veinte se convirtió en espectador de la intensa vida cultural y bohemia de la ciudad de México. Al menos tres de las obras de D'Erzell tomaron el divorcio como el tema principal: *¡Esos hombres!*, *La razón de la culpa* y *El pecado de las mujeres*.⁵⁷ Aunque las cuestiones de honor y vergüenza eran también discutidas, las mujeres que aparecían en

⁵⁷ *¡Esos hombres!* Comedia dramática en tres actos, México, Talleres gráficos de la Nación, 1927; *La razón de la culpa*, alta comedia en tres actos, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928; *El pecado de las mujeres*, comedia en tres actos, Teatro Mexicano Contemporáneo, 5, México, Sociedad General de Autores de México, 1948.

las obras no se asemejaban a la imagen de la mujer débil, pasiva y sin ánimo de actuar fuera de la moralidad existente que las prescribía únicamente como esposas y madres. En los escritos de D'Erzell, las mujeres eran poderosas, repletas de decisión y conciencia propia, y se veían como transgresoras de las reglas morales y sociales del momento. Parece como si todas las recomendaciones o consejos morales del discurso nacionalista acerca de las mujeres fueran pasados por alto en estas obras de teatro. Así, mientras Manuel Gamio alababa a la mujer por ser buena esposa y madre, en *La razón de la culpa* nos encontramos con María de la Paz, una mujer que rompe con las reglas de modestia y se enamora de su futuro yerno. No sólo se enamora, sino que cuando Blanca, su hija, descubre el *affaire*, María de la Paz se niega a perder a su amante, y afirma que aunque ya esté casada, no puede actuar contra sus emociones y pasiones. Blanca le propone a su madre divorciarse de su padre porque María de la Paz es lo suficientemente adinerada como para vivir independientemente. Pero la madre se niega. Para Blanca, sin embargo, la mayor preocupación es el bienestar de su padre, y por ello para acabar con el *affaire* entre su madre y su futuro esposo, se casa aceleradamente con él.

Las mujeres en esta obra no cuadran con la descripción de mujer tantas veces trazada por intelectuales nacionalistas del momento. María de la Paz no es la típica madre con completa devoción hacia sus hijos, que actúa según sus supuestos *instintos maternales*, con corrección y modestia. Aunque es una madre, está llena de deseo y pasión, y está dispuesta a actuar sin sacrificar sus emociones. No es la típica madre sufrida que tanto ha sido caracterizada en el cine y la literatura popular mexicana. En la imaginación popular mexicana una madre nunca entablaría una competencia con su hija por un hombre. Por ello la imagen del matrimonio armónico, en el que la mujer se casa por amor y mantiene un ciego y eterno amor por sus hijos, no se encuentra en las obras de esta autora mexicana. Las mujeres de las obras de D'Erzell no son ni inocentes ni culpables de la continuidad y la estabilidad del matrimonio: más bien tienen un papel ambivalente dentro de la familia.

Quizá las obras de D'Erzell no sean realmente emblemáticas de la literatura del momento, pero parece que tuvieron un gran éxito, y tal vez su escenificación logró llegar a más gente que los discursos políticos. Mientras que la retórica oficial demonizaba al feminismo como una tendencia extranjera que desestabilizaba y revolucionaba los roles de género en la sociedad, la obra de D'Erzell nunca se consideró controvertida. No estoy tratando de proponer que las mujeres durante los años veinte estuvieran transformando profundamente las relaciones familia-

res, lo único que quisiera mostrar es que, a pesar del radicalismo de la Revolución, y a pesar del tono moralizador del discurso oficial, los roles de género en México no eran tan estables y estaban siendo cuestionados continuamente. En este sentido, el concurso de *La India Bonita* y la obra *El pecado de las mujeres* son fenómenos o actos performativos similares, dos representaciones públicas de la imagen de la mujer muy distintas en un momento en que se estaba construyendo una imagen de mujer como emblema o alegoría de la nación.

V. ACERCA DEL CONTINUO TEMA DE LA MUJER Y LA NACIÓN

Sin duda, la cuestión de la mujer formaba parte de las discusiones en torno a la cuestión nacional desde al menos 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 la base de una esencia nacional?

A pesar de los distintos enfoques de Francisco Flores y Manuel Gamio acerca de la cuestión de la mujer, ambos comparten las mismas premisas respecto del importante papel desempeñado por las mujeres en la formación de México como una nación moderna, es decir, nunca cuestionan a la mujer y a la nación como dos conceptos universales. Ambos autores parten de un conocimiento universal y científico —anatomía o antropología— para buscar soluciones al tema de la mujer en los distintos momentos históricos. Y al tratar de resolver estos problemas involucraron con un lenguaje universal, científico y moderno sus problemáticas y preocupaciones nacionalistas. Tanto Flores como Gamio tomaban a la mujer como una medida del desarrollo de la nación y de su modernidad, y tomaban en cuenta la idea de modernidad que ellos creían era deficiente en México. Entre el Dr. Flores y Manuel Gamio ocurrieron muchas cosas: en 1910 la primera revolución del siglo explotó 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.

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 icono del nacionalismo revolucionario e indigenista. 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 como una mezcla perfecta entre los aspectos modernos (revolucionarios y nacionalistas) y los 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.

La historia del nacionalismo en México podría ser leído paralelamente al de otras historias en las que la modernización y el nacionalismo se han convertido en conceptos inseparables. Como señala Nilüfer Göle, en Turquía, “la palabra modernidad se refiere constantemente a la obsesión por convertirse en el Occidente, a la idea fetichizada de progreso”.⁵⁸ Para México, la creación de una nación moderna se veía como un proceso de modernización, es decir, nación y modernidad se consideraban como aspectos de afuera pero sinónimos. La idea de nación, tal como la conocemos, adquiere tanto un cosmopolitismo como una unicidad, un afuera y un adentro, lo moderno y lo tradicional. La cuestión de la mujer se convierte en algo crucial para entender qué tan inseparables son estos conceptos en la historia moderna. Las mujeres son espacios de negociación entre los adentros y los afueras, entre lo tradicional y lo moderno.

Este artículo examina un momento de esta negociación, la década siguiente a la Revolución. Sin embargo, mi análisis ha estado también marcado por cómo esta mediación se resolvió antes de 1910. Mi intención ha sido ilustrar cómo tanto las élites del porfiriato como las de la Revolución, participaron en procesos similares para ser más como el Occidente; se basaron en lenguajes diferentes, pero fueron igualmente exitosos. Quizá sin embargo, este proceso de querer imitar o parecerse

⁵⁸ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1996.

al Occidente no tiene que ser medido en términos de éxito o desastre, sino en relación con una noción inestable y siempre cambiante de modernidad. Las élites porfirianas de final del siglo XIX tenían un modelo aparentemente claro y conciso de la mujer y la nación que querían imitar (Francia, por ejemplo, era la esencia de esa modernidad). Los revolucionarios de principios del siglo XX se dieron cuenta de que este modelo ya no era ideal, y lo que era considerado modernidad se parecía tal vez más a lo que México era en aquellos tiempos. Y sin embargo, en ambos casos las mujeres eran el espacio para negociar la modernidad.