



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Ortiz Piedrahíta, Vanessa

Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género

Tabula Rasa, núm. 18, enero-junio, 2013, pp. 189-211

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39629177008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MODELOS ESTÉTICOS HEGEMÓNICOS, SUBALTERNOS O ALTERNATIVOS: UNA PERSPECTIVA ÉTNICO-RACIAL DE CLASE Y GÉNERO¹

VANESSA ORTIZ PIEDRAHÍTA²

Universidad del Pacífico, Buenaventura, Colombia
ortizvanessa9@gmail.com

Recibido: 07 de marzo de 2013

Aceptado: 22 de mayo de 2013

Resumen:

El presente artículo tiene como propósito realizar una reflexión teórica sobre los modelos estéticos racializados difundidos en las sociedades contemporáneas. Para tal fin, se realizó una revisión bibliográfica, a partir de la cual se explora y discute cómo el orden socio-racial impuesto desde el período colonial en la nación ha erigido el estereotipo somático blanco como el modelo hegemónico de belleza, puesto que lo «blanco» se asoció con la racionalidad y lo bello; en contraste, lo «negro» se asoció con la ignorancia y la fealdad. Se trata de discutir si dichas formas de clasificación socio-racial han sido re-significadas en el país, debido a los procesos de globalización, transnacionalización y a las políticas de igualdad multicultural concertadas en las dos últimas décadas en Latinoamérica, y especialmente en Colombia, a partir de la Carta Constitucional de 1991. Estos procesos socio-culturales y socio-económicos han agenciado la re-significación de los patrones de belleza no hegemónicos, es decir, los negros y mulatos en el contexto internacional y local.

Palabras claves: modelos estéticos; etnia-raza; clase social; género.

Hegemonic, subaltern and/or alternative aesthetic models —A class and gender ethnic-racial approach

Abstract:

This paper aims to reflect theoretically on racialized aesthetic models widespread in contemporary societies. To this end, a bibliographic review was performed, upon which we explore and discuss the way how the socio-racial order imposed on the nation from the colonial period on has setup a white somatic stereotype as a hegemonic pattern of beauty; since “white” was associated with rationality and beauty, while “black” was associated with illiteracy and ugliness. We aim to discuss whether those forms of socio-racial classification have been re-signified in Colombia, as a result of globalization processes, transnationalization, and multicultural equality policies passed in the last two decades all

¹ El presente es un artículo de reflexión teórica producto del trabajo de disertación de la maestría en Psicología de la USB. Proyecto titulado «Percepción y prácticas corporales estéticas de un grupo de universitarias de Cali: una visión étnico-racial de clase y género». Línea de investigación en psicología social.

² Socióloga. Candidata a magíster en psicología de la Universidad de San Buenaventura-Cali.

over Latin America, especially in Colombia with Constitutional Charter of 1991. These socio-cultural and socio-economic processes have coped with resignifying non-hegemonic standards of beauty, i.e. black and mulattoes in local and international contexts.

Key words: aesthetic models, ethnic group-race, social class, gender.

Modelos estéticos hegemônicos, subalternos e/ou alternativos: uma perspectiva étnico-racial de classe e gênero

Resumo:

O propósito do presente artigo é realizar uma reflexão sobre modelos estéticos racializados difundidos nas sociedades contemporâneas. Para tanto, realizou-se uma revisão bibliográfica, a partir da qual se explora e discute como a ordem sócio-racial imposta desde o período colonial na nação tem erigido o estereótipo somático branco como o modelo hegemônico de beleza na medida em que o «branco» foi associado à racionalidade e ao belo. Em contrapartida, o «negro» foi associado à ignorância e ao feio. Trata-se de discutir se tais formas de classificação sócio-racial têm sido ressignificadas no país, devido a processos de globalização, transnacionalização e às políticas de igualdade multicultural das duas últimas décadas na América Latina e, especialmente, na Colômbia a partir da Constituição de 1991. Esses processos sócio-culturais e sócio-econômicos têm agenciado a ressignificação dos padrões de beleza não hegemônicos, quer dizer, os negros e mulatos no contexto internacional e local.

Palavras-chave: modelos estéticos, etnia-raça, classe social, gênero.

Introducción

En las últimas décadas se aprobó legalmente el multiculturalismo y la diversidad étnica de los países latinoamericanos, hecho que propició no solo la legitimación de los derechos políticos de las personas afrodescendientes e indígenas, sino también el reconocimiento cultural de los estilos de vida de estas poblaciones. La música, el folclor, la gastronomía y, sobre todo, las estéticas corporales de estos grupos étnico-raciales han sido exaltados de forma positiva debido a la tendencia global hacia el multiculturalismo, lo cual ha puesto en discusión si las formas de segregación racial de otrora persisten, si se han redefinido o transformado totalmente.

El reconocimiento de la «belleza negra» en el país constituirá el hilo conductor del presente escrito. Se trata de analizar si la «belleza negra» constituye en Colombia un estereotipo estético alternativo o por el contrario uno subalterno a partir del cual es posible auto-identificarse y clasificar a los demás debido al orden socio-jerárquico y socio-racial impuesto desde épocas coloniales. En particular, la difusión mediática de este tipo de belleza étnico-racial puede ser estudiada como uno de los fenómenos que ha logrado transformar las antiguas formas de clasificación racializadas, donde lo «negro» se asoció con lo «inmoral», lo «feo» y lo «vulgar».

Es posible mencionar otros fenómenos sociales que han tenido el mismo efecto, como el reconocimiento de las habilidades deportivas, políticas y artísticas de este grupo poblacional; reconocimientos que han desempeñado un papel importante en la construcción de la identidad nacional. Sin embargo, centraremos la reflexión en los modelos estéticos «negros», los cuales se caracterizarán en concordancia con los modelos estéticos hegemónicos «blancos», puesto que la identidad es una cuestión relacional, es decir, existe en relación con la alteridad. Así, pues, aquellas personas clasificadas como «hermosas» lo son en relación con otras que han sido consideradas «feas» (Hall, 2003).

El modelo de belleza hegemónica o dominante ha sido impuesto por la cultura occidental y alude en la actualidad al cuerpo sano, estilizado, joven y sobre todo blanco. Esta estética hegemónica ha sido vehiculizada principalmente por los medios de comunicación occidentales, los cuales agencian de esta manera una estandarización de los cánones de belleza (Schuman, 2012). Para autores como Sovik (2004), la presencia desproporcional en los medios de comunicación de otras razas no «blancas» ha contribuido a reproducir la hegemonía de lo blanco como valor estético.

Históricamente el modelo estético hegemónico ha negado la heterogeneidad racial. Sin embargo, en la actual cultura posmoderna y multicultural, la belleza «negra» se ha visibilizado en los últimos años —aunque no en la misma proporción que la blanca—, otorgándole un estatus en relación con lo «exótico» y lo sensual. A pesar de la desproporcionalidad en cuanto a la representación mediática de esta belleza, los tonos de piel «oscuros», los labios con volumen y el cabello afro también son considerados bellos, originales y sensuales, sin embargo, parecería que el tipo de cuerpo esbelto y los rasgos predominantemente caucásicos constituye el canon compartido por ambos modelos estéticos. A pesar que el modelo estético blanco sea solo uno de los diversos estereotipos disponibles en la sociedad, es a partir de este que se establece una jerarquía y se evalúan los demás (Hunter, 2002; Cunin, 2003; Schucman, 2012).

Los modelos estéticos son estereotipos somáticos ideales construidos socialmente, y que se transforman según la época y la cultura. Se construyen basándose en el ideal de «el cuerpo bello». Tales estereotipos o modelos estéticos son construcciones socio-culturales atravesadas por categorías étnico-raciales de clase y de género. Estudiar los modelos estéticos «blancos» y «negros» atravesados por estas categorías nos permitirá tener una visión más amplia sobre la construcción de las desigualdades sociales en el contexto colombiano. Las categorías: etnia, raza, clase social y género son usadas para normativizar las relaciones entre los individuos. Estas categorías constituyen construcciones socio-culturales que han convertido las diferencias de clase, etnicidad-raza y género en jerarquías de poder que justifican la posición subordinada de los no blancos, las mujeres y las personas

de clases populares (Urteaga, 2010). En este sentido, tanto el orden étnico-racial como el género y la clase social, producen formas de clasificación social arbitrarias a partir de las apariencias físicas de las personas, afectando, de esta manera, la construcción subjetiva³ de la propia corporalidad.

Específicamente, se analizará en el presente artículo los modelos estéticos hegemónicos y no hegemónicos desde el período colonial y republicano, hasta centrar la discusión en la época multicultural y actual del país. Para este propósito hemos estructurado este escrito de la siguiente forma: en el primer apartado se resaltarán principalmente el factor étnico-racial en el período colonial en el país, con el objetivo de rastrear desde esta época el modelo hegemónico de belleza, es decir, el modelo estético blanco. En la segunda parte, se abordará la categoría-clase social en relación con el orden socio-racial establecido en el período republicano, puesto que ambas categorías constituyeron formas de jerarquización social, las cuales instauraron prácticas corporales específicas, como el blanqueamiento generacional de la población nacional. Una población blanqueada era sinónimo de progreso social, pero también sinónimo de progreso estético-corporal. Finalmente, se reflexionará sobre cómo el multiculturalismo y la transnacionalización de las culturas en las sociedades capitalistas contemporáneas han favorecido la configuración de referentes estéticos más heterogéneos en el país —según el género y la clase social—, los cuales integran distintos atributos raciales.

El orden racial colonial y el modelo estético hegemónico

El factor racial constituye desde la colonia una forma de jerarquización social, y permitió establecer el predominio del modelo estético blanco como canon de belleza. Algunos autoras (Hunter, 2002; Shucman, 2012) afirman que en los países colonizados por europeos, la hipervaloración de lo blanco cobra sentido no solo porque la élite de estos países americanos es blanca, sino también porque estamos ante valores de belleza y poder constituidos históricamente, los cuales situaron asimétricamente a las poblaciones negras e indígenas con respecto a la blanca.

Los orígenes de la segregación racial en Colombia y en el resto de países americanos se encuentran en el régimen colonizador europeo desde el siglo XV. Estas prácticas colonizadoras sometieron inicialmente a los indígenas a un estatus subordinado debido a su condición étnico-racial.⁴ Así, las poblaciones

³ La subjetividad implica la construcción del mundo que hace el sujeto, pero eso se da en inter-relación con el contexto histórico social en que el individuo se encuentre inserto. La subjetividad hace referencia a la manera de pensar, sentir y actuar que el sujeto construye en interacción con lo cultural. Por tanto, implica de forma simultánea lo interno y externo, lo intra-psíquico y lo interactivo del sujeto (Gonzales, 2008).

⁴ La etnia está más relacionada con las manifestaciones socio-culturales (lenguaje, folclor, indumentaria, territorio, entre otros) que distinguen a una población de otra, y la raza con las clasificaciones sociales arbitrarias con base en el fenotipo. Específicamente, en este artículo, se utiliza el concepto de raza para analizar los modelos estéticos tanto afro como blancos en relación con las formas corporales, el color de

la piel y los rasgos fenotípicos característicos de cada uno de los grupos poblacionales —lo que importa interpretar no son los rasgos físicos como elementos biológicos, sino la percepción social de estos—. La categoría raza ha sido ampliamente debatida y polemizada en las ciencias sociales, puesto que en apariencia remite a lo biológico. No obstante, estudios antropológicos y sobre todo genéticos han identificado que la raza no constituye un recurso científicamente útil para conocer las poblaciones humanas, es decir, que no existe, puesto que no hay correlación entre genes y apariencia corporal (Barbary y Urrea, 2004; Cunin, 2003). Así, pues, no son las diferencias físicas «observables» las que crean las razas, sino que estas son producidas por el imaginario colectivo (Barbary y Urrea, 2004; Viveros, 2004). La categoría etnia será tenida en cuenta, puesto que la clasificación de la apariencia corporal no solo incluye el color de piel y los aspectos morfológicos, sino también un conjunto de propiedades entre los que se cuentan la adecuación externa del cuerpo, como el vestido, el peinado, el maquillaje, el arreglo del cabello, entre otros factores más relacionados con aspectos sociales-culturales.

indígenas fueron obligadas a trabajar tanto en el servicio doméstico como en la minería, agricultura y otros trabajos serviles, lo cual produjo el exterminio de gran parte de estos grupos. Al faltar mano de obra para este tipo de trabajos, los colonizadores «blancos» esclavizaron personas «negras» raptadas del continente africano. Indígenas y esclavos africanos fueron despojados de sus territorios y culturas, y fueron categorizados como «Otros», es decir, no civilizados, quienes necesitaban ser aculturizados según los patrones de la raza dominante —la de los colonizadores—. De igual modo, estas poblaciones fueron consideradas bárbaras, puesto que no compartían la raza, la religión ni las prácticas culturales de los europeos. Sin embargo, las creencias sobre la inferioridad de estas personas frente a los europeos se fundamentaron principalmente en el factor racial y, a su vez, la jerarquización social se basó en dicho aspecto (Bastide, 1969).

Los blancos se ubicaban en la cúspide de la pirámide racial, les seguían los indígenas, y en la base estaban los «negros». A pesar de que estos dos últimos grupos fueron relegados a un estatus inferior, la situación de ambos grupos no fue la misma. Específicamente, a los esclavos «negros» no se les reconocía una identidad propia. En contraste, los indígenas sí fueron considerados súbditos del reino y pobladores ancestrales de dichos territorios —aunque ello no quiere decir que no fuesen discriminados— (Arocha, 2001). En este contexto, los indígenas estuvieron relativamente protegidos por las legislaciones, mientras que los «negros» fueron desprovistos de cualquier reconocimiento.

El color de piel, la pureza de sangre y la apariencia constituyeron los principales aspectos en la jerarquización de la sociedad colonial. Estos aspectos sirvieron como criterios para prolongar los monopolios de poder y controlar la estratificación social (Wade, 2007). De esta manera, se estableció en las naciones latinoamericanas una jerarquización racial, donde «lo blanco» constituía el poder hegemónico, es decir, el poder dominante y legitimado socialmente, agenciando así prácticas sociales segregacionistas y racistas por parte de los colonizadores.

El color de piel, tanto en las designaciones coloniales como actuales, ha configurado diversas formas de clasificación de los individuos. En particular en la colonia existía una multiplicidad de castas definidas por la mezcla entre las razas

blanca, indígena y negra. Las castas nominan las diferencias y las jerarquizan. Entre estas castas coloniales se puede mencionar las siguientes: español e indígena (mestizo) español y negro (mulato), español y mulato (morisco), morisco y español (albino), albino y español (torna atrás), torna atrás e indígena (lobo), lobo e indígena (zambaigo), zambaigo e indígena (cambujo), entre otras (Lomnitz, 1992, citado por Moreno, 2008). Los polos extremos estaban entre lo negro y lo blanco. De hecho entre más se acercara una persona al polo blanco, mayor probabilidad tendría de ser aceptado en la sociedad colonial, y por ende, más atractivo sería considerado (Hunter, 2005).

Si bien las clasificaciones actuales con base en el color de piel no son tan rigurosas, persisten algunas categorías como «mulato» y «mestizo», y se han creado otras intermedias, como «trigueño» «moreno» y «canela» —estos son términos más eufemísticos para designar pieles oscuras—. En este sentido, la percepción de la apariencia corporal se modifica según el significado que en determinadas épocas los individuos les atribuyan. Es por ello que el color de la piel y ciertos rasgos del rostro, incluido el cabello, han sido recursos privilegiados como evidencia de la diferencia racial. Por tal razón, «La percepción del color de la piel moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores culturales difundidos, y revela mecanismos de atribución de status, y de clasificación del otro» (Cunin, 2003:8). Tanto el color de la piel como las formas faciales y corporales se constituyen en marcadores simbólicos que median la forma como se perciben las personas. Algunas características son percibidas de forma negativa y otras de forma positiva; en consecuencia la evaluación del fenotipo establece un mecanismo mediante el cual se jerarquiza a los individuos en la nación. Específicamente, estas distinciones han sido creadas por los estándares racistas impuestos culturalmente.

Cabe anotar que algunas formas de discriminación efectivamente se basan en signos corporales, los cuales sirven para acomodar el vínculo entre los cuerpos y las aptitudes que interesa discriminar, como la capacidad intelectual y las virtudes morales (Pedraza, 2008). Por ejemplo, en la época colonial se consideró que los indígenas y los «negros» poseían un nivel cognoscitivo inferior a los «blancos», e incluso se discutió si estos grupos humanos tenían alma o no. Empero, dichas formas de segregación no solo se limitaron al factor moral e intelectual, sino también al estético corporal. Las representaciones de lo blanco y lo negro se han evaluado de diferente forma. Para Fanon (1968), lo negro ha representado la ignorancia, lo primitivo y la fealdad, mientras lo blanco, lo refinado y bello. En este sentido, desde la colonia la blancura ha servido como una especie de capital racial, puesto que ha sido utilizado para crear estatus y distinción entre los diversos grupos poblacionales (Hunter, 2005).

Es posible identificar actualmente —en nuestro contexto latinoamericano— cómo los estereotipos de belleza hegemónicos, es decir, «los blancos-mestizos, de clase media-alta y urbanos» (Moreno, 2007: 10) se han inscrito dentro de esta

lógica socio-racial impuesta a partir de las ideologías coloniales. Estos estándares de belleza que han privilegiado la blancura han utilizado como estrategia de movilidad y de distinción, la degradación de la negritud. Concretamente en Colombia, la idea de belleza «blanca» y «negra» puede ser rastreada desde otrora, pues la raza blanca ibérica al monopolizar el poder económico y político en América, y particularmente en Colombia, logró erigir desde este período lo «blanco» como puro, hermoso y admirable. Los colonizadores blancos al encontrarse en la cima de la pirámide racial, desconocieron los estilos de vida, y la cultura de las poblaciones subordinadas —negras e indígenas—, propiciando así la exclusión y la marginalización de estas personas en diversos ámbitos (político, económico, educativo, cultural y estético-corporal).⁵

La cuestión de la belleza «blanca» es muy importante en las sociedades occidentales, porque lo blanco se asocia con el prestigio social dentro de las jerarquías raciales existentes. Parafraseando a Hunter (2002), esta belleza solo tiene sentido en una sociedad racista donde la piel clara y los cuerpos anglosajones se valoran sobre los tonos de piel más oscuros de los indígenas y afro-descendientes. En la época colonial, las distinciones étnicas-raciales instauraron prácticas segregacionistas estáticas y jerarquizadas, situación que se intentó reproducir siglos después con el ideal del mestizaje en el período republicano en Colombia.

La ideología del mestizaje racial en la época republicana y la clase social

Es sabido que con la esclavización —de personas negras sobre todo— nace en

⁵ En Colombia, las formas de discriminación racial se han comprobado en el contexto de un aislamiento geográfico de las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Desde épocas coloniales y aún en la actualidad estos grupos étnicos-raciales han habitado los sitios más inhóspitos del territorio colombiano. Por ello, «el color de piel o una determinada orientación cultural o de origen territorial tienen, hasta hoy en día, debido a la acumulación históricas de las carencias de capital patrimonial, cultural, escolar, social y simbólico, un efecto discriminatorio» (Barbary y Urrea, 2004: 57). Es necesario contextualizar dicha discriminación político-cultural y económica como parte del efecto del proceso histórico y social de configuración de la nación.

Latinoamérica una de las primeras manifestaciones de racismo bajo los imperios coloniales europeos —siglos XVI, XVII y XVIII—. Sin embargo con la abolición de la esclavitud en 1851 en la época de la república en Colombia, la presencia del racismo directo o estatal fue negada y se ocultó bajo el proyecto de mestizaje nacional de la población. Este proyecto de miscegenación impuso una forma de racismo «sutil» diferente al racismo directo, el cual tuvo presencia en

Europa, Sudáfrica y Estados Unidos, durante los siglos XIX y XX (Gil, 2010a). Para efectos de análisis, se hace necesario contrastar ambos tipos de racismo para caracterizar las particularidades del contexto nacional.

El racismo directo se caracterizó por implementar leyes y políticas públicas segregacionistas, las cuales crearon un racismo de Estado, evidenciando indiscutibles grados de separación y violencia racial, como el *apartheid* en

Sudáfrica, vigente hasta los años noventa del siglo XX. De otro lado, las prácticas discriminatorias que se realizaron en Estados Unidos hasta mediados del siglo XX segregaron socio-geográficamente a los «negros» y «blancos», reservando los mejores lugares para vivir y las mejores oportunidades de inclusión tanto política como económica para estos últimos. En cuanto a Europa, se destaca las prácticas violentas contra los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, debido a la ideología nazi; dichas prácticas en su momento se cristalizaron en políticas de Estado, las cuales dejaron profundos conflictos en estas naciones y, por supuesto, en sus víctimas. En contraste, en Latinoamérica —como ya se mencionó— y particularmente en Colombia, se presenta un modelo racista «blando» o sutil en el que el gobierno nacional decreta después de 1851 la igualdad política de todos los ciudadanos a pesar de las diferencias raciales (Gil, 2010a).

En la época colonial la acelerada miscegenación entre las castas (blancas, negras e indígenas) fue causada —en parte— debido a la poca migración de mujeres blancas a América Latina (Basabe, 1991, citado por Moreno, 2008). La escasez de mujeres ibéricas fue una de las causas que impidió mantener la «pureza» de la sangre «blanca»; sin embargo, durante la etapa republicana, la mezcla de razas se toleró, puesto que la construcción del Estado-nación en esta época promulgaba una nacionalidad homogénea. Lo negro y lo indígena antes negado y excluido, se incluía en este proyecto nacional. En el debate de la época algunas personas pertenecientes a la elite española argumentaban a partir de sus discursos políticos que la miscegenación formaría una raza única y fuerte, y otros seguían viendo en este fenómeno una situación perturbadora, puesto que estas mezclas solo degenerarían la raza blanca. Autores como Lasso (2007) sostienen que factores como la participación de negros y mulatos en el ejército patriota, el miedo a la guerra entre las razas y la unidad nacional llevaron a que las naciones latinas resolvieran sus conflictos con la implementación de un proyecto nacionalista de igualdad racial. El papel que desempeñó el Estado fue muy importante en este proyecto de unidad nacional, pues fue el encargado de integrar a las poblaciones «negras» e indígenas a la sociedad civil. Sin embargo, para que dichos grupos humanos fuesen reconocidos como ciudadanos, debían realizar sacrificios, como el abandono de sus lenguas nativas, sus religiones, prácticas culturales y estilos de vida particulares, puesto que tales prácticas étnicas impedirían el desarrollo integral de la nación —según la concepción de las elites blancas—. A partir de estas políticas se intentó negar la heterogeneidad racial y cultural del país (Wade, 1997). El ideal promulgado legalmente fue el siguiente: igualdad para todas las personas ante la ley, aunque en la práctica persistían formas de discriminación camufladas, las cuales se materializaron en prácticas de blanqueamiento de la población a partir de lo que se conoce hasta el día de hoy como la fábula o el mito fundador del mestizaje en las naciones latinoamericanas (Wade, 1997; Viveros, 2002).

Con los proyectos de nación mestiza en Latinoamérica estaba implícita la idea del blanqueamiento de la población como signo del progreso social; ello se evidencia con el favorecimiento de la migración europea durante el siglo XIX a todos los países latinoamericanos con el objetivo de ir mejorando la raza, es decir, blanqueando la raza mestiza generacionalmente. Sin embargo, en Colombia la migración europea no fue tan avasalladora como sí ocurrió en los países del cono sur (Wade, 1997, citado por Gil, 2010a). Esta situación esclarece las diferencias culturales y raciales entre los países andinos y los del cono sur. En los países andinos se presentó un mestizaje más heterogéneo, lo cual ocasionó —y sigue haciéndolo— una mayor diversidad étnica-racial, en contraste con países como Argentina y Uruguay, que tienen mayor proporción de habitantes «blancos». De esta manera, el color de la piel y los rasgos fenotípicos seguían siendo, en la época de la República en Latinoamérica, formas de jerarquización social. Estas formas y prácticas de clasificación se instauraron en el centro de estas naciones, configurando la estructura social y la posición de todos los actores dentro de este orden.

Parafraseando a Canessa (2008), las imágenes de blancura en Latinoamérica recrean aspiraciones de progreso hacia la modernidad y por supuesto de atractivo estético-corporal, puesto que la blancura se presenta como un objeto deseado tanto en el propio cuerpo como en el de los demás. Lo blanco, en esta época, fue revestido de un halo de superioridad que se conecta además con el ideal de clase social. Por tal razón, las personas «negras» que deseaban «mejorar la raza» procuraban mezclarse con otras personas mestizas o blancas. Según dicha lógica, si una persona de piel «oscura» deseaba ascender en la escala social, debía hacerlo casándose con una persona de piel más «clara» (Wade, 1997). El hombre blanco tenía la posibilidad de mezclarse sin poner en tela de juicio su estatus social. En cambio, la mujer blanca que se mezclaba con «indios» o «negros» corría el riesgo de perder su honor y tener el madre-solterismo como única opción (Wade, 2003). Por tanto, esta práctica instituyó una estrategia de movilidad social más efectiva para las mujeres de razas subalternas. En este sentido, la clase social en la época colonial y republicana en el país se apoyó en una jerarquización racial. La discriminación

⁶ En Colombia las poblaciones étnicas y raciales subalternas viven en condiciones menos favorables que los demás pobladores de la nación. Esta tendencia se ha resaltado en los siguientes estudios: (Barbary *et al.*, 1999; Barbary y Urrea, 2004; Posso, 2004; Romero, 2007; Viáfara y Urrea, 2007). De otro lado, la clase social puede definirse como un grupo de individuos que ocupan un lugar definido en la escala social según las relaciones de producción económica, social y cultural que los identifican. Sin embargo, las clases sociales no son homogéneas, pues en sí mismas se encuentran diferencias, por ende, deben estudiarse en relación con otras categorías que engendren desigualdad social como la etnicidad, la raza o el género (Elster, 1989).

racial de estas poblaciones también ha sido una discriminación de clase social.⁶ De allí que la clase social en nuestra perspectiva analítica no se considera de forma aislada, sino en interrelación con las categorías: raza, etnicidad y género, pues las personas no se identifican sencillamente como «hombres» y «mujeres», o «blanco» o «negro», o de «clase popular» o «alta», sino que, en términos de Arango, opera

«un continuo de clasificaciones sociales que varían en el tiempo y el espacio» (2006: 37). En este sentido, no es lo mismo ser una mujer de clase popular y «negra» que una mujer «negra» de clase media alta y profesional. En ocasiones la clase social puede redimir el color de la piel. También, el estatus socioeconómico real o supuesto de un individuo determina la percepción colectiva e individual de la apariencia corporal (Díaz, 2005). Igualmente un tono de piel oscuro puede ser más aceptado en los hombres, por el ideal de virilidad, que en las mujeres. Así, pues, las percepciones corporales se constituyen como configuraciones subjetivas mediadas tanto por el medio social, como también por la adscripción a un determinado género, raza-etnia o clase social.

A partir de lo anterior, cabe preguntarse entonces ¿cómo la lógica del mestizaje y la clase social opera en relación con la apariencia física, los ideales de belleza y la construcción de la corporalidad?

La apariencia física pasa por la evaluación de las formas corporales (color de piel, estatura, grosor, tipo de cabello, rasgos fenotípicos) y por el arreglo exterior del cuerpo, a partir de indumentaria —ropa y accesorios— y maquillaje en el caso de las mujeres; la apariencia externa puede ser alterada también a partir de prácticas gimnásticas, dietéticas y médicas (como las cirugías estéticas).

Podría establecerse —según nuestro análisis— que al menos en la época colonial y republicana, la apariencia ideal debía aproximarse al fenotipo «blanco», pues era considerado refinado, bello y aceptado. Probablemente cuando se habla de belleza, desde la colonia y quizás hasta la actualidad, a la población indígena y afrodescendiente se la ubica en una posición subalterna. De una u otra forma, la «blancura» y el tipo de cuerpo «bello» ibérico y anglosajón que ha fundado la cultura occidental arbitrariamente tanto para hombres como para mujeres se presenta como objeto de deseo, y se lo trata de imitar y reproducir. Este modelo de cuerpo «blanco» y de facciones caucásicas «delicadas» cataloga como no deseables algunos rasgos atribuidos a lo negro y a lo indígena —pieles más cobrizas y oscuras, y rasgos más pronunciados y fuertes—. Indudablemente, las prácticas de mestizaje constituyeron una forma eficaz de blanquear la población como símbolo de progreso económico, cultural y racial.

Se observa así cómo ideologías racistas y clasistas han permeado la percepción corporal, y por ende, la subjetividad de hombres y mujeres desde el período colonial y republicano. No obstante, consideramos que estas jerarquizaciones que se presentan de manera estática y homogénea en época colonial y republicana aparecen interpeladas en la actualidad. A continuación, resulta relevante discutir cómo los recientes desarrollos del multiculturalismo y su mayor reconocimiento legal en los países latinoamericanos han propiciado una redefinición simbólica de la alteridad. Estos desarrollos han permitido que se reconozca una mayor legitimidad a la diferencia étnica y racial a partir de valores positivos.

Multiculturalismo, género y belleza negra en el país

Colombia es declarada a partir de la Carta Constitucional de 1991 como una nación pluri-étnica, es decir, multicultural, lo cual favorece el reconocimiento y la legitimación de los diversos grupos culturales que existen en el país. A saber, los indígenas, los afrodescendientes y los gitanos. Se modifica la relación con el «Otro», pasando de la negación de las diferencias a su valoración, del principio de homogeneidad al de heterogeneidad (Cunin, 1993). Se pretende señalar la riqueza cultural del país a partir de esta Carta Constitucional, y el reconocimiento de la diferencia como un atributo positivo en lugar de no negativo, como ocurría desde la Colonia y la República.

La reforma a la constitución en 1991 dio soporte legal para que posteriormente se promulgara la ley 70 de 1993⁷ sobre la población afrodescendiente en Colombia;

⁷ Existe una reiterada crítica a esta Ley 70 de 1993: al parecer, esta ley solo reconoce como comunidades negras, los asentamientos rurales del Pacífico, y desconoce las comunidades negras urbanas y caribeñas (Wade, 2008). Sin embargo, sería inapropiado negar que dicha ley constituyó un avance legal en el reconocimiento de estas comunidades, lo cual a su vez propició la multiplicación de movimientos políticos negros en Colombia a partir de esta década.

dicha ley posibilitó la titulación de tierras ancestrales, principalmente, para algunas comunidades negras del Pacífico, reconociéndoles su etnicidad particular, es decir, diferenciándolos de los demás pobladores de la nación (indígenas, gitanos y blancos-mestizos). El reconocimiento de la identidad afro

permitió que estas poblaciones se visibilizaran y organizaran políticamente. Esta reglamentación fortaleció movimientos políticos que ya existían y garantizó la creación de nuevos movimientos, aumentando así la participación de personas y grupos afrodescendientes en corporaciones y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (Friedemann, 1992).

El reconocimiento como nación pluriétnica en la década de 1990 no fue exclusivo de Colombia; también lo hicieron países como Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994), Panamá (1994), Nicaragua (1995) y Brasil (1998). Se suman a una tendencia global hacia el reconocimiento del multiculturalismo. Este puede definirse como «el reconocimiento institucional de la naturaleza multicultural de la sociedad en cuestión y la inscripción consecuente de unas medidas legislativas que busquen preservar los derechos culturales de cada uno de los grupos culturales y minoritarios» (Cunin: 2003:28). En el caso colombiano, como ya se mencionó, el multiculturalismo propició el reconocimiento de la heterogeneidad étnica y racial: se empezó a legitimar y a valorar en el país el aporte de la cultura afrodescendiente en la construcción de la nación. Quizás los aportes más resaltados hacen referencia a la gastronomía, el deporte, la música y las danzas nacionales. Algunos autores como Wade (2002) y Restrepo (1997) han considerado particularmente la música y la danza negras como formas de resistencia hacia la cultura blanca

dominante. En contraste, otros autores como Viveros (2002) han señalado en sus trabajos cómo el folclor negro al integrarse a la cultura colombiana se ha positivizado, invirtiendo así el clásico papel de la dominación. A partir de esta perspectiva., se afirma que la tendencia global hacia el multiculturalismo ha permitido positivizar los estilos de vida de las minorías étnico-raciales en el país, alterando —parcialmente— los papeles subalternos en los que se ubicó históricamente a estos grupos poblacionales. Al parecer, el reconocimiento de las diferencias culturales y de los derechos (políticos, culturales, territoriales, y económicos) de estos grupos étnicos ha favorecido la configuración de relaciones sociales más democráticas e incluyentes en Colombia —aunque ello no quiere decir que las barreras de la desigualdad social hayan desaparecido totalmente—.

Si bien se han reconocido las habilidades deportivas, políticas y sobre todo musicales de la población afrodescendiente en Colombia, los medios de comunicación siguen exhibiendo en mayor proporción cuerpos de mujeres y hombres con apariencia caucásica. Parecería ser que siempre se han incorporado estándares transnacionales de belleza, pues se ha tratado de exhibir a través de estos medios «modelos para el mundo entero, lo que choca con el reconocimiento cultural de los diferentes cuerpos de cada país, de cada cultura» (Martín-Barbero, 2008: 50). Se trata no solo de la difusión del modelo de belleza somático, sino además de un estilo de vida expuesto a través de los *mass media*, los cuales comunican principalmente blancura, modernidad, sofisticación, poder y belleza. La mercadotecnia masiva de imágenes contemporáneas sobre la belleza blanca tienen su origen en las viejas ideologías coloniales, las cuales fueron construidas por los colonizadores europeos, quienes impusieron su cultura y estéticas corporales en detrimento de las demás (Hunter, 2002). De hecho, es apenas hasta finales de los años setenta cuando aparecen otras razas —no blancas— en los medios de comunicación latinos. Estas personas de razas no hegemónicas aparecían en los *mass media* para representar sobre todo, amas de casa, campesinos, empleados del servicio, obreros o esclavos negros en su mayoría (Martín-Barbero, 2008). Sin embargo, en los últimos años del siglo XXI se observa una mayor presencia de tonalidades oscuras y rasgos fenotípicos no anglos, transformando parcialmente las clásicas distinciones que desde la colonia se establecieron. Aunque actualmente la representación mediática de la población afrodescendiente no es proporcional a la blanca, se debe reconocer que su presencia en los últimos años ha cobrado más fuerza. Modelos, presentadoras de televisión, actrices y actores afrodescendientes representan cada vez más un estereotipo estético legitimado socialmente. Al parecer, las políticas de inclusión social agenciadas por el multiculturalismo global se trasladan también al campo de los *mass media*. Estos medios exponen hoy en día, estereotipos estéticos más heterogéneos.

La belleza negra se reconoce en el país a partir del incremento de *top models* — hombres y mujeres negros—. ⁸ Esta situación no se presenta solo en Colombia, sino también en otros países gracias a los procesos de transnacionalización, los cuales han sido agenciados por el comercio internacional y por la globalización de las tecnologías comunicacionales. ⁹ El avance y la difusión de estas tecnologías ha logrado traspasar las barreras nacionales, exhibiendo imágenes transnacionales de artistas y modelos tanto afros como no afros; esta situación que ha permeado el imaginario nacional, permitiendo que se legitimen y demanden diversos tipos de estéticas raciales en la actual cultura posmoderna; una cultura o una sociedad que ha erigido como uno de sus valores fundamentales el hedonismo puro y con ello ha logrado instaurar el cuidado del cuerpo con fines estéticos como una de las prioridades tanto de hombres como de mujeres en la actualidad debido a la lógica del mercado, el consumo y la individualización (Lipovetsky, 1996; Bauman, 2005).

El capitalismo de manera simultánea con los procesos de globalización ha promovido la masificación de los productos mercantiles, permitiendo que las clases trabajadoras y sobre todo las clases medias puedan acceder al mundo del consumo con mayor facilidad que otrora. Las estrategias mercantiles como las tarjetas de crédito, las ofertas y los descuentos proporcionaron que los sujetos contemporáneos fueran cada vez más dependientes de la moda y los estilos de vida difundidos por medio de la publicidad y el consumo. Autores como Le Breton (2002) y Baudrillard (2009) han coincidido en establecer que en esta época el cuerpo se presenta

⁸ Desde los años ochenta se empiezan a utilizar en las pasarelas internacionales modelos de raza negra. *Top models* como Cindy Crawford y Naomi Campbell abren el campo a una nueva generación de jóvenes modelos negras, pero también a otras modelos de grupos étnicos minoritarios, como las mujeres asiáticas y latinas. En Colombia esta tendencia se replica más tarde —después de los 90—, con modelos como Belky Arizala y Claudia Lozano. El reconocimiento de esta belleza se difunde en los *mass media*. Dicho reconocimiento se utiliza también como un recurso comercial, puesto que se empiezan a ofertar tanto a nivel internacional como nacional productos para el cuidado estético del cuerpo afro.

⁹ Canales televisivos internacionales transmitidos en Colombia, como HTV, MTV y FOX, presentan frecuentemente hombres y mujeres afrodescendientes en diferentes facetas (cantantes, empresarios, modelos y profesionales exitosos). Estos programas transnacionales han permitido ampliar —parcialmente— los referentes estéticos nacionales.

como un alter ego imperfecto; por tanto, mejorar el cuerpo se convierte en una obsesión de los individuos contemporáneos. Las dietas, el consumo de alimentos *light*, los chequeos médicos y el cuidado de la higiene personal se convierten en prácticas recurrentes. Es difícil pasar por alto cómo actualmente el cuerpo se convierte en un blanco de la racionalización moderna, puesto que se impregna de sentidos y valores, y no solo la cultura médica intenta intervenirlo, sino también el consumo y la publicidad. Desde la década de 1970 se instaura en algunas sociedades contemporáneas un nuevo imaginario del cuerpo; se hace del cuerpo un lugar privilegiado para el bienestar y los cuidados estéticos.

El interés que hombres y mujeres modernos han desarrollado por el cuerpo y específicamente por la apariencia y la imagen corporal no es espontáneo, obedece a imperativos sociales tales como: estar en forma, guardar la línea, verse saludables, poseer un cuerpo deportivo, limpio y seductor (Lipovetsky, 1996). Este cuerpo «ideal» es sinónimo de prestigio y estatus social en la actualidad. Se ha vendido la idea de que al transformar el cuerpo o, al menos, al intentar moldearlo según los cánones de belleza, la vida concomitantemente cambiará, conllevando consigo aspectos positivos como un mejor empleo, o la estabilidad de unas mejores relaciones sociales. Se impone un prototipo de cuerpo «bello» que naturalmente es difícil poseer en la vida cotidiana; quizás de este modo se pueda explicar en parte el éxito actual de las prácticas que sirven para ejercitar el cuerpo, o el éxito de otro tipo de tratamientos estéticos en pro de alcanzar un cuerpo que se corresponda con los cánones de belleza hegemónicos —según coordenadas de raza, clase y género— promulgados por las sociedades contemporáneas.

Actualmente se detallan las características físicas ideales del cuerpo según si se es hombre o mujer. Si bien el cuerpo de la mujer ha sido históricamente objeto de la presión social por la búsqueda de la perfección y la belleza, hoy por hoy, el cuerpo del hombre —de forma similar— se presenta y se exhibe por los medios de comunicación como un objeto de cuidado y placer, es decir, se ha sexualizado también (Giddens, 2002).

Los estereotipos de belleza se crean según los roles asociados al sexo-género,¹⁰ la raza y la clase social. Específicamente para las mujeres en las sociedades

¹⁰ El género como referente teórico en las ciencias sociales nos permite descubrir que las identidades femeninas y masculinas no se derivan de las diferencias anatómicas entre los dos sexos. Son los usos sociales del cuerpo y las costumbres los que moldean en cada cultura las distintas concepciones y actitudes hacia lo femenino y lo masculino (Scott, 2008). Género, entonces, es una categoría social configurada a partir de un cuerpo sexuado. Se debe considerar que la experiencia del género vivida por un individuo depende de la raza, la etnia y la clase social de la cual haga parte. El género, la raza, la etnia y la clase social moldean la subjetividad humana mas no la determinan, pues los sujetos se apropian de estos repertorios según sus historias de vidas particulares. Por tanto, las instancias sociales constituyen a los individuos pero estas también constituyen lo social.

contemporáneas y occidentales, se establece el modelo «ectomorfo»; mujeres extremadamente delgadas, curvilíneas y altas, y para los hombres se difunde el modelo «mesomorfo», hombres altos con cuerpos delgados y atléticos (De Gracia, 1999; Gaudi, 2000). Se imponen así modelos de belleza exigentes provocando que las personas se comparen a sí mismas y se sientan insatisfechas con sus cuerpos. Se trata entonces de una imposición social de unos determinados ideales estéticos que producen el rechazo hacia

el propio cuerpo. Es así como la subjetividad de las personas puede verse afectada, puesto que la imagen corporal que elaboramos y percibimos influye directamente en la valoración que hacemos de nosotros mismos.

En el siglo XXI, los cuidados del cabello, las arrugas, la flacidez y las líneas de expresión en los ojos y en términos generales, el cuidado del cuerpo y de la imagen personal ha dejado de ser un tema exclusivo de las mujeres. Es evidente cómo actualmente en las tiendas especializadas sobre belleza y salud, se oferta exclusivamente tratamientos para la caída del cabello, y mascarillas anti-envejecimiento -entre otros productos estéticos- para el género masculino. El ideal de belleza masculino que se imponía en los años setenta¹¹ negaba todo lo que hiciera referencia a un atributo femenino. Se

¹¹ Sobre todo en Europa, puesto que la proliferación de gimnasios en Latinoamérica empezó a finales de 1980.

imponía un cuerpo fuerte —construido en el gimnasio—. Se valoraba un cuerpo extremadamente musculado y con apariencia caucásica principalmente. Sin embargo, hoy por hoy, se exhiben en los medios de comunicación modelos masculinos asiáticos, negros y blancos-mestizos con características faciales y corporales más andróginas. Es decir, cuerpos menos musculados y rasgos faciales más suaves o «femeninos».

Algunas prácticas femeninas en relación con el cuidado del cuerpo han sido adoptadas por la mayoría de los hombres que trabajan como modelos tanto en Colombia como en otros países. Entre dichas prácticas se encuentran: el bronceado, la depilación total, el manicure y pedicure, y el tinte y cepillado del cabello.

En las sociedades contemporáneas, a pesar de que el cuerpo masculino también se ha erotizado y vuelto objeto de cuidados estéticos, la evaluación de la apariencia del cuerpo femenino es más severa debido a las relaciones asimétricas de poder que existen aún entre los géneros. Por ello, es posible explicar cómo los cuidados del cuerpo están más naturalizados para el género femenino. Esto se explica porque, en el juego de la seducción, los hombres cuentan con medios, como la riqueza, la inteligencia, el humor y el prestigio social; en cambio, la principal arma para las mujeres sería su propia apariencia (Lipovetsky, 2007).

Ahora bien, es posible establecer que actualmente en el país sigue instaurado un modelo hegemónico de belleza, situación que se evidencia en la mayor proporción de modelos blancos en la televisión, y en los reinados de belleza. Se destaca el modelo ectomorfo para las mujeres y el mesomorfo para los hombres. Estos estereotipos incluyen rasgos faciales predominantemente caucásicos. En términos de Hunter (2011) y De Casanova (2008) el patrón de belleza en los países occidentales es blanco; a partir de este se articulan otras estéticas alternativas. Algunas investigaciones realizadas en el país sobre la estética-corporal en relación con desigualdades sociales como la raza, la clase y el género se han enfocado en los reinados de belleza, como las de Cunin (2003) y Lobo (2005). Estos trabajos resaltan que la belleza no solo es cuestión de estética, sino que se relaciona con una escala de valores que tiene mucho que enseñarnos sobre las relaciones sociales jerárquicas existentes en Colombia. Para estos autores, el reinado nacional de belleza participa en la construcción de una identidad nacional donde el cuerpo blanco

es el más apetecido, pues dicho estereotipo somático se asocia a la normativa de belleza internacional. En este certamen, el cuerpo blanco y las medidas 90-60-90 son las requeridas. Estos autores mencionan que la única reina negra en Colombia —Vanessa Alexandra Mendoza— no contradice totalmente el molde hegemónico de belleza, pues tanto su cuerpo como facciones son consideradas internacionales, y en este caso se trataría más de una belleza híbrida en la que se acepta otros tonos de piel pero mezclados con algunos rasgos faciales considerados socialmente blancos. Esta ex-reina representa, además, los valores clasistas y consumistas de las sociedades capitalistas contemporáneas y no los valores tradicionales de la cultura afrodescendiente colombiana; por tanto, se habla de una belleza transnacional.

Otros trabajos sobre la apariencia corporal y la raza, como los de Rahier en Ecuador (1998), Fry en Brasil (2002) Cunin (2003) y Gil (2010b) para el caso colombiano han concluido que la valoración de la llamada «belleza negra» no está fuera del orden racial hegemónico, sino que lo confirma, puesto que los modelos «negros» que se exhiben a través de los medios de comunicación no representan un tipo de belleza «propio», sino que se adecuan a las pautas de la «belleza blanca». En términos de estos investigadores, decir que una persona negra es bella, es decir que tiene algo de blanco (ya sea las facciones, el tipo de cuerpo, el cabello, o incluso la indumentaria). Asimismo, estos investigadores (Rahier, 1998; Fry, 2002; Cunin, 2003; Gil, 2010b) exponen en sus indagaciones el carácter sexualizado de la belleza negra. Este modelo estético se ha erotizado y sexualizado en los medios, debido a los estereotipos sexuales creados desde la Colonia sobre estos grupos. Los hombres «negros» se consideraron híper-sexuales, mientras que las mujeres se concibieron como disponibles sexualmente para todos los hombres —sobre todo para los blancos—. Al parecer, estos estereotipos creados con base en el factor racial —rasgos y color de piel— persisten en la actualidad y, por ende, se exponen fundamentalmente en los cuerpos de las modelos afrodescendientes.

Podría inferirse de los autores citados que la «belleza negra» al representar un estereotipo somático racializado, sexualizado y no «propio» constituye un modelo estético subalterno —a pesar de su difusión mediática—. Investigadoras como Hunter (2001) comparten dicha perspectiva. Para esta investigadora estadounidense, el reconocimiento de la belleza negra es ambivalente, pues, por un lado, se enaltece en los grandes eventos de moda, y por otro lado, el comercio sigue vendiendo productos estéticos con el objetivo de asimilar el cuerpo «negro» a la estética hegemónica. Por tal razón, muchas mujeres afrodescendientes en las sociedades occidentales emprenden prácticas denominadas por ella y otros investigadores como prácticas tendientes al blanqueamiento corporal. Entre estas se encuentran el alisamiento del cabello crespo, el uso de lentes de contacto de color claro, el blanqueamiento de la piel mediante cremas, el uso de tintes para cambiar el color natural de cabello oscuro, e incluso se utilizan las intervenciones quirúrgicas con fines estéticos para transformar la nariz «ñata» en caucásica, y

los labios «voluminosos» por unos más «finos». Actualmente, muchas mujeres afrodescendientes se someten a dichas tecnologías corporales con el objetivo de mejorar sus posibilidades en el mercado matrimonial —casarse con un hombre de mayor estatus social— o con la intención de obtener un buen trabajo, pues la belleza desde la colonización ha sido definida a partir del color de piel y las formas corporales (Hunter¹² 2005; 2011). Los rasgos raciales —color de la piel y rasgos faciales— intervienen aún hoy como un marco de identidad representada a partir del cuerpo, y también como signos sociales construidos culturalmente, los cuales dan lugar a estereotipos estéticos jerarquizados.

De otro lado, la etnicidad se trata de exaltar mediante la apertura de un mercado para la belleza étnica, promocionando cosméticos y revistas solamente para la población afrodescendiente en Colombia (la revista *Ebano*,¹³ y la promoción

¹² Las investigaciones de Hunter (2005; 2009) se han centrado en mujeres afro-estadounidenses y afro-mexicanas.

¹³ Esta revista no solo se difunde en Colombia, sino también en toda América latina.

de maquillaje exclusivo para pieles oscuras). La belleza y los productos étnicos-raciales al mercantilizarse se re significan, creando así nuevas tendencias y modas, las cuales podrían considerarse

una forma de resistencia estética. Al respecto, Tate (2009) nos recuerda en “Black beauty: aesthetics, stylization, politics” que desde las décadas de 1960 y 1970 se instauró una estética anti-racista a partir del movimiento «The black is beautiful» en el que se resalta la belleza negra «natural». En este sentido, las prácticas estéticas como el alisamiento del cabello y el uso de productos químicos para blanquear la piel son consideradas expresiones de rechazo hacia la propia raza; en contraposición, se enaltece la belleza natural negra y se masifica el peinado tipo afro. Estas ideas surgieron en los Estados Unidos pero fueron acogidas rápidamente en los países latinoamericanos. El rastafarismo y los movimientos jamaiquinos contribuyeron también a fortalecer esta estética negra anti-racista (Tate, 2009).

En los años setenta las grandes industrias cosméticas empezaron a crear productos para la piel y el cabello «afros», creando estilizaciones que permitieron resistir lo hegemónico blanco. Sin embargo, al parecer este discurso de liberación negra declinó después de los ochenta, con el reemplazo de la estética natural afro por una mediada por la tecnología, por lo artificial. Después de los ochenta se masificó el uso de tintes, extensiones y de cremas alisadoras para el cabello afro. Si bien Tate (2009) no niega la hegemonía de la belleza blanca y su impacto en la corporalidad y subjetividad de las mujeres afrodescendientes que viven en medios urbanos, tampoco afirma que algunas prácticas estéticas relacionadas con el cabello y el cuerpo entre mujeres afrodescendientes se emprendan con la intención de parecerse a las mujeres blancas, pues estas últimas también alteran sus cuerpos debido a los influjos de la moda trasnacional y de las miscegenaciones culturales. Para esta autora las mujeres afrodescendientes se han apropiado de repertorios y estilizaciones heterogéneas disponibles en los circuitos trasnacionales para

generar un modelo estético genuino, el cual no es estático sino que se encuentra en constante reformulación. Particularmente para esta autora, la belleza negra contemporánea es una belleza alternativa e híbrida, pues toma de todas las razas y culturas prácticas estéticas que se naturalizan, y por tanto, se vuelven propias.

Con base en esta lógica de la hibridación, el multiculturalismo y las miscegenaciones culturales, señalamos que el canon de belleza actual acepta la diversidad racial, y por tanto los referentes estéticos se vuelven más heterogéneos, posibilitando el reconocimiento de otras estéticas alternativas, aunque como Tate (2009), y los investigadores citados anteriormente, coincidimos en que el modelo de belleza hegemónico sigue siendo el blanco. Al respecto, Moreno (2007) argumenta que el estereotipo somático ideal en la contemporaneidad es el transnacional. Este estereotipo se caracteriza por privilegiar la delgadez y los rasgos caucásicos en diferentes tonos de piel. Actualmente, se demandan «bellezas» y cuerpos con una mayor mixtura de algunos rasgos morfológicos —aunque dependiendo de la raza, se privilegia algunos signos físicos y se rechazan otros—.

A partir de la reflexión anterior puede establecerse que las estéticas corporales en el país también se han mezclado, y no solo se jerarquizan y nominan entre los polos binarios blanco- negro. La mezcla de colores de piel, de tipos fisionómicos y de estilos de vida ha generado una estética *cross over* al igual que las identidades contemporáneas. Hoy en día, no es posible hablar de identidades homogéneas debido a los procesos de migración, individuación, globalización y miscegenación constantes. Actualmente, como desde las épocas colonial y republicana, las culturas dominantes —los blancos-mestizos— se criollizan con las otras culturas —afro e indígena principalmente— (Hall, 1992). Es posible entender la criollización como «un proceso de hibridación sociocultural en la que las estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas» (García Canclini, 1990: 8). No hay duda de que estas mezclas existen desde épocas coloniales y republicanas en Latinoamérica, y se han multiplicado durante los últimos dos siglos. La diferencia radica en que en la época republicana sobre todo la miscegenación se hacía con el objetivo de blanquear la población. Así, pues, el mestizaje se utilizó como un discurso nacionalista racializado. En cambio, hoy por hoy, dichas creolizaciones —fenotípicas, pero también culturales— se impulsan desde las políticas nacionales y los *mass media*, no de forma racista pero sí de forma mercantilista. Por ejemplo, la mezcla de la música del Pacífico, el Caribe, y la popular la realizan algunos músicos contemporáneos con la intención de configurar géneros musicales nuevos. Estos géneros musicales mixtos han tenido relativo éxito, debido a que los habitantes contemporáneos del país en los últimos años han estado expuestos a una cultura —sobre todo audiovisual— heterogénea y multicultural (García Canclini, 1990).

Al parecer, las bellezas mulatas e híbridas en la actualidad cobran un estatus no subordinado en el campo de la moda y los *mass media*. Algunos trabajos como el de Gil (2010b) señalan la frecuente exposición y exaltación de la belleza mulata, a través de los medios masivos de comunicación en Colombia. Otras investigaciones realizadas en Brasil (Pravaz, 2009) señalan que la belleza mulata se ha convertido en un icono de este país. En el contexto brasileño una mujer mulata —como en Colombia— es una mujer que connota tanto las características raciales del cuerpo afro como las del cuerpo blanco. Muchas mujeres cariocas en Brasil se broncean cuando conciben estar muy blancas para asemejarse al ideal somático de las mujeres mulatas y, en contraste, otras mujeres de pieles más oscuras que tienen cabellos crespos, utilizan cremas alisadoras para guardar el equilibrio ideal entre las bellezas blanca y negra.

Para Pravaz (2009), la exaltación de la belleza mulata se debe a la combinación entre la estética blanca y la sensualidad que representan las pieles oscuras desde la época colonial. En este sentido, podría hablarse de un modelo estético híbrido «blanco» y «negro». Se trata de un modelo estético alternativo, el cual también se valora como bello. De la combinación de las pieles «blanca» y «negra» surgen otros matices «pardos» valorados, pues se asocian con el ideal de belleza latina y tropical. Algunas características atribuidas arbitrariamente a la raza negra, como las caderas amplias, los labios con volumen, se consideran atractivas en el cuerpo híbrido. No obstante, estos se valoran cuando se combinan con los rasgos asignados socialmente a los «blancos» como el color claro de los ojos y los rasgos caucásicos principalmente. Podríamos sugerir, entonces, que se está produciendo una re-significación de los patrones de belleza o de los valores estéticos debido a los valores transnacionales difundidos por los medios de comunicación, principalmente, en la actual cultura capitalista. Así, pues, lo alternativo surge como posibilidad histórica en la contemporaneidad, gracias al multiculturalismo global, la transnacionalización de las culturas y el capitalismo, que usan la diversidad para ampliar la oferta comercial. La heterogeneidad y lo particular se reivindican, agenciando una mayor equidad social.

Bibliografía

Arocha, J. *et al.* 2001. *Convivencia interétnica en el sistema educativo distrital de Bogotá*. Bogotá: Secretaría Distrital de Educación de Bogotá, CES-UN.

Arango, L. G. 2006. «Género, discriminación étnico-racial y trabajo en sectores populares urbanos: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá» En: Informe final del proyecto «*Nuevas desigualdades en Colombia: el género en las discriminaciones raciales y en las recomposiciones identitarias*». Bogotá: Colciencias, GIEG, Universidad Nacional de Colombia.

- Basave, A. 1991. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestisofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. 2002. *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. 2009. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Barcelona: Siglo XXI.
- Barbary, O. y Urrea, F. (eds.). 2004. *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. CIDSE, IRD, Colciencias. Medellín: Lealon.
- Barbary, O., Ramírez, H. y Urrea, F. 1999. «Población afrocolombiana y no afrocolombiana en Cali: segregación, diferenciales socio-demográficos y de condiciones de vida» En: *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional.
- Bastide, R. 1969. *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza.
- Canessa, A. 2008. El sexo y el ciudadano. Barbies y reinas de belleza en la época de Evo Morales. En: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cunin, E. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: ICANH, Uniandes, IFEA.
- De Gracia, M. et al. 1999. «Auto-concepto físico, modelo estético e imagen corporal en una muestra de adolescentes». *Psiquis*, 20(1), pp. 27-38.
- De Casanova, Erynn. 2008. «No hay mujer fea: conceptos de belleza entre las adolescentes guayaquileñas». En: Kathya Araújo y Mercedes Prieto (eds.). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. pp. 291-307. Quito: FLACSO.
- Díaz, M. E. 2005. «Jerarquías y resistencias: raza, clase y género en universos homosexuales». En: M. Viveros et al. (comp). *De mujeres, hombres y otras ficciones*. Bogotá: Escuela de estudios de género. Universidad Nacional de Colombia. Tercer Mundo.
- Elster, J. 1989. «Tres desafíos al concepto de clase social». En: John Romer (comp.). *El marxismo, una perspectiva analítica*. pp. 165-187. México: FCE.
- Fanon, F. 1968 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Instituto del Libro.
- Friedemann, N. 1992, junio. «Negros en Colombia: identidad e invisibilidad». *América Negra* (3). pp. 25-35.
- Fry, P. 2002. Estética e política: relações entre raça, publicidade e produção da beleza no Brasil. En: M. Goldenberg (comp.). *Un e vestido: dez antropólogos revelam do corpo carioca*. pp. 303-326. Río de Janeiro: Record.
- García-Canclini, N. 1990. *La globalización: ¿productora de culturas híbridas?* Tomado de: <http://www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>. Consultado el: 2 de marzo de 2012.
- Gauli, J. C. 2000. *El cuerpo en venta. Relaciones entre arte y publicidad*. Madrid: Anaya S.A.

- Giddens, A. 2002. *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil Hernández, F. 2010a. *Vivir en un mundo de «blancos». Experiencias, reflexiones y representaciones de «raza» y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.
- Gil Hernández, F. 2010b, julio-diciembre. «El «éxito negro» y la “belleza negra” en las páginas sociales». *La manzana de la discordia*, 5(2): 25-44.
- González, F. 2002. *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*. México DF: Thomson.
- Hall, S. 2003. «Introducción: ¿Quién necesita identidad?». En: Stuart Hall y Paul Du Gay (compiladores), *Cuestiones de identidad cultural*. (1ª. ed. en inglés, 1996), (Traducción de Horacio Pons). pp. 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. 1992. “New ethnicities”. En: James Donald y Ali Rattansi (eds.). *‘Race’, Culture and Difference*. pp. 252-259. Londres: SAGE.
- Hunter, M. 2011. “Buying Racial Capital: Skin-Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World”. *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 4, No. 4: 142-164.
- Hunter, M. 2005. *Race, gender and the politics of skin tones*. Nueva York: Taylor and Francis Group.
- Hunter, M. 2002. «If you're light you're alright. Light Skin Color as Social Capital for Women of Color». *Gender and Society* Vol. 16 No. 2: 175-193.
- Lasso, M. 2007. «Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812». *Revista de Estudios Sociales* (27): 32-45.
- Le Breton, D. 2002. *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. 2007. *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. 1996. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lobo, G. 2005. *Rearticulaciones colombianas: raza, belleza, hegemonía. Pasarela paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Lomnitz, C. 1992. *Exits from the labyrinth: Culture and ideology in the Mexican national space*. Berkeley: University of California Press.
- Martín-Barbero, J. 2008. «La imagen del cuerpo en los medios y el cuerpo mediado». *Posiciones. Revista de la Universidad del Valle* (2): 4-57.
- Moreno, M. 2008. «Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México» En: P. Wade et al. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. pp. 403-429. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos.

- Moreno, M. 2007. «Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana». *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. 28: 81-91.
- Pedraza, Z. 2008. «Nociones de raza y modelos del cuerpo». *Colombia-Aquellarre. Revista de Filosofía, Política, Arte y Cultura de la Universidad del Tolima*. Vol. 1: 41-59.
- Posso, J. 2004. *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Pravaz, N. 2009. “The tan from Ipanema: Freyre, morenidade, and the cult of the body in Rio de Janeiro”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 34 (67):79-104.
- Rahier, J. 1998. “Blackness, the ‘racial-spatial order’, migrations, and Miss Ecuador 1995-1996”. *American Anthropologist* 100 (2):421-430.
- Fajardo, J. A. 2009, julio-diciembre. “Yoga, cuerpo e imagen: espiritualidad y bienestar, de la terapia a la publicidad”. *Universitas Humanistica* (68), 33-47.
- Restrepo, E. 1997. *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Romero, J. 2007. «¿Discriminación laboral o capital humano? Determinantes del ingreso laboral de los afrocartageneros». *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Nº. 98. Cartagena: Centro de Estudios Económicos Regionales (CEER). Banco de la República.
- Scott, J. 2008. «El género: una categoría útil para el análisis histórico» En: *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schucman, L.V. 2012. *Entre o «encardido», o «branco» e o «branquíssimo»: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tesis de doctorado, Instituto de Psicología, Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado el 4 de septiembre, 2012, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/>
- Sovik, L. 2004. «Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil». En V. Ware (org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Tate, S. 2009. *Black Beauty: Aesthetics, Stylization, Politics*. Aldershot: Ashgate.
- Urteaga, M. 2010. «Género, clase y etnia. Los modos de ser joven». En: *Los jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Conaculta.
- Viáfara, C. y Urrea, F. 2007. *Pobreza y grupos étnicos en Colombia: análisis de sus factores determinantes y lineamientos de políticas para su reducción*. Departamento Nacional de Planeación. Obtenido de <https://www.dnp.gov.co/Portals/0/archivos/documentos/DDS/Pobreza/GRUPOS%20ETNICOS.pdf> Consultado: septiembre de 2012.
- Viveros, M. 2002. «Dionisian blacks: Sexuality, body and racial order en Colombia». *Latin American Perspectives*. 29 (2): 60-77.

Wade, P. 2008. «Población negra y la cuestión identitaria en América Latina» En: *Universitas Humanística*, 65: 117-137.

Wade, P. 2003. «Repensando el mestizaje». *Revista Colombiana de Antropología*, Enero-Diciembre, 39: 273-296.

Wade, P. 2002. *Música, raza y nación: música tropical en Colombia* Bogotá: DNP/ Vicepresidencia de la República.

Wade, P. 1997. *Gente negra nación mestiza, dinámicas en las identidades raciales en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.