

Racismos entrelazados

Intersecciones de las opresiones racistas en México



Cristina V. Masferrer León
Coordinadora



Racismos entrelazados

Intersecciones de las opresiones racistas en México

Cristina V. Masferrer León
Coordinadora



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Masferrer León, Cristina V., editor.

Título: Racismos entrelazados : intersecciones de las opresiones racistas en México / Cristina V. Masferrer León, coordinadora.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional, 2023.

Identificadores: LIBRUNAM 2220986 (libro electrónico) | ISBN 9786073081191 (libro electrónico) (pdf) | ISBN 9786073081207 (libro electrónico) (epub).

Temas: Racismo -- México. | Discriminación racial -- México. | Xenofobia -- México. | México -- Emigración e inmigración -- Aspectos sociales.

Clasificación: LCC HT1521 (libro electrónico) | DDC 305.8—dc23

Los contenidos de la obra fueron analizados con software de similitudes por lo que cumplen plenamente con los estándares científicos de integridad académica, de igual manera fue sometido a un riguroso proceso de dictaminación doble ciego con un resultado positivo, el cual garantiza la calidad académica del libro, que fue aprobado por el Comité Editorial de la Secretaría de Desarrollo Institucional.

La edición y publicación de este libro fue financiada con recursos del Seminario Universitario Interdisciplinario de Racismo y Xenofobia

AVISO LEGAL

Racismos entrelazados. Intersecciones de las opresiones racistas en México

Esta edición de un ejemplar (8.1 MB) fue preparada por la Secretaría de desarrollo Institucional, la producción y formación fue realizada por Navegantes de la Comunicación Gráfica S.A de C.V., el diseño de portada por Elia Pérez Neri y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Érika Maya Vargas

Primera edición electrónica: 12 de noviembre de 2023

D.R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C.P., 04510, Ciudad de México
Secretaría de Desarrollo Institucional
Ciudad Universitaria, 8o. Piso de la Torre de Rectoría
Alcaldía de Coyoacán, C.P., 04510, Ciudad de México

ISBN de la obra 978-607-30-8119-1

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

HECHO EN MÉXICO/ MADE IN MEXICO

Índice

Racismos entrelazados: una introducción Cristina V. Masferrer León	7
Colores de una nación: crítica a la ideología mestizófila en la obra de Yutsil Cruz Amarilis Pérez Vera	21
Racismo antiindígena y control espacial. Los sistemas de galeras en plantaciones de Jalisco y Sonora Gerardo Rodríguez Solís	57
Narrativas de la diferencia en contextos de mestizaje: Experiencias de integración de personas migrantes latinoamericanas en México Johana Navarrete Suárez	89
Desprecio encarnado. Redes sociodigitales, racismo antinegro y captaciones sensibles de la caravana africana de migrantes en México Berenice Vargas García	119
Las huellas del racismo y la xenofobia: antichinismo en México al inicio de la pandemia por el virus SARS-COV-2 Juan Carlos Gómez Palacios	149
Sikhs, migrantes de turbante y barba: la configuración de una imagen del miedo Greta Alvarado Lugo	177

Sesgo de peso: discriminación, opresión y exclusión social a partir de la gordura Maribel Núñez Rodríguez	207
El rostro del racismo en la niñez indígena urbana de Querétaro Haydee Maricela Mora Amezcua	239
Las lógicas discursivas del racismo y el antirracismo: publicidad televisiva y video comunitario Alberto Cuevas Martínez	259

Agradecimientos

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS-INAH)

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Secretaría de Desarrollo Institucional (SDI-UNAM)

Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia
(SURXE)

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
(CEIICH)

Seminario permanente interinstitucional “Antropología e historia
de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades”
(DEAS-INAH, CEIICH y SURXE-UNAM)

Olivia Gall

Jimena Rodríguez

A las y los autores de este libro colectivo, así como a las personas
e instituciones que hicieron posible su participación.

Racismos entrelazados: una introducción

Cristina V. Masferrer León

Dirección de Etnología y Antropología Social
del Instituto Nacional de Antropología e Historia
cristina_masferrer@inah.gob.mx

A veces el racismo no puede nombrarse pues surgen dudas de si algo que observamos o vivimos es una práctica racista o se relaciona con otro tipo de opresión. Pero como toda forma de opresión, el racismo se siente, puede escucharse y verse, tanto por las personas que lo padecen directamente, como por aquellas que lo ejercen o que simplemente lo atestiguan. El racismo se manifiesta cuando una persona recibe un comentario que menosprecia su origen, cuando es rechazado de un puesto laboral, de una institución de salud, de un establecimiento comercial o si observa un meme en redes sociales donde el objeto de burla se parece tanto a sí mismo como a aquellos sectores históricamente discriminados. También es sentido por aquellos que emiten dichos comentarios, que comparten esos memes o que niegan el ingreso de ciertas personas a un trabajo, un hospital o una tienda departamental.

El racismo es estructural, sistemático e histórico, pero se expresa, transforma y reproduce mediante su inserción en la cotidianidad (Essed, 1991). Se entrelaza complejamente con otras tantas formas de opresión, de modo que resulta complicado, a veces, distinguir si se trata de racismo, clasismo, sexismo, xenofobia, homofobia y un lamentable etcétera. Además, el racismo es tan perverso, que no solo se reproduce por ciertas personas o instituciones que podríamos caracterizar como “blancas” o “élites”, sino que, una vez instalado

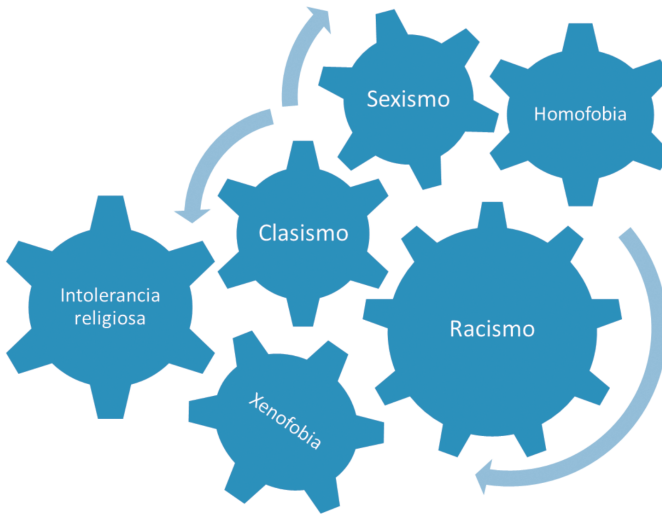
en la estructura social, se expresa y reproduce en todo tipo de instituciones y por medio de personas de muy diversos orígenes, a pesar de que termine por perjudicar mucho más a algunos sectores que a otros. De allí que combatir el racismo requiera de un verdadero esfuerzo de sensibilización y concientización, a partir de la comprensión de su complejidad.

Los racismos son un conjunto de prácticas, actitudes, discursos e ideas que justifican y reproducen sistemas y estructuras de desigualdad, opresión y exclusión a partir de la clasificación jerarquizada de poblaciones humanas basada en características corporales, aspectos culturales, orígenes familiares y nacionales, entre otros. Antes de continuar, debe quedar claro que tanto las “razas” como las “etnias” no tienen una causa genética o biológica, sino que se trata de construcciones sociales, culturales e históricas que responden a lógicas económicas y de poder particulares y que tienen consecuencias contundentes y notables en distintos ámbitos personales y colectivos.

Se habla de racismos –en plural–, debido a la perversa capacidad de este fenómeno para cambiar y adaptarse a distintos contextos sociales e históricos, así como a la complejidad y multiplicidad de sus expresiones. El título de este libro también busca reconocer la capacidad que tiene este proceso para articularse, imbricarse o entrelazarse con otros sistemas de poder, opresión y dominación como pueden ser el clasismo, el capitalismo, la xenofobia, la intolerancia religiosa, el machismo, la gordofobia y el adultocentrismo, por mencionar solo aquellos que son más evidentes en esta obra colectiva.

Ello nos remite a la perspectiva interseccional para el análisis de los discursos, las actitudes, las prácticas y las experiencias de racismo en México. Dicha propuesta analítica aborda las maneras en que diferentes ejes identitarios y tipos de desigualdad se entrelazan, convergen e interactúan entre sí (Gall, 2015; Viveros, 2016; Pérez Ruiz, 2018). En un trabajo previo he considerado que estas complejas articulaciones entre el racismo y otras dinámicas o sistemas de poder, desigualdad y opresión pueden visualizarse como engranajes ya que no solo se vinculan entre sí, sino que se movilizan unas a otras, generando experiencias potenciadas de racismo y de discriminación (Masferrer, en prensa). El siguiente diagrama busca expresar gráficamente esta noción de engranaje, si bien es importante hacer notar que se han incluido únicamente algunos sistemas de opresión y que el análisis podría complejizarse si se consideran otros elementos.

Figura 1. Engranajes que movilizan y potencian el racismo



Fuente: elaboración propia.

En la obra colectiva que tiene ahora en sus manos, los capítulos incluidos muestran precisamente cómo varios de estos engranajes se entrelazan entre sí generando discursos, prácticas, actitudes y experiencias donde resulta difícil aislar el racismo de las otras opresiones que también conforman el sistema de engranajes al que he hecho referencia. Además, cada una de las investigaciones demuestra, precisamente, la pertinencia de estudiar el racismo partiendo de dichos entrelazamientos y analizando los distintos espacios donde se expresan.

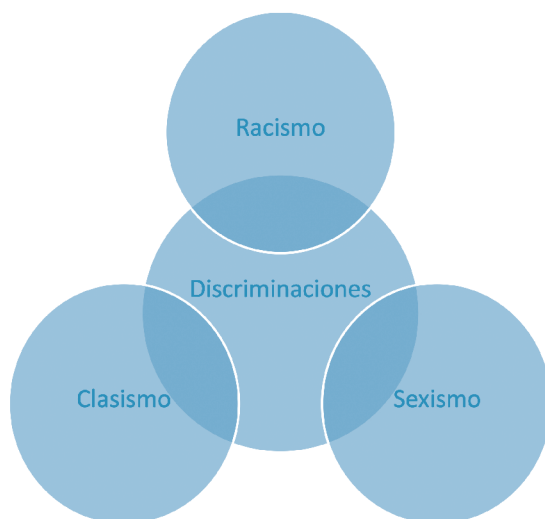
Así, existe una cantidad y diversidad importante de motivos que se utilizan para discriminar y estos se presentan de manera articulada. Por tanto, en ocasiones es difícil distinguir si se trata, por ejemplo, de racismo o de clasismo, y, desde la perspectiva de la experiencia individual, hasta pudiera resultar ocioso realizar dicho ejercicio que sí es muy relevante en términos analíticos. He recurrido al término “espectro discriminatorio” para explicar este fenómeno, es decir, que la discriminación se presenta como un *continuum* en el que hay una amplia variabilidad de motivos y en la cual puede ser difícil distinguir con precisión entre uno u otro por encontrarse en un punto intermedio entre dos o más tipos de discriminación,

o por tratarse de la combinación de varios de ellos (Masferrer, en prensa). Esta complejidad en la experiencia de la discriminación muchas veces ha terminado por ensombrecer o invisibilizar la existencia del racismo o su importancia, si bien ya desde hace tiempo y cada vez con más fuerza, se ha logrado reconocer que en México no solo hay discriminaciones sino también racismos.

Lo anterior también nos conduce a la importancia de entender las diferencias y relaciones entre los conceptos de racismo y discriminación. Inicié este capítulo introductorio definiendo el racismo. Ahora, es importante subrayar que el racismo puede expresarse en conductas o prácticas, pero de ningún modo se reduce a ellas y, de hecho, también puede expresarse en ideas, actitudes o sensaciones sin llegar a concretarse en acciones. Por el contrario, las definiciones de discriminación suelen centrarse precisamente en las conductas, acciones o ejercicios que, con intención o sin ella, terminan por negar, obstaculizar o limitar los derechos y oportunidades de ciertas personas o sectores de la población. Al respecto puede consultarse, por ejemplo, las definiciones de discriminación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Rodríguez, 2011), de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (Conapred, 2014) o del antropólogo Eduardo Restrepo (2012: 176).

Al indagar sobre la manera de comprender este término entre niños y adultos de localidades de la Costa de Oaxaca y Guerrero, encontré que la discriminación es entendida como una acción o interacción (Masferrer, en prensa, véase también Masferrer, 2021). Ello me llevó a reconocer que la discriminación se entiende como un verbo en donde siempre hay más de una persona involucrada por lo que le llamé “discriminación en acción” o “interacción discriminatoria”. Casi siempre, detrás de cada acción o interacción discriminatoria hay un conjunto de ideas, sistemas y estructuras que le sustentan, pero para hablar de discriminación, necesariamente deberá estarse expresando en una práctica. En este momento resulta útil retomar la idea del diagrama de Venn para explicar la relación y la diferencia entre la discriminación y el racismo, u otros sistemas e ideologías de poder. El siguiente diagrama busca expresar esta idea de forma sencilla, por lo cual únicamente se ha incluido el racismo, sexismo y clasismo, si bien podría haberse también integrado la discriminación por edad, discapacidad y religión, o la xenofobia, homofobia, transfobia, etcétera.

Figura 2. Diferencia/relación de la discriminación y el racismo



Fuente: elaboración propia.

Los espacios donde el racismo se expresa, gesta y reproduce son otro elemento central de este libro colectivo. Ninguna expresión racista ocurre en el vacío, por el contrario, suceden en espacios específicos que es necesario analizar también, a la vez que reconocemos el papel que tiene y ha tenido el racismo y otro tipo de opresiones en el proceso de construcción social de los espacios. Por tanto, a lo largo de estas páginas se mencionan espacios como las calles, el transporte público, las áreas de esparcimiento, los establecimientos comerciales, las instituciones de salud, las escuelas, los sitios de trabajo, las zonas habitacionales, las galeras construidas para ciertas poblaciones, los aeropuertos e, incluso, el ciberespacio mediante el cual circulan memes o se emiten comentarios en redes sociales digitales.

La mayoría de los capítulos analiza varios de estos espacios y es importante identificarlos para comprender las maneras en que ciertas prácticas racistas y otras formas de discriminación se presentan en determinados espacios, siempre considerando que son parte de dinámicas amplias y externas a los propios espacios analizados. Baste mencionar por el momento a la escuela, en la cual ocurren ciertas

prácticas, como el *bullying* racista y gordóphobo, que podemos considerar hasta cierto punto característico de dicho espacio y de las edades de quienes integran el espacio escolar; y, sin embargo, el acoso escolar solo puede comprenderse plenamente si analizamos el papel y las relaciones que tiene la escuela con la sociedad que le rodea y que la produce. Esto nos conduce también a señalar que las experiencias y formas de habitar y sentir cada uno de estos espacios son heterogéneas y dependen de factores como la edad y el género, entre otros aspectos. Asimismo, es fundamental comprender que el racismo también participa de la construcción social del espacio; ello es particularmente evidente en la investigación que muestra cómo el sistema de galeras es producto de prácticas capitalistas y racistas donde las personas indígenas son aisladas espacialmente y presionadas para residir en este tipo de viviendas.

Otro aspecto que es necesario subrayar es la capacidad de opresión de los racismos entrelazados que se analizan en esta obra colectiva. Esta palabra tiene distintas acepciones y todas ellas me parecen útiles para comprender el potencial de los racismos sobre individuos y colectivos. De acuerdo con la Real Academia Española, oprimir significa: “1. Ejercer presión sobre algo. 2. Producir agobio o desasosiego grave a alguien, 3. Someter a una persona, a una nación, a un pueblo, etc., vejándolos, humillándolos o tiranizándolos” (<https://dle.rae.es/oprimir>). La opresión, entonces, presiona, produce agobio e implica una relación de poder que somete a una persona o grupo. En estas definiciones está implícita una sensación y un sentimiento –presión y agobio, respectivamente– que es necesario reconocer para comprender la dimensión emocional de las consecuencias del racismo y de otras formas de discriminación y poder.

Las personas y colectividades a quienes el racismo afecta de manera particular, de ningún modo permanecen pasivas. Por el contrario, las investigaciones que integran esta obra insisten en esfuerzos significativos por visibilizar, concientizar y sensibilizar en contra del racismo. Ello es particularmente evidente en el siguiente capítulo, donde se insiste en la obra de Yutsil Cruz como una crítica a la ideología mestizófila que caracteriza al racismo en México y otros países de América Latina, pero también lo es en el capítulo final, donde se muestra la importancia de proyectos audiovisuales comunitarios. En su conjunto, este libro busca no solo comprender y explicar la complejidad, las intersecciones y los espacios de las opresiones racistas en México, sino concientizar sobre sus numerosas y adversas consecuencias tanto en un plano personal como colectivo y social.

Las reflexiones plasmadas en este libro colectivo son parte de los productos del Seminario Permanente Interinstitucional *Antropología e historia de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades* (DEAS-INAH, SURXE, CEIICH-UNAM), ya que las y los autores de este libro han asistido asiduamente a las sesiones del seminario desde hace tiempo. A mediados de 2018, este seminario se gestó en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, bajo la coordinación de Cristina Masferrer, Verónica Ruiz y Eduardo González, vinculado con la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia (Red INTEGRA, Conacyt), con miras a ofrecer un espacio académico para analizar, debatir e investigar los orígenes, las transformaciones y las expresiones de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades en México y otros países, partiendo del diálogo entre la antropología, la historia y otras disciplinas o ciencias. Desde 2020 y a la fecha, el seminario se relaciona académicamente con el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (SURXE) y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, gracias a Olivia Gall. De enero de 2021 a agosto de 2022, el seminario también se vinculó con la Universidad Autónoma de Yucatán gracias a Eugenia Iturriaga. Actualmente, el seminario es co-coordinado por Cristina Masferrer (DEAS) y Jimena Rodríguez (SURXE).

En el marco del proyecto del INAH antes mencionado, se convocó a las personas que asisten asiduamente a las sesiones del seminario a enviar propuestas para su posible publicación. Luego de recibir alrededor de cuarenta resúmenes de trabajos se eligieron algunos que coincidieran de alguna manera en cuanto a temática y metodología. Posteriormente se abrió un plazo para enviar los trabajos completos y, después de recibirlos, se hizo una revisión de estos por mi parte, como editora del libro, así como una lectura colectiva entre los distintos autores para identificar elementos en común que pudieran retomarse o comentarse entre sí. Por ello, notarán que los capítulos contienen referencias a otros textos incluidos en el libro.

Con este esfuerzo se busca contribuir a la literatura sobre racismo y discriminación en México, desde perspectivas analíticas diversas e incluyendo miradas sobre poblaciones de distintos orígenes y con características amplias. Este trabajo colectivo ofrece un radar de los nuevos intereses que circulan entre estudiantes o investigadores recién egresados de posgrado, con las ventajas y limitaciones que

ello puede significar. Como gran ventaja, puedo señalar que nos enfrentaremos a textos frescos que abren preguntas y buscan ofrecer también respuestas novedosas; es decir, no encontraremos aquí textos ya publicados por especialistas en el tema que circulan ampliamente en otros espacios.

Sin duda alguna en México existen ya numerosas publicaciones sobre estas problemáticas. Enlistar todos los trabajos excedería el espacio de este capítulo introductorio. La *Base de datos de estudios sobre racismo* realizada por Scarlet Estrada, bajo mi coordinación, en el marco del proyecto “Antropología e historia de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades” (DEAS-INAH) antes mencionado, es un esfuerzo significativo para localizar los principales trabajos al respecto. Esta base de datos puede consultarse en el sitio web de la DEAS (www.deas.inah.gob.mx) de manera parcial ya que se trata de un trabajo que continúa nutriéndose con fichas sobre libros, capítulos de libros, tesis y artículos de revista.

Además de la base de datos mencionada, en el marco del mismo proyecto Scarlet Estrada también realizó un ejercicio para identificar textos periodísticos sobre la pandemia por COVID-19 que dieran cuenta de las relaciones de este fenómeno con el racismo, la discriminación o la desigualdad, así como con esfuerzos antirracistas o antidiscriminatorios (https://deas.inah.gob.mx/pag/bd_covid.php). Dicha base de datos incluye referencias de febrero de 2020 a abril de 2021 y busca ser únicamente orientativa, reconociendo sus propias limitaciones, pero también abriendo brecha para quienes estén interesados en investigar cómo la pandemia por COVID-19 exhibió y profundizó estas problemáticas preexistentes, al tiempo que ha detonado nuevas expresiones de racismo, xenofobia, discriminación y desigualdad.

Otra actividad significativa del proyecto ha sido la realización de infografías y material audiovisual que hemos titulado “Cápsulas contra el racismo”. Este tipo de materiales busca difundirse en redes sociales para visibilizar, informar y concientizar sobre el racismo y la discriminación. El área de diseño y difusión de la Dirección de Etnología y Antropología Social se ha encargado del diseño de algunas de las infografías, si bien otras han sido elaboradas por Scarlet Estrada. La investigación y las entrevistas para las cápsulas han estado a mi cargo, con la invaluable contribución de la asistente del seminario, quien además ha realizado una magnífica labor de edición, producción y posproducción, aprovechando todos sus conocimientos como comunicóloga, antropóloga afromexicana e integrante de *Afrochingonas*.

Esta obra colectiva, como otras publicaciones que se realizan en el marco de dicho proyecto, persigue la intención de visibilizar, documentar y analizar los racismos, para informar, sensibilizar y concientizar sobre complejidad, heterogeneidad y duras consecuencias. Después de este capítulo introductorio, encontraremos el trabajo de Amarilis Pérez, recién egresada del doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, de origen cubano y residente en México desde hace años. Ella analiza la obra de la artista visual Yutsil Cruz destacando su papel como crítica de la ideología mestizófila y del racismo en México a partir del arte. Su capítulo presenta un marco histórico fundamental para comprender el modelo de estado nación de este país y por qué la ideología del mestizaje ha caracterizado el fenómeno de racismo en México. Se destaca, por lo tanto, el papel del arte de una mujer que creció en un barrio del oriente de la Ciudad de México y que reconoce por el origen mixteco de su familia. En este caso, el racismo se entrelaza con el clasismo de una manera tan compleja que resulta sumamente difícil comprenderles por separado o tratar de aislarlos; por el contrario, muestra la fuerza que tiene el clasismo racializado en este país.

El tercer capítulo se centra en el racismo y el control espacial hacia las personas indígenas en plantaciones de Jalisco y Sonora. En dicho trabajo, se muestra el entrelazamiento entre racismo y capitalismo en un contexto de producción agrícola, de modo que el racismo se expresa en explotación laboral, sexismo institucionalizado, segregación y hacinamiento. El autor realizó trabajo etnográfico, entrevistas y análisis documental para dar cuenta tanto de las prácticas racistas como de la reproducción de estereotipos racistas. Gerardo Rodríguez es licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán y estudiante del doctorado en antropología en la Universidad de California - Santa Bárbara, además de colaborador en proyectos y organizaciones sobre derechos laborales y buen-migrar.

Mientras que en el texto de Rodríguez Solís se analiza el caso de personas indígenas que se movilizan dentro del mismo país con fines laborales, el cuarto capítulo, de Johana Navarrete-Suárez, se centra en personas de otros países latinoamericanos que han emigrado y tienen más de cinco años residiendo en México. Es interesante que en ambos casos se muestre el papel de ciertas dinámicas de género en las experiencias de racismo analizadas, si bien el sexismo no es un eje central de estos textos. Por un lado, Gerardo Rodríguez atinadamente identifica que la mayor parte de los jornaleros agrícolas son varones y que en las galeras se divide

por sexo a las personas trabajadoras. Por su parte, Navarrete-Suárez documenta la hipersexualización y la presencia de estereotipos machistas en torno a las mujeres latinoamericanas migrantes, aunque su trabajo no se centra en el sexismo, sino en el entrelazamiento del racismo y la xenofobia.

Johana Navarrete-Suárez, recién egresada del doctorado en El Colegio de México y de origen colombiano, analiza las narrativas de la diferencia y la producción de formas de racialización a partir de los procesos migratorios en México. En plena pandemia por SARS-COV-2, esta joven investigadora realizó entrevistas a profundidad a treinta personas de Brasil, Colombia, Cuba y Venezuela para analizar sus relatos de vida y trayectorias migratorias. Las lógicas de la diferencia que encuentra a partir de dicho ejercicio muestran su vinculación con el racismo y la xenofobia en los procesos de integración, pero también revelan procesos de resignificación, negociación y confrontación. Este capítulo muestra de manera magistral cómo el racismo se entrelaza con la xenofobia y el clasismo.

El entrelazamiento entre racismo y xenofobia también es fundamental en los siguientes tres capítulos: sobre las personas africanas en tránsito por México, las personas de origen o apariencia “asiática” y la construcción del miedo hacia los hombres sikhs por usar turbante, respectivamente. La investigación de la antropóloga Berenice Vargas, egresada del doctorado en la UNAM, se centra en el racismo antinegro en redes sociodigitales en el marco de la llegada a México de caravanas de migrantes integradas por personas de diferentes orígenes, entre ellos, de varios países africanos. Además de analizar la ideología racista presente en comentarios publicados en el ciberespacio, Vargas García enfatiza en la dimensión afectiva y sensible del racismo, expresado en un desprecio encarnado, es decir, que se siente y manifiesta en los cuerpos de las personas que reproducen el racismo y que, a su vez, se proyecta hacia los cuerpos de migrantes africanos. Como probablemente descubrirán al enfrentarse a dicho trabajo, esos comentarios racistas también despiertan ciertas sensaciones en los cuerpos de los lectores.

El análisis del racismo en las redes sociodigitales también es el elemento central del capítulo de Juan Carlos Gómez, quien analiza memes y comentarios en Facebook, noticias publicadas en diarios y conversaciones que entabló mediante redes sociales con algunas de las personas que escribían o circulaban memes de desprecio hacia personas de origen o apariencia “asiática” en el contexto del inicio de la pandemia por el nuevo coronavirus. Este trabajo documenta el racismo entrecruzado con la xenofobia que se expresa en el ciberespacio, pero también en

las calles, el transporte público, los establecimientos comerciales e, incluso, los lugares de residencia. Además, muestra cómo estos fenómenos añejos se exhiben, detonan y renuevan ante una emergencia sanitaria de dimensión global como lo es la pandemia por el virus SARS-COV-2. Gómez Palacios es licenciado en Psicología Educativa por la Universidad Pedagógica Nacional, maestro y estudiante del doctorado en Ciencias con especialidad en Investigaciones Educativas por el Instituto Politécnico Nacional, además de autoadscribirse como mixteco.

El séptimo capítulo se centra en la construcción de una imagen negativa hacia los sikhs, principalmente los hombres de dicha espiritualidad originaria de India, por usar turbante y barba. Greta Alvarado muestra cómo se ha configurado una imagen de rechazo, temor y extranjerización hacia estas personas a partir de procesos políticos internacionales como los sucesos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. Por un lado, Alvarado Lugo deja ver de qué manera el racismo entrelazado con la xenofobia es capaz de atravesar fronteras e instalarse en espacios como los medios de comunicación, los aeropuertos o las oficinas gubernamentales de países distantes o próximos, pero, sobre todo, tan interconectados como Estados Unidos, México y España. El artículo de la estudiante del doctorado en Estudios Antropológicos en el Colegio de San Luis, permite comprender la complejidad del racismo xenófobo relacionado con el uso del turbante y la barba, en el caso de los hombres, y cierta indumentaria en el caso de las mujeres, lo cual puede incluso trascender el color de la piel y del cabello o, incluso, la presencia misma de un cuerpo particular.

Tanto en el capítulo de Maribel Núñez como en el que le sigue, de Haydee Mora, el género tiene un papel central en las opresiones racistas que se analizan, si bien el primero se centra en la figura masculina y el segundo en los cuerpos de mujeres. Núñez Rodríguez es docente de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, licenciada en Sociología, maestra en Antropología Social y doctora en Ciencia Social. En su trabajo, analiza las implicaciones y significados de la corporalidad gorda de las mujeres en Ciudad Juárez, y muestra cómo ello se relaciona con las jerarquizaciones sociales del cuerpo a partir de la construcción social del género racializado. Se documentan los espacios en que ocurre la gordofobia y cómo se vincula con el racismo, pero también se visibilizan las respuestas que las propias mujeres dan a estos fenómenos, no solo de forma individual sino colectiva. Con ello, se muestran las maneras en que el racismo se adhiere a otros procesos de opresión significativos como lo son el sexismo, el machismo y la jerarquización de

los cuerpos. Al mismo tiempo, subraya la agencia de las mujeres ante estos sistemas y estructuras de opresión. Resulta de interés la relación de la gordofobia con el racismo, así como las coincidencias que tienen debido al papel que se otorga al cuerpo en ambos tipos de opresión, no obstante, también es importante reconocer que, en términos de las experiencias de las propias mujeres con gordura, la gordofobia puede opacar las prácticas racistas con las cuales se entrelaza.

La escuela es un espacio del racismo presente tanto en el trabajo sobre gordofobia como en el capítulo 9, cuya mirada enfatiza el racismo que viven niñas y niños de origen otomí en la Ciudad de Querétaro. De hecho, es interesante que este texto también mencione a la gordofobia como un fenómeno presente en los relatos de discriminación racista de los niños con quienes se trabajó. Se trata de la investigación de Haydee Maricela Mora Amezcua, licenciada en Economía, maestra en Derecho, doctora en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad y actual docente de la Universidad Autónoma de Querétaro.

A partir de trabajo de campo y entrevistas con niños migrantes de origen otomí y sus familias en Querétaro, Haydee Mora analiza las experiencias de racismo que enfrentan y las perspectivas que ellos mismos tienen al respecto, así como las consecuencias de este tipo de opresiones. Es notorio cómo el racismo se entrelaza con el clasismo y la discriminación por edad ya que el trabajo se centra en las experiencias de niñas y niños. Se documenta un fuerte rechazo hacia estas personas que no solo son consideradas indígenas sino pobres y foráneas a la ciudad, a pesar de que no solo comparten la nacionalidad mexicana, sino incluso son originarios de la misma entidad federativa –sin mencionar que en México el libre tránsito es un derecho–. La ciudad, entonces, se enarbola como el lugar por excelencia en donde se expresa el racismo, precisamente porque se considera que las personas indígenas corresponden a un espacio determinado y deben permanecer en él. Por supuesto que las consecuencias del racismo estructural e histórico son palpables en sus localidades de origen, pero es cuando habitan la ciudad, que las expresiones se hacen mucho más evidentes en términos de la experiencia cotidiana.

Finalmente, el último capítulo analiza dos tipos de materiales audiovisuales contemporáneos para indagar el racismo y el antirracismo presente en ellos. Alberto Cuevas, estudiante del doctorado en Historia del Arte en la UNAM, centra su texto en una publicidad empresarial y un conjunto de videos comunitarios relacionados con la población totonaca de Veracruz. Se trata de materiales contrastantes ya que el primero es un comercial televisivo que hace mofa de los voladores

de Papantla y que fue duramente criticado, mientras que, por otro lado, Alberto Cuevas Martínez también considera la producción audiovisual comunitaria de personas originarias de Papantla que se reconocen como totonacas y que se formaron en talleres colaborativos con personas de la Universidad Veracruzana (UV) y del Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC). A partir de ello, Cuevas Martínez estudia las expresiones del racismo en medios de comunicación masiva, así como el potencial antirracista de materiales audiovisuales comunitarios. Para lograr su propósito, el autor explica las características centrales del racismo en México y las relaciones entre el discurso y el racismo o el antirracismo. En este trabajo resulta clave comprender los espacios desde los cuales se producen los materiales audiovisuales para entender su lógica racista o antirracista, respectivamente.

Los capítulos de esta obra colectiva dan cuenta de la manera en que los racismos en México se entrelazan complejamente con otras múltiples opresiones y se expresan en distintos espacios. Aquellas otras opresiones muchas veces han servido como pretexto para negar el racismo o minimizarlo, sin embargo, aquí se muestra que la dificultad para identificarlo es precisamente por su facilidad para engarzarse, transformarse y adaptarse a variados contextos sociales, culturales e históricos, así como a las circunstancias y los espacios en que se manifiesta y reproduce.

Al mismo tiempo, con el transcurrir de las páginas se abren caminos posibles para combatir este lacerante fenómeno pues de inicio a fin se insiste en la capacidad de las propias personas y colectivos para generar propuestas antirracistas creativas, ya sea desde el arte, las campañas gubernamentales, la sociedad civil organizada, las propuestas comunitarias o los comentarios individuales de las personas que confrontan a otras cuando emiten comentarios racistas o de discriminación. Estamos convencidos de que hacer frente a los racismos entrelazados en México requiere de explicaciones profundas sobre sus intersecciones, espacios y expresiones que permitan comprender, visibilizar, concientizar, sensibilizar y generar estrategias efectivas en contra de este fenómeno tan complejo.

Referencias

- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, California: Sage Publications.
- Gall, O. (2015). “Racismos y exclusión en América Latina: Interdisciplina, otros saberes e interseccionalidad”. *Lasa Forum*, 46(1), 4-7.
- Masferrer León, C. (2021). “Racismo, xenofobia y educación en México. Reflexiones teóricas y conceptuales interdisciplinarias”, en: Olivia Gall (coord.), *Educación primaria, racismo y xenofobia en México. Historia, narrativas, representaciones y prácticas*, UNAM: México, 49-78.
- Masferrer León, C. (en prensa). *Racismo y antirracismo costeño: memoria, educación y niñez de personas mixtecas y afroamericanas*, INAH: México.
- Pérez Ruiz, M. L. (2018) “La construcción social de la diferencia para la investigación antropológica sobre etnicidad, raza, género y clase” en *Anthropology Day*, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC. Disponible en: ceasmexico.wordpress.com/2018/02/15/perez-ruiz-anthroday.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*, Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez Zepeda, J. (2011). *La otra desigualdad. La discriminación en México*. México: Conapred.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación, en *Debate feminista*, 52, México: UNAM, 1-17.

Colores de una nación: crítica a la ideología mestizófila en la obra de Yutsil Cruz

Amarilis Pérez Vera

Posdoctorante

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-México
amarilis.perez@flacso.edu.mx

Introducción

En este capítulo se analizará el proyecto curatorial *Obstinado Tepito* (2007-2012), y las exposiciones *Teoría del Color* (2015) y *La Nación* (2019) en las que participó la artista visual de ascendencia mixteca, Yutsil Cruz. Para abordar estas producciones estéticas se recurrirá principalmente al aparato teórico-metodológico de los Estudios de performance (Taylor, 2003, 2016; Diéguez, 2009; Schechner, 2014) y a los conceptos de geografía racializada (Gilmore, 2022) y criminalización de la pobreza racializada (Mora Bayo, 2013, 2017). Mediante este estudio veremos el modo en que la artista articula una crítica interseccional a la ideología del mestizaje a partir de un trabajo autoetnográfico y el desmontaje de la materialización de esta ideología en el ámbito simbólico e iconográfico de la nación, pero también en las expresiones y representaciones de la vida cotidiana. Por tanto, en este documento se busca hacer una contribución a los estudios sobre racismo, antirracismo y arte en México.

En las últimas tres décadas, los actores de la sociedad civil organizada y los investigadores e investigadoras, desde los diferentes saberes disciplinares —entre estos la historia, la antropología y la sociología, principalmente— han señalado el racismo, el clasismo, la xenofobia, el colonialismo y la discriminación implícitos

en la ideología del mestizaje en México. En general, los estudios se han enfocado en describir la forma en que tal ideología ha configurado el lugar de mestizos, mestizas, indígenas, afromexicanos, afromexicanas, extranjeros, extranjeras e incluso migrantes en la nación mexicana; y con ello han evidenciado al ideario mestizante como el instrumento discursivo mediante el cual se ha soslayado la magnitud del racismo en México.

En número mucho menor y con data muy reciente, encontramos investigaciones abordando, desde esta perspectiva crítica, el arte, la literatura, el cine y los medios audiovisuales. Estos estudios han mostrado cómo desde el periodo colonial, mediante las representaciones artísticas, se ha reflexionado y fantaseado sobre la diversidad de la población humana en las Américas; y sobre cómo la propia participación en el campo artístico ha estado definida por “la calidad étnica”.¹ Además, tales estudios han apuntado el papel del arte y la literatura en la difusión de un imaginario sobre la identidad nacional mexicana fincada en el mestizaje y atravesada por el aparato institucional, público e ideológico del indigenismo durante el siglo XX. Sin embargo, en la década de los años sesenta del siglo pasado, junto con muchos otros actores de la sociedad, los y las artistas comenzaron a cuestionar el paradigma representacional cis-género-hetero-patriarcal-capitalista-blanco irrumpiendo masivamente en la esfera pública a modo, incluso, de movimiento social.

La obra de Yutsil es heredera de esta transformación, pero no podría entenderse sin el escalamiento de la problemática del racismo en la esfera pública que suscitó el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994; y tampoco sin tomar en cuenta la relación entre la imaginería de la nación, la identidad nacional, y las políticas neoliberales. Ahora bien, el quehacer artístico de Yutsil se ubica en un contexto más específico y reciente, el que abarca desde el conflicto promulgado por Felipe Calderón del Estado-nación mexicano “contra” el crimen organizado y el narcotráfico en 2006; la desaparición de 43 estudiantes normalistas de la escuela rural de Ayotzinapa en 2014 durante el

¹ Ramírez Montes (2001) revisó varios documentos históricos firmados por maestros pintores y grabadores mulatos y mestizos, referentes a la fundación de la Academia de Artes en el siglo XVIII, que sostienen, en defensa de la superioridad artística, el cuidado de la calidad étnica, prohibiendo la aceptación de obradores y aprendices “de color quebrado”.

mandato de Enrique Peña Nieto;² y los gobiernos de izquierda de la Ciudad de México (CDMX) hasta el presente.

Es así que, al momento de iniciar esta investigación, fue imposible evadir la pregunta sobre ¿qué relación podría existir entre la crítica interseccional hecha por Yutsil a la ideología del mestizaje en su producción artística basada en su experiencia autoetnográfica; el cuestionamiento de las representaciones de la identidad nacional mexicana y mestiza en el imaginario nacional y popular; y los tres acontecimientos en los que su producción artística se sitúa inevitablemente? Por tanto, los objetivos son: estudiar algunas de las formas en que se materializa el racismo, y analizar la expresión y representación de este en algunas de las prácticas estéticas antirracistas en México.

Con este fin, se presentará, primero, una perspectiva crítica general sobre la ideología del mestizaje en cuanto que ideología étnico-racial dominante del Estado-nación mexicano y el modo en que los estudios han abordado esta crítica en el ámbito artístico hasta hoy. En este mismo apartado, además, se desarrollará cómo se materializa tal ideología en el ámbito simbólico de la nación, pero también en la aplicación de las políticas neoliberales mediante planes de desarrollo y de securitización; para dar paso al enfoque metodológico bajo el que se realizó esta investigación. Una vez sentado este núcleo, se presentará el análisis de las obras realizadas dentro de un periodo cuyos acontecimientos han marcado la vida social en México: la guerra contra el narcotráfico (2006), Ayotzinapa (2014), y gobiernos de izquierda en la CDMX.

Revisión de la literatura

Posterior a la Segunda Guerra Mundial, el genocidio de la población judía, las proclamas de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) sobre la cuestión racial en 1950, 1951, 1964 y 1967, las guerras de independencia en Asia y África y el Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos, los estudios sobre racismo cobraron gran

² Inmediatamente, la sociedad civil organizada denunció la participación del Estado en este caso y se habló específicamente de desaparición forzada. El polémico “Informe de la Presidencia de la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa” (2022) concluyó que la desaparición y asesinato de los estudiantes sí es un crimen de Estado.

relevancia a nivel mundial y México no fue la excepción. Sin embargo, en su mayoría, investigadores e investigadoras de la problemática del racismo en México concuerdan en que es a partir del alzamiento del EZLN en 1994, que los estudios sobre el racismo cobran verdadera relevancia en este país. En aquel momento, lo primero fue comprender por qué los pueblos indígenas de Chiapas se habían organizado y le habían declarado la guerra al Ejército Nacional, expresando inequívocamente, como uno de los problemas centrales, el racismo en México. Parecía que mientras unos pueblos se desangraban, víctimas de masacres y atrocidades, otros mexicanos y mexicanas vivían en un letargo respecto de esta problemática. En este sentido, fue necesario recordar el pasado colonial, pero también la gesta de la nación y la forma en que los pueblos indígenas habían sido, por una parte y en su inmensa mayoría, históricamente subordinados, explotados y acribillados; mientras, por otra parte, el “pasado glorioso” de las grandes civilizaciones maya y azteca, sobre todo, habían ocupado un lugar protagónico en la forja del imaginario del Estado-nación mexicano y de la identidad nacional mexicana. Académicos y académicas comenzaron a señalar que la ideología étnico-racial dominante en México, el mestizaje, había estado operando para soslayar las dimensiones de la problemática del racismo en México (Gall, 1998a, 1998b).

Poco después, el 22 de diciembre de 1997, un grupo de paramilitares tzotziles masacró a 45 civiles tzotziles desarmados en la comunidad de Acteal en los Altos de Chiapas. En su mayoría las víctimas eran mujeres adultas y menores de edad. Esta atrocidad suscitó gran conmoción y el interés de estudiosos y estudiosas, quienes apuntaron a la relación entre racismo, grupos paramilitares, militarización de Chiapas, políticas neoliberales y gobiernos locales y federales en el conflicto.

La socióloga Natividad Gutiérrez Chong (2003 y 2004) habilitó la categoría genocidio para nombrar la masacre perpetrada por el Estado mexicano contra pueblos indígenas; y otros estudios se centraron en comprender la violencia infringida directamente sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Hernández Castillo (1998) profundizó, junto a otras autoras, en cómo la violencia ejercida sobre zapatistas y campesinos estaba afectando específicamente a las mujeres indígenas de la región y el modo en que las políticas de control natal y muerte materna constituían un antecedente de la violencia ejercida contra ellas.

Aunque en la actualidad, los estudios sobre el racismo en México se llevan a cabo desde diversas prácticas disciplinares, la principal pregunta que ha guiado a la mayoría de estas investigaciones es cómo la ideología del mestizaje ha operado

coadyuvando con las fuerzas de los poderes políticos y económicos para negar la existencia del racismo en México (Iturriaga Acevedo, 2020; Mark, 2019; González Salinas, 2016; Gall 2013, 2004, 2001; Basave Benítez, 2011). Igualmente, se ha señalado el impacto que tal negación ha tenido en la vida privada y pública de las personas afectando su desempeño escolar, profesional y, por tanto, limitando la movilidad social y la participación política de grupos de personas (Carlos Fregoso, 2016; Moreno Figueroa, 2009). En este sentido, algunas de las principales líneas de investigación han sido: mestizofilia, nacionalismo y racismo de Estado (Gall, 2001; Saldívar, 2014; Pedraza Ramos, 2019); indigenismo y poblaciones indígenas (Iturriaga Acevedo, 2020); afrodescendientes (Hernández Cuevas, 2004; Velázquez Gutiérrez, 2020, 2011a, 2011b); migración y xenofobia (Yankelevich, 2012, 2013; Gall, 2018). Asimismo, algunos de estos estudios han tenido una perspectiva crítica de género específicamente apuntando cómo el ideal regulador del mestizo recae sobre el cuerpo de las mujeres trazando para ellas no solo un ideal bio-socio-cultural (Ruiz, 2001; Gall, 2004; Moreno Figueroa, 2008, 2010), e incidiendo directamente sobre su salud reproductiva (Freyermuth, 1998; López Sánchez, 2001; Pedraza Ramos, 2019), educación y realización laboral (Saldaña Tejeda, 2013). Los capítulos de este libro se inscriben en algunas de estas líneas de investigación.

Ahora bien, específicamente los estudios sobre arte, racismo y/o antirracismo en México son pocos y hechos en años recientes. Además, las líneas de investigación abiertas en este campo rara vez han recibido seguimiento y continuidad. De cualquier manera, las investigaciones en este ámbito también se han enfocado en una crítica a la ideología del mestizaje y el modo en que esta impacta en las representaciones, sobre todo, de mestizos, indígenas, afrodescendientes y “blancos” en los medios audiovisuales, las artes performáticas y visuales, la literatura y la literatura dramática. En general, se evidencia que la tendencia hegemónica es mostrar, mayormente, a indígenas y afrodescendientes de manera negativa y deshumanizada, blanqueándolos o simplemente negándoles la posibilidad de representarse a sí mismos. Este libro busca hacer una contribución en esta línea de investigación. Por una parte, profundiza en el conocimiento sobre tales representaciones en la industria cultural y los medios de comunicación; así como en su repercusión en los diferentes ámbitos de la vida social. Por otra parte, ofrece

estudios sobre las autorrepresentaciones que tales grupos han producido en cuanto que alter-narrativas.³

En el campo de los estudios sobre arte y racismo, quizá las investigaciones más conocidas sean las que se han hecho sobre las pinturas de castas o mestizaje, una corriente artística novohispana impulsada por algunas autoridades virreinales con el propósito de explicar, ante “ilustres” viajeros que llegaban de Europa, qué tipo de poblaciones había en la Nueva España (Katzew, 1996, 2004; Katzew *et al.*, 2009).

Los matrimonios entre personas provenientes de diferentes grupos poblacionales y culturales no eran un fenómeno generalizado, sino que se hacían más presentes en las pocas ciudades de la Nueva España en las que había mayor movilidad social y mayor número de esclavos libertos. En este sentido, las pinturas de castas muestran una ficción sobre la vida cotidiana y familiar heteronormada representando y etiquetando a grupos humanos y su descendencia. Estos lienzos documentaron el interés de las élites del siglo XVIII en ofrecer una amplia taxonomía de las posibles “mezclas” entre humanos. Tales clasificaciones llegaban a asociar a determinados grupos con animales salvajes o con lo incomprendible como se observa en el uso de los vocablos “coyote” para referirse a la descendencia de “indio” y “mestizo”; “lobo” para nombrar a los hijos de “indios” y “negros”; y “tente en el aire” para aludir a la prole de “lobo-torno-atrás” e “indios”. Pese a que ciertamente no había, durante el periodo colonial, instituciones encargadas de poner en marcha minuciosa y científicamente tales caracterizaciones, que tampoco eran del uso común y ordinario; algunas de ellas sí figuraron en los censos (Velázquez, 2011) y todavía hoy las empleamos en nuestro habla cotidiano en América Latina y el Caribe, entre estas: “indio”, “negro”, “mestizo”, “ladino” y “mulato”. En este libro también se explora la producción del Otro como salvaje desde diferentes perspectivas.

El interés en los diversos grupos humanos no solo se manifestaba en las representaciones del arte novohispano y, por tanto, en la concepción del arte de la época, sino incluso en la “calidad étnica” de sus ejecutantes. Ramírez Montes (2015) estudió la aspiración de los pintores de este siglo en que la Academia de Artes fuera reconocida y patrocinada por el rey. La autora afirma que en 1728 —para comparecer ante el soberano, el Consejo de Indias y otros tribunales

³ Esta es una apuesta teórica de Gloria Anzaldúa frente a la monocultora anglosajona blanca estadounidense, pero también contra el ideal integracionista del mestizaje mexicano.

eclesiásticos y civiles— se redactó un poder que restringía la participación de los indios que no fueran caciques en calidad de profesores pintores en las cortes, ciudades, villas y otros lugares españoles. Mientras en la década de 1750, en los Estatutos de la Academia de San Carlos, se estableció la admisión solo de “niños españoles de muy buenas costumbres” y se prohibió tener discípulos de “color quebrado” bajo amenaza de expulsión en caso de incumplimiento. En esta misma década se hizo una petición al virrey basada en la preocupación por la calidad y el comercio del arte para proscribir el ejercicio del arte a quienes fueran de “inferior calidad”. Mediante los documentos históricos citados por Ramírez Montes (2015) se sabe que entre los firmantes había pintores “indios”, “mulatos” y “mestizos” que probablemente todos se decían y se consideraban españoles.

Investigadores e investigadoras concuerdan en que si bien el mestizo y/o la mujer mestiza son figuras que se fueron construyendo y representando durante el periodo colonial en la Nueva España, donde ya se habían producido —aunque en poca medida— matrimonios mixtos⁴ e intercambios culturales; es en la segunda mitad del siglo XIX —con las guerras de independencia, contra Estados Unidos y la intervención francesa en México— que se les comienza a relacionar con el tipo deseable, ideal y verdadero que encarnaría la identidad nacional mexicana. Este imaginario se fortaleció durante el Porfiriato mediante la obra pública e institucional de intelectuales como Francisco Pimentel, Antonio García Cubas y Justo Sierra; y se asentó en cuanto que proyecto de Estado en el periodo posrevolucionario, principalmente, con la actividad de José Vasconcelos desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (1920-1921) y la Secretaría de Educación Pública (SEP) (1921-1924); así como con la labor de Manuel Gamio desde la instrumentación de políticas indigenistas durante el cardenismo (1934-1940). El ideograma “mestizo” se reflejó en los censos de población que a lo largo de siglo XX capturaron un crecimiento exponencial de la población mestiza frente a una depresión vertiginosa de la indígena, evidenciando lo que Guillermo Bonfil llamó la desindianización de México (Pla Brugat, 2011). Es en este lapso cuando se consolidó, en términos bioculturales, al mestizo en calidad de representante de la identidad nacional mexicana.

⁴ Pla Brugat (2011) sostiene que México era un país mayoritariamente indígena al menos hasta mediados del siglo XX y que, según las cifras de la población (indígena, europea, africana y extranjera) no era posible que existieran muchísimos matrimonios mixtos.

El mestizo estaría dotado de conciencia y lealtad nacionales y daría cohesión étnico-racial a México. Investido de las capacidades castrenses necesarias, sería el protagonista oficial en la construcción de un Estado-nación sólido, moderno y progresista, cuya imagen y lengua no era la del indio o indígena ni tampoco la del afromexicano o afromexicana. Los primeros serían incluidos en la componenda demográfica nacional mediante su conversión en la escuela pública dejando atrás su “naturaleza inferior”. Mientras los segundos se incorporarían a la ficción mestizofila en un grado todavía menor y más denostable. Entrado ya el siglo XX, se instaló la idea en el imaginario popular y en el discurso oficial de que en México no había afrodescendientes y si los había, eran pocos y vivían en algunas zonas costeras del Golfo y el Pacífico. Apenas en 2015, se incluyó en la Encuesta Intercensal la categoría afrodescendiente; en 2019 la Cámara de Diputados aprobó la adición de un apartado C al artículo 2 de la Constitución, para incluir a los “pueblos y comunidades afromexicanas” en la concepción pluricultural de la nación; y en 2020 en el censo nacional se contó por primera vez a esta población. En el capítulo de este libro “Desprecio encarnado. Redes sociodigitales, racismo y captaciones sensibles de la caravana africana de migrantes en México” de Andrea Berenice Vargas García, se explora otra arista del racismo antinegro en este país.

Con la Revolución mexicana (1910-1920) se reestructuró el proyecto del Estado-nación mexicano y, con ello, el de la identidad nacional mexicana. Evidentemente, esto impactó la concepción del arte que se reconfiguró profundamente. Yankelevich (1998) plantea que el marcado perfil nacionalista del cine mexicano posrevolucionario respondió a la necesidad de enfrentar la imagen antimexicana y racista que se divulgaba en toda América Latina mediante la industria del cine hollywoodense. Desde México se produjeron películas y documentales representando la “realidad” mexicana: paisajes, paseos, bailes y vestuarios tradicionales fueron imágenes recurrentes. Poco después, se reafirmó una representación más edulcorada aún de la Revolución. Silva Escobar (2018) expresa que durante la época dorada del cine mexicano se construyó un sujeto revolucionario en mayor correspondencia con las necesidades narrativas cinematográficas y con la institucionalización y burocratización del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que con la realidad histórica y social. Según este autor, se exaltó la violencia revolucionaria, se institucionalizó la Revolución como un elemento nacionalista, se celebró el folclor revolucionario y se representó a la mujer en calidad de “cuerpo dominado por la licitud de la pulsión masculina” (p. 151).

En general, el arte y la literatura fueron convocados a construir un nacionalismo cultural fincado en la idea de mexicanidad y abocado a “modernizar” a la población mediante el acceso a la cultura, tema que movilizó al arte por excelencia mexicano: el muralismo mexicano. En 1923, en el periódico *El Machete* —primer órgano del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores (SOTPE) y después del Partido Comunista Mexicano— se divulgó el Manifiesto del SOTPE firmado por David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera y José Clemente Orozco, entre otros miembros. De acuerdo con este documento, el arte debía estar al servicio de la propaganda ideológica, la educación y la lucha social, estética y educativa contra la burguesía. Estos ideales se expresaban mediante la concepción de un arte público que representó, en los muros de los más importantes edificios públicos, escenas con personajes “mestizos” en trajes modernos junto a indígenas protagonizando un pasado prehispánico o participando del presente rural, urbano e industrial en calidad de obreros —campesinos, talladores, tejedores, vendedores y vendedoras ambulantes, etcétera. En estos murales no se representó a la población afrodescendiente.

Zárate Moedano y Baronnet (2021) estudiaron el racismo antinegro presente en la cultura visual mexicana y señalaron algunos aspectos a considerar para una educación artística y estética decolonial y orientada en una pedagogía crítica de *re-existencia* (Albán Achinte, 2013) a partir de un estudio etnográfico realizado dentro del proyecto *Afrodescendencia* en la Facultad de Artes de la Universidad Veracruzana. Antes de entrar en la materia, los autores apuntaron algunos hitos de la representación de afrodescendientes en el país: el blanqueamiento del afro-mexicano Vicente Guerrero, segundo presidente de México; la reproducción estereotipada de afrodescendientes en los libros de textos; la imagen de la negritud como desagradable y sin mérito para la sociedad en la tira cómica *Memín Pinguín*; y la extranjerización de la población afromexicana en la cinematografía nacional. Entre los hallazgos de esta investigación, los autores constataron que solo había dos libros sobre arte africano y/o afrodescendiente en la biblioteca de la Facultad y que esta última generalmente no ofrecía ningún curso o programa al respecto. Por tanto, estos libros estaban en perfectas condiciones ya que los y las estudiantes no habían sido motivados y motivadas para estudiar tales temas por lo menos en la década previa. En este estudio, los autores concluyeron que la cultura afrodescendiente no solo estaba subrepresentada en las artes visuales mexicanas, sino que se les había negado la posibilidad de autorreconocerse. Este

proyecto suscitó que tres estudiantes hicieran sus tesis de grado sobre diversos aspectos de la cultura afromexicana.

Esta perspectiva decolonial y metodología etnográfica para una pedagogía crítica y antirracista en la educación, recurriendo a una diversidad de expresiones artísticas como material didáctico, es un trabajo que Zárata ha estado explorando por años y cuyos resultados se pueden conocer en al menos tres publicaciones. En dos de ellas desarrolla lo que llama la *Alfabetización Mediática Decolonial* (2017 y 2018) y en la tercera estudia la representación de la blancura en la fotografía (Zárata y Pérez-Morales, 2018). El autor apuesta por la transformación de las subjetividades mediante la reflexión crítica como un esfuerzo más hacia el cambio o la intervención social. Plantea que el contacto de las personas con medios artísticos, con visiones racistas o antirracistas en un ambiente reflexivo es un catalizador para la toma de conciencia y el cuestionamiento sobre el racismo.

Zárata Moedano (2017 y 2018) impartió el taller “Documentar la diversidad” a estudiantes matriculados en diferentes programas de la Universidad Veracruzana. En este, los y las participantes reflexionaron sobre las formas en que se representa a “indígenas”, “españoles/güeros”, “negros” y “mestizos/mexicanos” en el ámbito mediático, cinematográfico y audiovisual y cómo se construye la identidad nacional mexicana desde el poder hegemónico. Durante el taller se constató la introyección de la discriminación racial y la discursividad racista del Estado-nación hacia otros, otras y hacia uno mismo. En el primer estudio, el autor trabajó también especialmente con la afrodescendencia en México; mientras en el segundo, reflexionó sobre la reproducción y articulación del “aprecio por la blancura” y el privilegio de “ser güero” con los racismos antiindio y antinegro en una sociedad mestizófila como la mexicana. No se hallaron grandes divergencias en la percepción de la identidad nacional entre los ámbitos rural y urbano. En este sentido, las representaciones hegemónicas asocian lo “güero/europeo” o “mestizo claro” con el poder en los roles protagónicos, mientras a “morenos”, “indígenas” y “negros” con las posiciones subalternas en papeles secundarios. En ambos estudios, el autor volvió a constatar la ausencia entre el estudiantado de experiencias escolares similares, la vivencia personal en la vida familiar de las prácticas eugenésicas del Estado-nación mexicano y la negación del racismo en la vida cotidiana y pública.

Igualmente, Zárata Moedano y Luis J. Pérez-Morales (2018) analizaron el “aprecio de la blancura” y el privilegio de “ser güero” en la fotografía. El principal planteamiento de este estudio era la existencia de una eugenesia simbólica, al purgar

de ciertas identidades étnico-raciales las representaciones de la identidad nacional mexicana. En este caso los autores partieron de la negación por parte de las instituciones del arte —críticos, historiadores, escuelas y profesores— a que este ámbito se apropie de la problemática del racismo, la cual se ha considerado un asunto propio de la sociología, la antropología y la historia. Durante la investigación se constató la necesidad de destacar el color de piel de las personas, la relación entre este y las desigualdades económicas, las jerarquías sociales, los atributos de belleza y el maltrato.

Uno de los aportes del presente libro será situar la ideología del mestizaje no solo en relación con los Otros internos mediante el racismo antiindio y antinegro, sino explorar el modo en que estos tres vórtices del racismo dan forma al Otro exterior y al odio al extranjero en México.

Metodología

Los principales obstáculos enfrentados al iniciar una investigación sobre racismo y arte en México también son resultado de un racismo estructural, institucionalizado y asimilado. No solo son escasos los estudios al respecto, sino que hay una rampante omisión en los catálogos de las investigaciones y de las obras artísticas que abordan explícitamente el tema racismo. Por solo citar algunos ejemplos, la obra de los artistas mexicanos Guillermo Gómez Peña, Petrona de la Cruz Cruz, Lorena Wolffer, Lukas Avendaño y Yutsil, quienes explícitamente abordan el tema del racismo y ejercen una práctica estética antirracista, no aparece catalogada bajo las palabras clave racismo y arte. Tampoco encontramos bajo estas palabras clave la mayoría de los artículos de Zárate ni las tesis de grado y de posgrado que recientemente se han hecho sobre el tema en diferentes universidades del país.

A ello hay que sumar la dificultad que representa el ínfimo acceso efectivo de los grupos históricamente discriminados a la educación artística, los circuitos y los espacios del arte (museos, galerías, centros culturales, teatros, cines y auditorios). Situación producto no solo de la discriminación racial y el racismo estructural que obstruye el acceso a estos recursos culturales, sino de una concepción hegemónica del arte que reconoce como universal las producciones artísticas de determinados grupos humanos y como folklóre, artesanías, ritos o arte *naïfla* de otros. Condición que además dificulta la modificación de los currículos artísticos. De modo que si bien existen prácticas estéticas antirracistas en México, estas no han sido muy

conocidas ni reconocidas en los ámbitos institucionales, entre estos, la educación pública y los medios de comunicación masivos. Sin embargo, muy recientemente se aprecia un creciente interés por impulsar este tema en el quehacer artístico mexicano mediante el reconocimiento público de determinados artistas, a través de la subvención y promoción de eventos culturales, concursos de fotografía, producciones de audiovisuales y obras de teatro, iniciativas para exposiciones de arte, así como por medio de la crítica y el estudio del arte. Específicamente este libro abordará las autorrepresentaciones en este capítulo y en “Publicidad, industria fílmica y audiovisual comunitario: las lógicas discursivas en el análisis de la discriminación racial” de Alberto Cuevas Martínez.

Si bien se podría decir que actualmente en México se está asentando y enriqueciendo un corpus teórico-metodológico en la línea de investigación arte, racismo y antirracismo; se requiere ampliar, triangular y cruzar conceptos y nociones en los motores de búsqueda de los catálogos bibliográficos y hemerográficos. Por ejemplo, al momento de hacer la revisión de la literatura para esta investigación fue necesario desagregar las artes en pintura, literatura, teatro, etcétera; intercambiar el concepto de racismo por el de mestizaje por ser esta la ideología étnico-racial dominante del Estado-nación mexicano; y emplear otras palabras clave, entre estas, indígena, afrodescendiente o afromexicano por ser los grupos que históricamente han sufrido discriminación racial.

Pese a que esta estrategia ayuda a localizar algunos estudios precedentes, no es suficiente. Es por ello que, para esta investigación, se hizo un movimiento entre el archivo —evidencias en forma de objetos perdurables— y el repertorio —prácticas, actos o eventos “efímeros”— (Taylor, 2003). El recurso al repertorio revela todo aquello que las tecnologías del poder/saber hegemónico, la violencia y el terror eliminan de los archivos de la nación: “textos, documentos, edificios, huesos”, entre otros materiales (Taylor, 2003, p. 19).

Asimismo, tanto por la exclusión de los grupos históricamente discriminados racialmente de los circuitos hegemónicos del arte como por el recurso al repertorio se demandó deconstruir el concepto de obra de arte y pensar más bien en términos de prácticas estéticas performativas. Es por ello que el principal enfoque teórico-metodológico de esta investigación se fincó en los Estudios de Performance, un campo interdisciplinario que se ha consolidado a través del diálogo con diversas disciplinas académicas, entre estas, la lingüística, la antropología y el teatro. Desde los Estudios de Performance se han analizado numerosos eventos

culturales (performances) que reactualizan —conservando o modificando— la realidad social y simbólica.

Además, se emplearon otros métodos cualitativos para la recolección de los datos, ya que la materia de estudio pertenece a lo que se entiende aquí por repertorio, pero también al archivo (Taylor, 2003). Se hicieron entrevistas en profundidad, se asistió todas las veces posibles a las presentaciones o exposiciones de las obras y se hizo una revisión documental de programas de mano, notas de prensa, investigaciones previas, fotografías, videos, audios, carteles, entre otros productos.

Adicionalmente, para el análisis de la producción artística de Yutsil se recurrió a la teoría de la interseccionalidad. Patricia Hill Collins es bailarina y Sirma Bilge pintora, quizá por esto para ellas, una cuestión central de la interseccionalidad es la relación entre las ideas y las prácticas. Empezar un trabajo interseccional requiere considerar los ámbitos del activismo, las organizaciones, la academia entre otras instituciones; y recorrer los diferentes soportes mediante los cuales se expresan: intervenciones en el espacio público, la cultura popular, los medios de comunicación, los artículos académicos, etcétera. Hill Collins y Bilge definen la interseccionalidad como una herramienta analítica para “entender y analizar la complejidad del mundo, de las personas y de las experiencias humanas” (Hill Collins y Bilge, 2016, p. 14) tomando en cuenta al menos cuatro ámbitos del poder: el interpersonal, el disciplinario, el cultural y el estructural. Es en el ámbito cultural del poder donde se propagan las ideas.

Con todo, las ideas no permanecen en el ámbito de lo imaginario, simbólico y discursivo sino que se materializan y reactualizan en prácticas y productos que pueden ser resguardados en archivos o que permanecen en los repertorios. Es así que por una parte, tenemos la obra de arte en calidad de producto o la performance o la práctica estética performativa como parte del repertorio mediante los cuales se expresa o se critica, por ejemplo, a la ideología del mestizaje. Asimismo, esta ideología se expresa y materializa en los otros ámbitos del poder antes mencionados. En este caso, los conceptos de racialización del espacio y criminalización de la pobreza racializada (Gilmore, 2002; Mora Bayo, 2013) servirán de apoyo para abordar el modo en que la ideología mestizófila se materializa en el ámbito del poder estructural.

Mora Bayo (2013) analizó las formas en que las políticas de seguridad y las políticas neoliberales de desarrollo social del Estado mexicano afectaron a la población indígena de la región de la montaña en Guerrero durante el mandato de Felipe

Calderón (2006-2012). Como conclusión de su estudio, la autora evidencia una tendencia a criminalizar la pobreza racializada y a la permisibilidad de la muerte. Mora Bayo señala al Estado en cuanto que productor de discursos y técnicas regulatorias desde procesos de racialización y de género, que en el caso mexicano se refiere específicamente a las políticas del mestizaje.

Mora Bayo elabora el concepto de criminalización de la pobreza racializada recurriendo a Gilmore (2007), quien estudió esto en los códigos penales y procesos de encarcelamiento en Estados Unidos. Sin embargo, hay un texto anterior de Gilmore (2002) donde establece las bases de este estudio al reflexionar sobre la relación entre racismo y geografía, elaborando el concepto “geografía política de la raza”. Para ello, parte de entender el “lugar” como el propio cuerpo pero también como el Estado-nación, siendo estos espacios delimitados por la raza, el género, la clase, etcétera y donde se ejerce la violencia que perpetúa el *statu quo*. De modo que la raza se encuentra determinada por la ubicación socioespacial y, por tanto, concluye que un imperativo geográfico está en el corazón de toda lucha por la justicia social (p. 16).

Por último, para profundizar en esta idea del cuerpo en cuanto que lugar, espacio y territorio donde se materializa la raza y sobre el que se ejerce el racismo en el ámbito del poder interpersonal se recurrirá a la autoetnografía. En este caso, la artista Yutsil recurre a esta metodología para elaborar una crítica interseccional a la ideología del mestizaje mediante su producción artística, que está atravesada por lo autobiográfico y personal.

Análisis

Yutsil creció en un barrio de Iztapalapa en el oriente de la Ciudad de México. Su abuelo paterno, quien era de Magdalena Peñasco, municipio de Tlaxiaco en la Mixteca Alta, había emigrado de su natal Oaxaca a la capital y posteriormente llegaron sus hijos con él. Aunque en la familia sabían que el abuelo incluso hablaba mixteco, ni su lengua ni la historia que había dejado en Oaxaca eran frecuentemente rememoradas. Yutsil pertenece a la primera generación de su familia que nació en el ámbito urbano y a la segunda generación que no habla la lengua mixteca. En la actualidad, aunque Yutsil se autorreconoce como una persona de ascendencia indígena, ella no figura en el Censo de Población y Vivienda 2020 como parte de esta población.

Yutsil es licenciada en Artes Visuales por la Escuela Nacional de Artes Plásticas (ENAP) de la UNAM, maestra en esta misma disciplina por este centro y en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual por el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña como artista, gestora cultural y docente de modo que además de producir obras de arte, ha organizado proyectos curatoriales y ha escrito algunos textos académicos. En todos estos ámbitos, Yutsil ha desarrollado una investigación sobre imaginarios identitarios locales y nacionales construidos desde los discursos oficiales y/o hegemónicos a través de diferentes medios (la cultura, la educación y el arte) y disciplinas científicas (la antropología, la etnografía y la genómica). Esta búsqueda le ha permitido profundizar en el conocimiento del racismo en México por más de 10 años.

Se puede decir que Yutsil ha sido formada y reconocida por el ámbito artístico institucional mexicano. Sin embargo, aunque la artista ha expuesto en importantes museos y galerías de la Ciudad de México, con la excepción del libro *Todos los cauces el cauce. Memoria de artes visuales. Rectoría General UAM 2010-2013* (2013), un registro de las exposiciones organizadas durante este periodo por ese centro de educación superior pública; el propio catálogo de la exposición *Teoría del Color* (2014) en la que participó y del artículo que sobre esta exposición escribió Martínez Maldonado (2016), no se encuentra ningún otro documento académico sobre su obra mediante el motor de búsqueda de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM. No obstante, algunos investigadores importantes que estudian el racismo en México y que pertenecen a esta misma institución pública la han convocado a múltiples eventos sobre esta problemática, donde la artista ha expuesto su visión y los resultados de su praxis artística e investigativa respecto de este tema.

Antes de entrar de lleno en el análisis de *Obstinado Tepito* (2007-2012), *Teoría del Color* (2015) y *La Nación* (2019) es necesario precisar que, por una parte, Yutsil ha estado produciendo su propio campo conceptual, teórico y metodológico al que afortunadamente se ha tenido acceso mediante algunas de sus publicaciones, charlas con la artista a lo largo de cinco años y parte de su archivo personal que generosamente ha compartido. Por otra parte, si bien la artista genera productos audiovisuales y tridimensionales como obras de arte, la teoría de la performatividad seguirá siendo efectiva para explorar otros aspectos de la obra de arte como son el contexto de su producción y exposición.

En 2006, el entonces presidente de México, Felipe Calderón, dio inicio al conflicto del Estado-nación mexicano “contra” el crimen organizado y el narcotráfico conocido como la “guerra contra el narco”. Pronto se elevó la violencia en todo el país, pero principalmente en las zonas rurales y pobres de México. El alto costo humano, económico y en términos de sufrimiento social es bien conocido en la actualidad.

Como se mencionó anteriormente, algunas investigadoras habilitaron las categorías de geografía racializada y criminalización de la pobreza para estudiar el impacto que esta guerra estaba teniendo directamente sobre los cuerpos y los territorios de la población más pobre, en su mayoría indígena. Mora Bayo (2013) y Hernández Castillo (2019) evidenciaron cómo la violencia ejercida por el crimen organizado, la militarización y los grupos paramilitares directamente sobre los cuerpos, sobre todo de las mujeres y los jóvenes, ya sea torturándolos, desapareciéndolos, encarcelándolos o matándolos, está estrechamente vinculada con la ocupación de los territorios que habitaban estos cuerpos y de los cuales fueron despojados. La estrategia de securitización mediante la declaración directa de una guerra fue la punta de lanza para introducir políticas neoliberales y sus proyectos de desarrollo social, que sabiamente han llamado “proyectos de muerte” (Manriquez-Bucio *et al.*, 2018; Rappo Miguez *et al.*, 2015).

Entre 2007 y 2012, Yutsil realizó el proyecto curatorial *Obstinado Tepito* (figura 1, página siguiente) en el barrio homónimo. Yutsil había llegado aquí atraída por la idea de lo comunitario y con la intención de intervenir el espacio público con obras que cuestionaran algunos de los tantos prejuicios que circulan sobre los tepiteños en los medios de comunicación masivos y en el habla cotidiano. Por ello, el objetivo principal del proyecto fue invitar a un grupo de artistas para que hicieran producciones estéticas a partir de su experiencia en esta localidad y de su vinculación con algunos habitantes del lugar. En general, las obras fueron acciones que sucedieron en lugares emblemáticos del barrio como el tianguis, unidades habitacionales y parques; pero además generaron productos, objetos tridimensionales, documentos fotográficos, de audio y audiovisuales que hoy conforman el archivo.

Para echar a andar este proyecto curatorial, Yutsil realizó trabajo de campo en Tepito durante seis años. En este periodo, la estrecha colaboración con Alfonso Hernández, Director del Centro de Estudios Tepiteños, con otros líderes y lideresas de la comunidad así como con propietarios, propietarias y comerciantes del

tianguis, permitió que se hicieran 12 intervenciones artísticas. En ellas se exploraba el sentido de ocupación, defensa y arraigo del espacio/territorio de Tepito en relación con la “identidad tepiteña”.

Figura 1. *Monumento a Tenochtitlán 40*, 2008



Colectivo Bulbo de Tijuana. Instalación en la Calle de Aztecas, Tepito Ciudad de México.
Un proyecto ex profeso para Obstinado Tepito de Yutsil.
Fotografía: Cortesía de la artista.

Cuentan Yutsil y Hernández (2014) que en una placa en la iglesia de Tequihuca, en la esquina de Tenochtitlán y Constanca, puede leerse que en ese lugar fue aprisionado el emperador Cuauhtemocztin el 13 de agosto de 1521. En ese mismo siglo, después de la primera *traza* el centro de la ciudad era habitado por españoles mientras la periferia por los indios. Por ello se dice que Tepito fue el último vecindario indígena y primer barrio marginal urbano (p. 168). Sin em-

bargo, la realidad es que desde la década de los años ochenta del siglo pasado, Tepito se encuentra en las inmediaciones del perímetro A del Centro Histórico. Esta clasificación valúa los inmuebles y los espacios públicos según su tasación patrimonial. Entonces, se ha generado una creciente tensión ante la posibilidad de gentrificación dado este atractivo para la inversión inmobiliaria (p. 172).

La historia de Tepito se distingue por el uso de las calles como mercado, el arraigo de sus habitantes al territorio que revela el gentilicio de tepiteño y la negociación entre vecinos, comerciantes y autoridades municipales y estatales. Estas características le han permitido subsistir en el tiempo adaptándose —y no sometándose— a los gobiernos y políticas de turno, y resistiendo a la gentrificación y al avance del capitalismo inmobiliario en la capital del país (Cruz y Hernández, 2014).

El 14 de febrero de 2007, como parte de la estrategia militar y de securitización contra el narcotráfico impulsada desde la presidencia, el gobernador de la Ciudad de México, Marcelo Ebrard, ordenó la expropiación del predio llamado “La Fortaleza”, lugar que había sido identificado como un espacio donde se vendían estupefacientes, artículos robados y piratería; y en el que se planeaba hacer un centro con servicios de educación, salud y guardería (Proceso, 2007). Este día, como resultado del operativo, fueron desalojadas varias familias, quienes perdieron sus hogares. Además todos los documentos oficiales y la prensa confundieron el nombre del predio, ya que los inmuebles Tenochtitlán 40 y Carranza 33 donde se hizo el operativo no eran la verdadera Fortaleza. Debido a esta confusión ampliamente extendida, los inquilinos de “La Fortaleza” cargaron con el estigma de ser tildados automáticamente como delincuentes por las fuerzas del orden y los medios de comunicación con repercusiones en su vida social en espacios como los centros de trabajo. El poder y alcance de las representaciones racializadas en los medios de comunicación y la industria cultural es el hilo conductor que articula a todos los capítulos del presente libro.

A propósito de la expropiación de Tenochtitlán 40 y Carranza 33 y la cobertura que esta operación policial tuvo en los medios de comunicación, Bulbo Colectivo de Tijuana realizó la intervención *Monumento a Tenochtitlán 40. Voces de Tepito*, un video-instalación presentado en la calle Aztecas dentro del tianguis de Tepito y en Casa Vecina en 2008. El video es un documento audiovisual que habla del barrio, de su vida comercial y laboral, pero también de su cultura, a partir de los

testimonios de varios tepiteños y tepiteñas trabajadores, obreras, comerciantes, bailarines, artistas, hojalateros, defensores de derechos humanos y escritores. Todos muy orgullosos de ser tepiteños y tepiteñas y de vivir en este barrio. El video registra las entrevistas que se hicieron a estas personas, cada una de las cuales fue identificada con su nombre y su oficio. Tiene una estructura clara que introduce qué es Tepito para los propios tepiteños, qué pasó durante la expropiación del inmueble Tenochtitlán 40 y cómo imaginan el futuro de Tepito.

Todas estas personas concuerdan en que este barrio vive esplendorosa y principalmente a través del comercio y la economía informal, que ha abastecido a las clases populares de los artículos básicos, tecnológicos y otros productos para el ocio desde los tiempos de *la falluca*.⁵ Por tanto, la vía pública en Tepito tiene un alto costo comercial que se defiende incluso con la propia vida.

En el video, el cronista Alfonso Hernández planteó que la expropiación de Tenochtitlán 40 guarda relación con el proyecto Corredor Turístico Catedral Basílica de Guadalupe y explicó que antes este mismo inmueble había sido parte del proyecto de rehabilitación firmado con el Banco Mundial tras el sismo de 1985; que propuso modelos habitacionales, los cuales finalmente deterioraron la calidad de vida de las personas al propiciar la destrucción de los tejidos sociales, afirma Hernández. No obstante, señaló que, después de todo, la expropiación fue producto de desavenencias entre las cúpulas del poder del narco y del gobierno de la ciudad. Otros pensaron que se trató más bien de un golpe simbólico, de un teatro contra el narcotráfico semejante a muchos otros transmitidos en la televisión, pero una verdadera tragedia para las familias directamente perjudicadas —que sí vivían ahí— y para aquellas que habitaban en la verdadera Fortaleza, a propósito de la difamación que se hizo de ellos en la prensa y otros medios de comunicación. Las consecuencias inmediatas de este operativo fueron la expropiación, el encarcelamiento sin el debido proceso y la expulsión de centros laborales.

Cuenta una mujer expropiada que la policía llegó en la madrugada, acosándolos por tierra y por aire y obligándolos a abandonar la propiedad. Dice que fueron redirigidos con el Instituto Nacional de la Vivienda (INVI), que ubicó a algunas personas en departamentos, pero no les entregaron escrituras ni ningún documento que indicara que les pertenecía el inmueble. Declara:

⁵ Mercancía comercializada sin pagar aduana.

No todos somos delincuentes. Se debió hacer un trabajo de inteligencia para dirigir el operativo directamente contra los delincuentes. No etiquetar a todos como delincuentes y sacarnos de nuestras casas. Nos acusaron de *okupas* y mandaron gente honrada a la calle. (...) Cuando veo a los granaderos, me tiemblan las piernas porque me recuerda lo del 40.

Para los tepiteños y las tepiteñas era obvio que se trataba de un golpe minúsculo contra el crimen organizado, pero de un ataque directo contra los ciudadanos y ciudadanas. Sabían que no solo hay prejuicios contra ellos y ellas, sino que el gobierno no les brinda protección, todo lo contrario, se sienten acechados porque entienden que su territorio vale por su cultura, pero sobre todo por el valor económico que tiene. Experimentaron el maltrato y la humillación. Fueron denigrados por todas las esferas del poder, pero aun así no perdieron el orgullo por haber nacido, crecido y vivido en ese territorio. Aunque reconocieron que la delincuencia es un problema real en Tepito, distinguieron esto de los buenos valores de la gente de Tepito que es trabajadora y defensora de sus derechos, y deslindaron esto de los verdaderos intereses que guían las intervenciones estatales y gubernamentales sobre Tepito.

Mediante el análisis de esta obra, que documentó la expropiación con uso de la fuerza castrense de ciudadanos y ciudadanas civiles que previamente fueron etiquetados como delincuentes, se puede apreciar cómo se relaciona la geografía racializada y la criminalización de la pobreza racializada con el ejercicio de la violencia contra el espacio (territorio y cuerpo) para introducir proyectos neoliberales bajo supuestos proyectos de desarrollo humano.

Aunque en el proyecto curatorial *Obstinado Tepito* (2007-2012), Yutsil ya había explorado los estudios sobre la ideología del mestizaje en México para entender parte de la historia de Tepito, su composición demográfica y los prejuicios y estereotipos que circulaban sobre tepiteños y tepiteñas, esta es una temática que Yutsil abordó más profundamente en trabajos posteriores como en las exposiciones colectivas *Teoría del Color* (2015) y *Escucha Profunda* (2022) y en la exposición personal *La Nación* (2019). En todas estas, Yutsil articula una crítica interseccional a la ideología del mestizaje. Un modelo ideológico identitario que centra la cultura nacional en el ser mestizo y que ha sido asimilado y reproducido por la sociedad en los espacios públicos mediante diversos dispositivos culturales, pero también en los espacios privados e íntimos permeando incluso las relaciones interpersonales. En este sentido, Yutsil reconoce en el muralismo

mexicano un interés explícito en representar al mexicano mediante el desarrollo de una imagería sobre el ser mestizo y el indígena desde una perspectiva ajena a lo que los propios pueblos indígenas podrían decir de sí mismos; y aunque el arte mexicano rompió con el legado del muralismo en la segunda década del siglo xx, en el ámbito oficial este sigue representando a México en las ferias internacionales al encarnar el arte mexicano por excelencia (Cruz, 2016).

Cuarenta y tres campesinos y estudiantes indígenas de la Escuela Normal de Ayotzinapa, en la ciudad de Iguala, Guerrero, fueron desaparecidos el 26 de septiembre de 2014. Investigadores e investigadoras llamaron la atención sobre esta tragedia en un escenario de violencia de Estado en México más amplio cuyo antecedente inmediato fue la guerra contra el narco. Contexto que, visto desde un enfoque de la teoría crítica de la raza, permite reconocer inmediatamente a la población pobre racializada como víctima histórica de masacres y atrocidades en México.

El 27 de septiembre de ese mismo año, se inauguró en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la UNAM una exposición colectiva e internacional que trataba explícitamente el tema racismo: *Teoría del Color*, que contó con la curaduría de los historiadores del arte Helena Chávez Mac Gregor, Alejandra Labastida y Cuauhtémoc Medina, así como con la presencia de artistas de América, África y Europa. Además esta exposición fue acompañada de una publicación breve con textos de los reconocidos investigadores David Theo Goldberg, Achille Mbembe y Federico Navarrete. En este libro se pueden leer algunos comentarios de usuarios de Twitter a raíz de la movilización social organizada por miembros de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) a finales de agosto de 2013 compilados por Carlos Bravo Regidor:

Qué vergüenza los normalistas y profesores del CNTE, con mucha dificultad pueden hablar... Me pregunto esa bola de indios qué pueden enseñar"; "Indios revoltosos como los maestros de la CNTE deben ser sometidos y reprimidos como lo que son: salvajes, ignorantes y bandoleros (Chávez Mac Gregor *et al.*, 2014).

La exposición partió de la relación entre racismo, sexualización y clasismo para explorar los imaginarios dicotómicos de lo humano/(in)humano, del blanco/negro y del criollo/indígena abordando seis aspectos fundamentales del racismo según la curaduría: sujeto y nación, violencia antropológica, producción del otro,

rostros del enemigo, tecnologías de la identificación, servidumbre y explotación (Chávez Mac Gregor *et al.*, 2014).

Para la instalación *Mestizo Mex* (2014) (figura 2), Yutsil trabajó sobre el imaginario criollo/indígena cuestionando la relación sujeto/nación fincada en algunas prácticas de violencia antropológica. Los elementos que conformaban esta instalación eran un video en tres canales y audio digital en dos, tres réplicas en resina cristal de cráneos humanos, y dos gráficas.

Figura 2. *Mestizo Mex*



2014, Yutsil. Instalación. Exposición Teoría del Color, Museo Universitario de Arte Contemporáneo, MUAC, UNAM. Ciudad de México. Curadores: Helena Chávez, Alejandra Labastida, Cuauhtémoc Medina. Fotografía: Cortesía de la artista.

El video se hizo a partir de fragmentos de películas mexicanas sobre todo pertenecientes a la Época de Oro del cine mexicano, donde se aprecia la imagen más difundida del indígena en este medio, su relación con otras clases sociales y, en definitiva, varias escenas que ilustran la representación racializada de una pluralidad de grupos étnicos en México (Cruz, 2016). En estas imágenes se pueden

observar rostros pintados de blanco, la ausencia de actores y actrices indígenas y su localización circunscrita al ámbito rural o doméstico, principalmente. Al mismo tiempo, mediante auriculares, el público podía escuchar un audio de capas simultáneas, prácticamente inaudible, a través de cuyo “ruido” se alcanzaban a entender algunas frases: “no son dignos”, “son indios”, “no es blanco, tiene fuertes rasgos indígenas” (Cruz, 2014b). La yuxtaposición de imágenes y sonidos recrea una sensación avasalladora ante la continua afluencia de mensajes visuales y sonoros denigrantes contra la población indígena. Sin embargo, Yutsil también facilita que se entiendan claramente estas frases y por ello las subtítulo.

Las réplicas de los cráneos son reproducciones exactas de algunas de las calaveras que hoy se conservan en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y que fueron halladas —durante las excavaciones de la Línea 8 del metro— en la fosa del antiguo Hospital Real de San José de los Naturales fundado en el siglo XVI para atender específicamente a la población indígena. Mientras, las gráficas mostraban los porcentajes de variabilidad biológica de cada uno de estos cráneos obtenidas mediante el análisis del ADN. Una gráfica contenía los datos de un solo cráneo y la otra la de varios provenientes de la misma colección de restos óseos. Además, había un plano con la ubicación del hospital y un dibujo que aludía al mismo. Estos datos los obtuvo Yutsil mediante su colaboración con los antropólogos físicos Jorge Valdés y Perla Ruiz (Cruz, 2016).

En esta instalación la artista puso en relación cómo la construcción racial de un sujeto se manifiesta tanto en el ámbito de la cultura artística como de la cultura científica y cómo las discursividades dominantes en cada uno de estos campos del saber dialogan entre sí y se retroalimentan. Estas construcciones, la de la ciencia forense, la de la ciencia antropológica y la de la producción cinematográfica, son modernas y ponen en evidencia por sí mismas las paradojas, contradicciones y sinsentidos de sus propios fundamentos y presupuestos. Por una parte, los actores y actrices que representan a personajes indígenas no son ellos mismos indígenas. Por otra parte, los cráneos supuestamente pertenecían a individuos indígenas porque el hospital atendía específicamente a esta población, sin embargo, con las técnicas actuales, estos mismos quedaban definidos como mestizos. Igualmente, durante el estudio antropológico, se detectó que uno de los cráneos posiblemente fuera de una persona proveniente de África, pero en este caso, la evidencia era cultural: tenía un tratamiento artificial en sus dientes específico de una región en ese continente (A. Pérez, Comunicación personal, enero de 2022).

Figura 3. *Victoria Dornelas*



2019, Yutsil. Escultura talla en madera tzalam y tejido de ixtle. Exposición *La Nación*, Centro Cultural Universitario Tlatelolco, UNAM. Ciudad de México. Curadora: Sofía Carrillo. Fotografía: Iván Meza Sordo, cortesía del CCU Tlatelolco.

Yutsil continuó profundizando en las representaciones de los pueblos indígenas mediante canales institucionales de la cultura y el arte en la exposición *La Nación* que tuvo lugar en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco entre enero y marzo de 2020. En esta muestra, Yutsil adopta específicamente una perspectiva crítica de género y se enfoca en la mujer indígena. Proyecta una selección de imágenes estereotipadas y racializadas de las mujeres indígenas en la industria cultural mexicana y la prensa en un video multicanal y sonido estéreo que contiene imágenes de las colecciones del Museo Nacional de Antropología, fragmentos de noticias, películas, series y programas de televisión como, por ejemplo, aquellas del popular personaje de la india María y expone tres esculturas en cerámica de alta temperatura, madera de tzalam e ixtle y piedra de las reconocidas actrices

Figura 4. *María Candelaria*



2019, Yutsil. Cerámica de alta temperatura. Exposición La Nación, Centro Cultural Universitario Tlatelolco, UNAM. Ciudad de México. Curadora: Sofía Carrillo. Fotografía: Iván Meza Sordo, cortesía del CCU Tlatelolco.

Dolores del Río, Victoria Dornelas y Yalitz Aparicio respectivamente, donde se aprecia una evidente tendencia a blanquear a las mujeres mediante modificaciones efímeras, entre estas, la aplicación del tinte de pelo rubio (figuras 3 y 4). Yutsil contrapone estas imágenes e imaginarios que la cultura hegemónica proyecta sobre las mujeres y culturas indígenas con fragmentos del alzamiento del EZLN, pero también con la autorrepresentación que de sí mismas hacen mujeres indígenas de Milpa Alta, pueblo originario de la Ciudad de México, a través de su testimonio al responder preguntas dirigidas a definir cómo ellas se piensan a sí mismas y a su cultura.

En este sentido, el trabajo de Yutsil toma el archivo de la nación, lo observa a través de una mirada crítica y le responde produciendo un archivo Otro que

atomiza la ficción de la monocultura mestiza. Yutsil resguarda a través de este archivo que ha creado, el repertorio y las autorrepresentaciones, sobre todo, de personas indígenas. Sus obras presentadas en la exposición colectiva *Escucha Profunda: Prácticas hacia el Mundo al Revés* en el Laboratorio de Arte Alameda de la Ciudad de México, en enero de 2022, robustecen este sentido del archivo, pero en este caso, mediante una indagación autoetnográfica. Es en esta exposición que se aprecia la consolidación de este método de investigación social cualitativa en la producción estética de Yutsil.

La artista presentó cuatro obras donde examina su propia identidad de género y su ancestría mixteca de frente a la ideología del mestizaje: *Historias Mixtecas*, *Magia Blanca* y *Magia Negra*, *Máscara Negra* y *Güerita Nacional* (figura 5). En estas piezas hay una evidente conexión entre el ámbito experiencial y personal de la artista y el ámbito de la cultura nacional mexicana.

Historias Mixtecas surge de la intención de la artista de indagar en el pasado de su familia. Inicialmente intentó exhumar el cuerpo de su abuelo para situarlo literalmente en el espacio-tiempo presente. Esta acción no fue posible debido a discrepancias familiares. Entonces hizo una radiografía de su fémur y lo reprodujo en un grabado al aguatinta en papel de algodón y en una impresión tridimensional de plástico. En el grabado de fondo negro profundo resalta en tonos grises la imagen más clara y nítida del hueso. Por una parte, la representación es muy concreta: un hueso; por otra, es una imagen metafórica de un cuerpo presente cuyo pasado es impenetrable. El objeto tridimensional tiene tallada una selección libre de íconos que fueron encontrados en los huesos de algunos cuerpos de las tumbas en Monte Albán. A un lado de la réplica del fémur hay unos fragmentos de huesos de venado, animal que aparece en el mito fundacional de la cultura mixteca. Estas piezas se exponen con un montaje tipo los gabinetes museográficos. El cristal aísla y protege al objeto de estudio, pero al mismo tiempo su transparencia nos permite observar con detenimiento en un ambiente muy sobrio, pulcro y distante. Estas piezas van acompañadas de un texto escrito por Frank Ilich que cuestiona la acción implícita de las obras: mediar/negociar ante la imposibilidad de autorreconocerse a sí misma mixteca o indígena.

Máscara Negra se presentó en formato fotográfico y tridimensional. A diferencia de otras obras de Yutsil donde aparecen cuerpos femeninos, en este caso, al igual que en *Historias Mixtecas*, es la propia artista el modelo. Yutsil hizo una máscara con lana de borrego negro, la colocó sobre su rostro e hizo dos retratos —uno de

Figura 5. *Máscara Negra y Güerita Nacional*



2021, Yutsil. Instalación, escultura y fotografías. Exposición Escucha Profunda: Prácticas hacia el Mundo al Revés, Laboratorio Arte Alameda, Secretaría de Cultura, Ciudad de México. Curadora: Lucía Sanromán. Fotografías: Cortesía LAA.

perfil derecho y otro de perfil izquierdo— que rememoran aquellos hechos por antropólogos para el estudio de los pueblos indígenas o por algunas instituciones migratorias o policiales para el reconocimiento facial. Sin embargo, la máscara cubre totalmente el rostro de la artista impidiendo el propósito de este tipo de fotografías. Ambas imágenes se expusieron una junto a la otra, de modo que los rostros quedaron frente a frente, produciendo un espejo donde no es posible el autorreconocimiento en la mirada del otro. Para el formato tridimensional, Yutsil hizo dos réplicas en barro de su rostro que sirven de soporte a la máscara negra y a la peluca rubia hecha con ixtle utilizada en *Güerita Nacional*. Ambos objetos también son expuestos en el formato tipo museográfico y remiten directamente a las esculturas de Dolores del Río, Victoria Dornelas y Yalitza Aparicio que se mencionaron antes.

Reflexiones finales

El racismo es una forma de opresión que se materializa y expresa mediante diversos dispositivos de represión del poder/saber hegemónico. En ese sentido, no es en los archivos institucionales donde vamos a encontrar las mayores, mejores y más numerosas muestras de antirracismo, —aunque cada vez más se está abriendo un espacio amplio y diverso ahí. Por ello es crucial hacer este movimiento del archivo al repertorio, independientemente de que, desde luego, el propio tema así lo requiere. En estos momentos en que se está configurando el campo teórico-metodológico de los estudios sobre racismo, antirracismo y arte en México, este movimiento permite percibir las dimensiones complejas de esta problemática y las múltiples formas en que se le está haciendo frente mediante el conocimiento de experiencias locales, por ejemplo. Es así que podemos comprender que el racismo se expresa no solo en relación con otras opresiones como la de género y la de clase, sino en convergencia con otros desafíos como lo es la defensa del territorio.

Comprender que la ideología del mestizajes es la filosofía étnico-racial dominante del Estado-nación mexicano ha sido fundamental para exponer y entender qué lugar han ocupado en la concertación nacional las identidades indígenas, afrodescendientes, sexuales y muchas otras que no fueron abordadas en este texto. A su vez, pensar esto ha permitido, por una parte, explicar por qué asimilamos que se humille, ignore, maltrate, abuse, excluya, someta, explote e incluso se mate a determinados grupos de personas; y, por otra parte, vislumbrar, discernir e imaginar cómo tornar prácticas de la opresión en teorías y praxis de la liberación. Sin embargo, para esto se requiere que los estudios sobre racismo examinen el modo en que este se relaciona y ejerce por medio de otras formas de la violencia como la asimilación, la violencia de género, el desplazamiento forzado, la desaparición forzada, la masacre y otras atrocidades. Es por ello que en este capítulo se ha querido partir de la forma en que se materializa la ideología del mestizaje en el ámbito simbólico institucional y popular, pero también desde cómo esta configura formas específicas de la opresión de género y de clase. Para ello se analizaron varias obras de la artista Yutsil quien partiendo de una crítica a la ideología del mestizaje, revisa y reelabora algunos de los hitos que han marcado este imaginario y el impacto que este tiene en su propia vida, en la de otras personas y en otras comunidades. Además, se pudo constatar la forma en que la

propia omisión sobre la problemática del racismo en México obstaculiza el acceso y el conocimiento de tales prácticas estéticas antirracistas.

Por lo mismo es necesario seguir profundizando en la línea de investigación sobre racismo, antirracismo y arte en México, no solo para exponer el modo en que se han visto y representado a diferentes grupos de personas a lo largo de la historia, sino sobre todo para conocer los aspectos que se están señalando insistentemente. De cualquier manera, todavía queda muchísimo por hacer tanto en el camino por revelar el racismo ahí donde se encuentre, como en recrear y transmitir prácticas antirracistas. En este sentido, pienso que un cruce entre los estudios del racismo en los medios de comunicación, las artes y la literatura, sería provechoso.

Se requiere escribir, pensar, y hablar mucho sobre las prácticas estéticas antirracistas que difícilmente llegan a los circuitos institucionales. Se requiere mirar y escuchar esos nuevos rostros que se están abriendo paso en el campo artístico, aunque siempre han estado aquí luchando por sus derechos. Se requiere además cruzar los estudios sobre racismo, antirracismo y arte con los estudios sobre las formas más extremas de la violencia porque estas también se encuentran atravesadas por el ejercicio del racismo. El arte no está de espaldas al contexto, no se puede pensar la obra de Yutsil sin tomar en consideración que se han producido en un contexto social marcado por la guerra contra el narcotráfico, Ayotzinapa y los gobiernos de izquierda de la CDMX.

Referencias

- Bulbo Colectivo. (2008). *Monumento a Tenochtitlán 40. Voces de Tepito*. (Video). México, Tepito. Consultado en el Archivo Personal de Yutsil Cruz.
- Chávez Mac Gregor, H., Goldberg, D. T., Labastida, A., Mbembe, A., Medina, C., Navarrete Linares, F., Fraga, C. M., y Soler Frost, J. (2014). *Teoría del Color*. Folio MUAC: 22. MUAC, Museo Universitario Arte Contemporáneo, UNAM. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001858757&lang=es&site=eds-live>.
- Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa. (2022). Informe de la Presidencia de la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa. http://www.comisionayotzinapa.segob.gob.mx/work/models/Comision_para_la_Verdad/Documentos/pdf/Informe_de_la_Presidencia_PARA_WEB.pdf
- Cruz, Y. (2014a). *Mestizo Mex*. (Video). <https://vimeo.com/191404742>
- . Cruz Y., y Hernández, A. (2014b). “The Obstnacy of Tepito.” *Scapegoat*, (6) (January): 167–73. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=asu&AN=97262426&lang=es&site=eds-live>.
- . (2016). *Historias Imaginadas* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis Digital.
- Diéguez, I. (2009). Escenarios y Teatralidades Liminales. Prácticas Artísticas y Socioestéticas. *AVAE*. <http://archivoarte.uclm.es/textos/escenarios-y-teatralidades-liminales-practicas-artisticas-y-socioesteticas/>
- Gall, O. (1998a). “The Historical Structure of Racism in Chiapas.” *Social Identities* 4 (2): 235. DOI: 10.1080/13504639851816.
- . (1998b). “Racism, Interethnic War, and Peace in Chiapas.” *Peace & Change* 23 (4): 531. DOI: 10.1111/0149-0508.00103.
- . (2001). “Estado Federal y Grupos de Poder Regionales Frente al Indigenismo, el Mestizaje y el Discurso Multiculturalista: Pasado y Presente del Racismo en México.” *Debate Feminista* 24 (Octubre): 88–115. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.42625402&lang=es&site=eds-live>.
- . (2004). “Identidad, Exclusión y Racismo: Reflexiones Teóricas y Sobre México / Identity, Exclusion and Racism: Theoretical Considerations.” *Revista Mexicana de Sociología* 66 (2): 221–59. <https://search-ebshost-com>.

- pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edssci&AN=edssci.S0188.25032004000200001&lang=es&site=eds-live.
- . (2018). “Racismos y Xenofobias Mexicanos Frente a los Migrantes: 1910 - 2018.” *REMHU: Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana* 26 (53): 115–34. DOI: 10.1590/1980-85852503880005308.
- Freyermuth, G. (1998). “Antecedentes de Acteal. Muerte Materna y Control Natal ¿Genocidio Silencioso?”, en Hernández, R. A. (ed.), *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas, Antes y Después de Acteal*, México, IWGIA/CIESAS: 63–83.
- Gilmore, R. (2002). “Fatal Couplings of Power and Difference: Notes on Racism and Geography.” *Professional Geographer* 54 (1): 15–24. DOI: 10.1111/0033-0124.00310.
- . (2007). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing*. California, Berkeley, University of California Press.
- Gutiérrez Chong, N. (2003). The Nation-State against the Indigenous Peoples: Acteal 1997 and Agua Fría 2002. *Cambridge Anthropology* 23(3): 39–52. <https://www.jstor.org/stable/23820334>
- . (2004). Violencia Estructural y Masacre Genocida en los Pueblos Indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002). *Estudios Sociológicos* 22(65): 315–348. <https://www.jstor.org/stable/40420828>
- Hernández Castillo, R. A. (coord.). (1998). *La Otra Palabra: Mujeres y Violencia en Chiapas, Antes y Después de Acteal*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- . (2019). “Racialized Geographies and the ‘War on Drugs’: Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples.” *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology* 24 (3): 635–52. <https://search-ebscohost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edb&AN=140955230&lang=es&site=eds-live>.
- Hernández Cuevas, M. P. (2004). “La Población Negra de México: Parte del Discurso Blanqueador para ‘Poner al Negro en Su Lugar’”. *Afro-Hispanic Review* 23(1): 3-9. <http://www.jstor.org/stable/23054523>
- Hill Collins, P. y Bilge, S. (2016). *Interseccionalidad*. Madrid: Ediciones Morata S.L.
- Iturriaga Acevedo, E. (2020). “Desencriptar el Racismo Mexicano: Mestizaje y Blanquitud. (Spanish).” *Desacatos*, (64) (Septiembre): 148–63. <https://search-ebscohost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edb&AN=148294417&lang=es&site=eds-live>.

- Katzew, I. (1996). *New World Orders : Casta Painting and Colonial Latin America*. Americas Society, Art Gallery. <https://search-ebSCOhost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000731865&lang=es&site=eds-live>.
- . (2004). *La Pintura de Castas: Representaciones Raciales en el México del Siglo XVIII*. Turner. <https://search-ebSCOhost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001011826&lang=es&site=eds-live>.
- Katzew, I., Deans-Smith, S., y Taylor, W. B. (2009). *Race and Classification : The Case of Mexican America*. Stanford University Press. <https://search-ebSCOhost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001197676&lang=es&site=eds-live>.
- López Beltrán, C. y Vergara Silva, F. (2011). “Genómica Nacional: el INMEGEN y el Genoma del Mestizo”. En *Genes (y) Mestizos. Genómica y Raza en la Biomedicina Mexicana*, coordinado por Carlos López Beltrán, 99–142. México: Ficticia Editorial.
- López Sánchez, O. (2001). La Mirada Médica y la Mujer Indígena en el Siglo XIX. *Ciencias* (60-61): 44–49. <http://revistas.unam.mx/index.php/cns/article/viewFile/11748/11071>
- Manriquez-Bucio, Y., Garibay Orozco, C. y Urquijo Torres, P. S. (2018). “Resistencia ante Proyectos Minero-Energéticos: de la Oposición Local a la Regionalización en la Sierra Norte de Puebla, México.” *Journal of Latin American Geography* 17 (1): 59–85. <http://www.jstor.org/stable/44861354>.
- Martínez Maldonado, J. L. (2016). “Teoría del Color. Contraste y Matiz en el Color de la Piel.” *Anales de Antropología* 50 (2): 327–35. DOI: 10.1016/j.anthro.2016.05.011.
- Mora Bayo, M. (2013). “La Criminalización de la Pobreza y los Efectos Estatales de Seguridad Neoliberal: Reflexiones desde la Montaña, Guerrero.” *Revista de Estudios e Pesquisas Sobre as Américas* 7 (2): 174–208. DOI: 10.21057/repam.v7i2.10027.
- . (2017). “Ayotzinapa and the Criminalization of Racialized Poverty in La Montaña, Guerrero, Mexico.” *Political and Legal Anthropology Review* 40 (1): 67–85. DOI: 10.1111/plar.12208.
- Melenotte, S. (2017). Autopsia de una Matanza: el Destino de los Cuerpos Femeninos Muertos en Acteal (22/12/1997). *Trace* (72): 75–97. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-62862017000200075&lng=en&tlng=en

- Moreno Figueroa, M. (2008). "Historically Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families". *Journal of Intercultural Studies* 29 (3): 283–297. DOI: 10.1080/07256860802169212
- . (2010). "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism". *Ethnicities* 10 (3): 387–401. DOI: 10.1177/1468796810372305
- Pedraza Ramos, A. K. (2019). "El Indigenismo en México Como Racismo de Estado: Mestizaje Asimilacionista y Esterilización Forzada. (Spanish)." *Itinerarios* (1507-7241), (29) (Enero): 215–36. <https://search-ebscobhost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edb&AN=138844424&lang=es&site=eds-live>.
- Proceso. (2007). "Ordena Ebrard el Desalojo de "La Fortaleza", en Tepito". *Proceso*, jueves 15 de febrero de 2007. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2007/2/15/ordena-ebnard-el-desalojo-de-la-fortaleza-en-tepito-31687.html>
- Rappo Miguez, S. E., Vázquez Toríz, R., Amaro Capilla, M. y Formacio Mendoza, X. (2015). "La Disputa por los Territorios Rurales Frente a la Nueva Cara del Extractivismo Minero y los Procesos de Resistencia en Puebla, México." *Revista NERA* 18 (28): 206–22. DOI: 10.47946/rnera.v0i28.3999.
- Ramírez Montes, M. (2001). "En Defensa de la Pintura. Ciudad de México, 1753." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 23 (78): 103–28. <https://search-ebscobhost.com/login.aspx?direct=true&db=edssci&AN=edssci.S0185.12762001000100008&lang=es&site=eds-live>.
- Ruiz, A. (2001). "La India Bonita: Nación, Raza y Género en el México Revolucionario." *Debate Feminista* 24 (Octubre): 142–62. <https://search-ebscobhost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.42625405&lang=es&site=eds-live>.
- Pla Brugat, D. (2011). "Más Desindianización que Mestizaje. Una Relectura de los Censos Generales de Población". *Dimensión Antropológica* 53: 69–91. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/03Dimension531.pdf>
- Saldaña Tejeda, A. (2013). "Racismo, Proximidad y Mestizaje: el Caso de las Mujeres en el Servicio Doméstico en México". *Trayectorias* 15 (37): 73–89. <https://www.redalyc.org/pdf/607/60728973004.pdf>
- Saldívar, E. (2014). 'It's Not Race, It's Culture': Untangling Racial Politics in Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (1): 89–108. DOI: 10.1080/17442222.2013.874644

- Schechner, R. (2014). *Performed Imaginaries*. Taylor y Francis.
- Silva Escobar, J. P. (2018). “De lo Popular a lo Masivo: la Revolución Mexicana en el Cine de La Época de Oro (1936-1959).” *Caravelle* (110) (Junio): 149–62. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.26792766&lang=es&site=eds-live>.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- . (2016). *Performance*. Duke University Press.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. (2020). “Racismo y Afrodescendientes en México: Cinco Reflexiones para la ‘Deconstrucción’ de las Nociones de Raza y Mestizaje. (Spanish).” *Boletín de Antropología* 34 (59): 17–34. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=144293400&lang=es&site=eds-live>.
- . (2011a). “Africanos y Afrodescendientes en México: Premisas que Obstaculizan Entender su Pasado y Presente”. *Cuicuilco* (51): 11–22. <http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v18n51/v18n51a2.pdf>
- . (2011b). “Racisme, Métissage et Population d’origine Africaine au Mexique: une Perspective Historique”. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 27(1): 129–145. <http://journals.openedition.org/remi/5382>; DOI: <https://doi.org/10.4000/remi.5382>
- Yankelevich, P. (1998). “La Batalla de las Imágenes: Cinematografía Antimexicana en América Latina (1914-1929)”. *Historias* (39): 87–94.
- . (2013). “Revolución e Inmigración en México (1908-1940).” *Anuario Digital* (Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario) (24) (Febrero): 39–71. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.1d5b3a8d28df4a18861a065a2939b897&lang=es&site=eds-live>.
- . (2012). “Mexico for the Mexicans: Immigration, National Sovereignty and the Promotion of Mestizaje.” *The Americas* 68 (3): 405–36. DOI: 10.2307/41432334.
- Zárate, R. (2017). “Somos Mexicanos, No Somos Negros: Educar para Visibilizar el Racismo ‘Anti-Negro’ / We Are Mexicans, We Are Not Blacks: Educating to Make ‘Anti-Black’ Racism Visible.” *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva* 11 (1): 57–72. <https://search-ebshost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edssci&AN=edssci.S0718.73782017000100005&lang=es&site=eds-live>.

- . (2018). “Decolonial Media Literacy to Form Anti-Racist Gazes at Universities.” *Ra Ximhai* 14 (2): 201–19. <https://search-ebscohost-com.pbidi.unam.mx:2443/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.1aee60e-5899344b188e7f5a42753b10e&lang=es&site=eds-live>.
- y Baronnet, B. (2021). “Afro Re-Existence in the School Of Arts.” *Journal of Science and Technology of the Arts* 13 (2). DOI: 10.34632/jsta.2021.10005.
- y Pérez-Morales, L. J. (2018). “La Creación Fotográfica: Espacio para Visibilizar el Aprecio por la Blancura.” *INDEX Revista de Arte Contemporáneo* (06) (Diciembre). DOI: 10.26807/cav.v0i06.166.

Racismo antiindígena y control espacial. Los sistemas de galeras en plantaciones de Jalisco y Sonora

Gerardo Rodríguez Solís

University of California Santa Barbara (UCSB)
gerardo.sociologia@gmail.com

Introducción

En junio de 2013, dos trabajadores escaparon de un campo agrícola al suroeste de Jalisco para denunciar las condiciones en las que residían y laboraban (Martín, 2013). El 10 de junio, el ejército y la policía estatal realizaron un operativo en el que detectaron a 275 personas –provenientes de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo y Guerrero— privadas de su libertad y en hacinamiento, quienes detallaron que habían sido amenazadas y trabajaban hasta doce horas al día en los invernaderos de tomate (Luna, 2013; Marosi, 2014).

Posteriores reportajes detallaron que la empresa “Bioparques de occidente”, dueña del campo, es parte de un corporativo con instalaciones en Sinaloa, Texas y California cuyos productos tienen presencia en gran parte de Estados Unidos. También enfatizaron que fue beneficiaria de subsidios gubernamentales, condonación de impuestos y reconocimientos como empresa socialmente responsable; y que incluso le fue anulada la multa por las denuncias del 2013 (Gallegos, 2018; Vivanco, 2019). Por otro lado, una nota periodística de 2018 elogió el crecimiento regional de esta “empresa familiar”, celebró sus millones de toneladas que exportan anualmente y, en alusión a “las críticas de hace cinco años”, enfatizó la mejora de albergues, consultorios médicos y estancias infantiles “certificadas” (Bareño, 2018).

Entre los titulares periodísticos del 2013, se calificaba de “esclavitud moderna”, “semiesclavas” e “infrahumanas” a las condiciones de vida en este enclave agroindustrial. En el artículo de opinión “Esclavos del siglo XXI”, Rubén Martín (2013) afirmó: “lo que encontraron los policías y funcionarios era algo más parecido a un campo de concentración que a las instalaciones de una agroindustria”. En el presente texto, reflexionaré sobre esta última afirmación para argüir que los campos agrícolas no parecen campos de concentración, sino que lo son como proyectos de formación racial, segregación carcelaria, muerte y productividad; es decir, la agricultura industrial actual reproduce y adapta los modelos de plantación y fascismo agrícola del capitalismo racial (Thompson, 1955; McWilliams, [1935] 1999; Marez, 2016; Woods, [1998] 2017).

A partir de mis experiencias etnográficas en Jalisco y Sonora, he observado que la construcción o adaptación de espacios habitacionales para “jornaleros migrantes” ha sido clave en los procesos de explotación laboral y segregación espacial así como en la creación y reproducción de estereotipos raciales antiindígenas contra las y los trabajadores agrícolas. Desde mis primeros diálogos con personal gubernamental e intelectuales locales, al hablarles de mi interés en investigar sobre el trabajo agrícola, su claridad y puntualidad en decirme donde “han invadido”, “los mandan” y “los tienen ahí” fue constante. En particular, un empleador me comentó que “cada uno tenemos nuestro propio sistema de galeras” refiriéndose a las estrategias de agroempresarios y contratistas de dónde y cómo confinar a quienes llegan en temporadas de cosecha o se establecen por tiempos indeterminados en la zona agrícola.

En las siguientes páginas, explicaré que los campos agrícolas son una herramienta de control laboral y espacial contra trabajadoras y trabajadores que son racializados como “cochos”, “guachos”, “sureños”, “indios” o “grupos indígenas”. Es decir, analizaré a los campos agrícolas y sus sistemas de galeras como epicentros de la hostilidad racial existente en las regiones agroindustriales del territorio ocupado llamado México. A su vez, discutiré a los campos y las galeras como estrategias estatal y agroempresarial para mantener cautivas e hipervigiladas a las personas que migran o son desplazadas para laborar en tales enclaves de la industria agrícola global.

En general, mi argumento es que el sistema de galeras es útil para expandir el capitalismo agrario, reforzar el racismo antiindígena y mantener al estado mexicano. En las siguientes páginas, discutiré cómo el confinamiento, la segregación y

el aislamiento no son violencias excepcionales del estado y el capitalismo sino sus ideales de control espacial y orden racial. Me baso en la propuesta de Stuart Hall ([1980] 2019) de estudiar la articulación de los modos de dominación racial y acumulación capitalista; y de W. E. B. Du Bois ([1935] 2013) de explorar las ideas sobre inferioridad racial, salvajismo y objetivación que legitiman la explotación y control laboral del capitalismo agrario.

Además, el capítulo es un diálogo con las recientes propuestas críticas de Kau Sirenio y Yasnaya Elena Aguilar Gil sobre la agroindustria transnacional y el estado mexicano respectivamente. Sirenio (2021) detalla la violencia, desprecio y explotación del “binomio empresarios-gobierno” contra trabajadoras y trabajadores agrícolas en la “falsa tierra prometida” del centro y norte del país. Por otro lado, Aguilar Gil (2018a; 2018b) enfatiza que la imposición del proyecto estatal llamado México ha sido posible por la negación, opresión, apropiación y despojo contra pueblos, naciones, territorios y lenguas indígenas.

El capítulo lo construyo a partir de dos etnografías en zonas agrícolas donde la migración laboral está racializada y el control espacial ha sido clave en este proceso histórico y cotidiano: el Valle Autlán-El Grullo, Jalisco, y la Costa de Hermosillo, Sonora. En el suroeste de Jalisco, las estancias de trabajo de campo fueron de 2008 a 2013 con posterior seguimiento periodístico y análisis de resultados. En la capital de Sonora, el trabajo etnográfico y de archivo lo comencé en 2018 y continúa en el 2022; por ello, lo que presento para el segundo caso son resultados preliminares.

El eje en estos estudios regionales ha sido la relación entre racismo, migración laboral y agroindustria. En el Valle Autlán-El Grullo me centré en conocer la historia del corte de caña y en la Costa de Hermosillo me he enfocado en analizar las políticas sociales en campos agrícolas. Los métodos de trabajo de campo fueron:

- Observación participante en campos agrícolas, galeras-albergues, oficinas; y en eventos “para” y “acerca de jornaleros”.
- Entrevistas semiestructuradas a personal gubernamental, intelectuales locales y empleadores agrícolas.
- Trayectorias laborales y diálogos abiertos con trabajadoras y trabajadores agrícolas asalariados.
- Recopilación de noticias regionales, documentos oficiales y publicidad agroempresarial.

Las dos investigaciones fueron construidas metodológicamente desde tradiciones que entrelazan la antropología con la teoría crítica racial y la economía política. Por un lado, situó las subjetividades, ideologías y desigualdades raciales al centro de mis procesos de recolección y sistematización de información, es decir, que raza no es solo una categoría a estudiar sino que atraviesa mis discusiones éticas, emocionales y metodológicas al interactuar, observar, entrevistar y escribir (Twine, 2000). A su vez, discuto la cultura con relación a la desigualdad, la dominación y los procesos materiales; analizando cómo las posiciones de los sujetos antropológicos en el campo de las relaciones de poder están vinculadas a procesos históricos locales y globales (Roseberry, [1989] 2014).

También son etnografías que analizan la región como un espacio social y político-económico, enfatizando los vínculos entre las relaciones de poder y la producción de culturas e ideologías hegemónicas (Lomnitz Adler, 1995; Walsh, 2005). De igual manera, el análisis del material escrito y audiovisual producido por gobiernos y agroempresas fue buscando discursos sobre subalternidad y dominación (Guha, 1982); propagandas y silencios enmarcados en doctrinas raciales (Du Bois, [1935] 2013); y parámetros y métodos para prevenir y reaccionar al “desorden” de la fuerza laboral (Stoler, [1985] 1995).

Además, mis estancias de campo fueron observaciones de cómo la movilidad espacial de los y las trabajadoras modifican los paisajes agrícolas del capitalismo (Rogaly, 2009); y de los instrumentos creados para el cercamiento, enclaustramiento y confinamiento espacial de grupos estigmatizados (Wacquant, 2010). Asimismo, mis estancias en ambos lugares se ha influenciado por las recientes investigaciones antropológicas sobre racismo en México a través estudios de élites (Martínez Novo, 2006; Iturriaga Acevedo, 2011; Cerón-Anaya, 2019) y etnografías del estado y sus violencias (Saldívar Tanaka, 2008; Mora, 2017; Hernández Castillo, 2019).

El texto lo divido en cuatro apartados y unas reflexiones finales. Primero, contextualizo el capítulo mediante una historia del racismo antiindígena del estado mexicano. En segundo lugar, defino brevemente *capitalismo racial* y *plantación* como las bases conceptuales desde donde contribuyo a la discusión académica en México de racismo antiindígena y trabajo agrícola migrante.

Las siguientes dos secciones son mis experiencias etnográficas. En *Historias de segregación en los cañaverales del Valle Autlán-El Grullo* me centro en la trayectoria histórica y dinámicas de control cotidiano de uno de los albergues cañeros

más grandes de la zona y en *Etnografías hipervigiladas en los viñedos de la Costa de Hermosillo* detallo las visitas controladas que tuve en dos campos agrícolas ubicados en medio de áreas desérticas y lejanas de centros urbanos. En las últimas páginas, reflexiono sobre la importancia de estudiar la articulación del control espacial y el racismo antiindígena en el marco de la continuidad y recrudescimiento de la violencia del estado neoliberal mexicano. Así, el capítulo en su conjunto es un cuestionamiento a los pasados y nuevos modos de dominación y explotación del capataz-gobierno y el patrón-capitalista en esta finca-estado llamado México (Subcomandante Insurgente Moisés y SupGaleano, 2018).

Racismo antiindígena del estado mexicano

En los últimos veinte años, han aumentado exponencialmente las iniciativas académicas y de organizaciones de la sociedad civil que exponen y cuestionan lo que Mónica Moreno Figueroa (2010) llama las formas enmascaradas y ocultas de racismo en el México contemporáneo. Estos espacios de discusión, proyectos de investigación, campañas y colectivos construyen en el presente un movimiento antirracista pujante y diverso¹.

Mucho de esto es consecuencia de lo ocurrido en la década de 1990, como el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1996 y el inicio de los Encuentros de Pueblos Negros en 1997. Es decir, tales luchas indígenas y negras

¹ Las iniciativas son numerosas, destaco las campañas “Racismo en México” y “El racismo que México no quiere ver”; las organizaciones Contranarrativas, Prietologías, Poder Prieto, RacismoMX, Basta Racismo MX y Colectivo para Eliminar el Racismo en México (Copera); y los espacios académicos como la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia (Integra), el Proyecto sobre Discriminación Étnico-Racial en México (Proder), el Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (Perla), el proyecto “El Anti-Racismo Latinoamericano en Tiempos ‘Post-Raciales’” (Lapora), la Red de Investigación y Acción Antirracista (Raia), la colectiva #SOS Antirracismo, Género y Justicia, el “1er Coloquio nacional de estudios sobre blanquedad en México”, el Seminario “Análisis de los Racismos en América Latina”, el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia y el Seminario de “Historia y filosofía de la Ciencia Racializada”. Incluso, el presente libro surge desde una de estas iniciativas antirracistas académicas: el Seminario Permanente “Antropología e Historia de los Racismos, las Discriminaciones y las Desigualdades” del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma de Yucatán.

provocaron en México lo que Howard Winant (2001) define como rupturas históricas del orden racial. Además, en la misma década, se conformaron el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) y la Red Afrolatinoamericana, Afrocaribeña y de la Diáspora como espacios más allá de las fronteras físicas y conceptuales impuestas por el sistema global del apartheid (Walia, 2013).

Sin embargo, pensar que lo ocurrido en México y otros países de la llamada Latinoamérica a finales del siglo XX fue un “despertar” es reproducir una historia racista que borra movimientos, levantamientos, comunidades y organizaciones negras e indígenas surgidas décadas atrás (Wade, [1997] 2000; Chihuailaf, 2019). Incluso, como muchas rebeliones y epistemologías indígenas y negras contemporáneas destacan, las actuales batallas contra la sangrienta política racial contra cuerpos afrodescendientes (XI Coloquio Internacional Afroamérica, 2019) y contra el genocidio de los pueblos indígenas en nombre del desarrollo (Campaña U Jeets’el le Ki’ki kuxtal, 2021) son parte de los 500 años de existencia y resistencia contra las violencias coloniales, capitalistas, patriarcales y racistas.

Asimismo, como se destaca en estos pronunciamientos, el actual estado mexicano es continuidad de proyectos coloniales antinegros y antiindígenas de siglos atrás. Así, el estado mexicano, como todo estado racial, tiene como compromiso establecer, diferenciar, desarraigar, regular y sancionar las formaciones raciales; incluyendo la ocupación y control territorial (Hall *et al.*, 1978; Gilmore, 2007; Omi y Winant, [1986] 2015; Gahman y Hjalmarson, 2019). De esta manera, los estados liberal, posrevolucionario y neoliberal no han cargado con una rémora colonial llamada racismo. Por lo contrario, son en sí mismos proyectos raciales con particularidades en sus mecanismos e ideologías pero nunca han sido una ruptura colonial.

Centrándome en el racismo antiindígena, varios estudios destacan estas rearticulaciones raciales entre el régimen colonial español y la formación del estado mexicano en el siglo XIX. Alicia Castellanos resume:

La imagen y las relaciones con el indio se constituyen en el largo periodo de la dominación colonial a partir de perspectivas filosóficas que sustentan su inferioridad biológica y cultural y derivan en políticas de asimilación, segregación e incluso exterminio. Durante el siglo XIX no hay una ruptura con estas fuentes de pensamiento, pero la hegemonía del universalismo y nuevas ideologías nutren los nuevos racismos (2001, 166).

En particular, González Undurraga (2011) observa la asociación de los términos “bárbaro, nómada, negro e indio”; y la superposición entre las connotaciones de raza, calidad y casta a finales del siglo XVIII. De esta manera, la autora puntualiza que en 1822 los criollos blancos se describen a sí mismos como naturalmente superiores a cualquier casta afín a lo “aborigen” y “negro”; mientras que en 1837 los intelectuales liberales emplearon el término “raza” para explicar al hombre blanco como modelo e ideal cultural (González Undurraga, 2011).

Por otro lado, a partir de su análisis histórico de las rebeliones mixtecas, López Bárcenas (2007) enfatiza que la consolidación del estado mexicano en el siglo XIX implicó que pueblos indígenas se convirtieran en sus colonias internas perdiendo incluso lo reconocido por el gobierno colonial español, principalmente su autonomía territorial. De manera similar, Navarrete (2010) argumenta que el estado liberal mexicano fue un intento de eliminar a las comunidades indígenas a través de políticas asimilacionistas, proletarización agraria y guerras de exterminio contra los “indios bravos”; destacando tanto el despojo de la propiedad comunal indígena como las políticas inmigratorias fallidas que acogieron colonos agrícolas europeos insuficientes para blanquear la nación.

Por lo tanto, la dictadura de Porfirio Díaz entre 1876 y 1911 fue la expansión y cristalización del proyecto liberal de élite (Báez-Jorge, 1997; Navarrete, 2010). Por ejemplo, las campañas de exterminio contra los pueblos Mayas, Otomíes y Yaquis fueron “una de las más nocivas consecuencias de las leyes de desamortización y del artículo 27 de la Constitución de 1857” (Báez-Jorge, 1997, 40). Además, las teorías raciales contemporáneas al gobierno de Díaz que legitimaron y desarrollaron sus políticas fueron creadas por élites intelectuales como Emilio Rabasa, Francisco Bulnes y los positivistas Gabino Barreda, Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra Méndez (Báez-Jorge, 1997; Suárez y López Guazo, 2005). Como explica Félix Báez:

A lo largo del siglo XIX, políticos e intelectuales criollos y mestizos configuran una visión ambivalente respecto a los indios de México: por una parte se reconoce su grandeza prehispánica que antecede y otorga nombre e identidad a la nación (el *indio muerto*); simultáneamente, al *indio vivo* se le estigmatiza en función de los principios liberales que orientan la configuración nacional y el proceso civilizatorio de matriz europea (Báez-Jorge 1997, 40).

Particularmente, Molina Enríquez y Sierra Méndez se basaron en ideas eugenésicas de la época y creyeron que la “raza blanca” era la más evolucionada, pero a su vez defendieron a la “raza mestiza” como el elemento más determinante del progreso de la nación mexicana (Suárez y López Guazo, 2005; Gall, 2005). Tal proyecto de unificación nacional mediante la ideología del mestizaje fue retomado por los intelectuales posrevolucionarios Manuel Gamio y José Vasconcelos, quienes también exaltaban lo europeo y creían en la superioridad de la raza blanca mientras que argumentaban que la “raza india” importaba solo por su resistencia y adaptación (Navarrete, 2010)². A su vez, los procesos de castellanización del estado liberal se expandieron y volvieron piedra angular del mestizaje posrevolucionario para intentar eliminar las lenguas indígenas (Navarrete, 2010; Aguilar Gil, 2019).

En especial, la continuidad de los proyectos raciales entre el estado liberal y el posrevolucionario se articularon con la creación del indigenismo. Desde la perspectiva del indigenismo, no hay en México un problema racial contra los pueblos indígenas y la estrategia estatal fue su incorporación al proyecto del mestizaje y la celebración de la supuesta continuidad cultural prehispánica, mientras se reprimía y minimizaba su participación política (Knight, 1990). Emiko Saldívar Tanaka (2008) señala que el indigenismo “no solo es el conjunto de prácticas y políticas que definen al indígena como objeto de integración, entrenamiento, educación, etc., sino también es el proceso por medio del cual se define la identidad del mestizo –estado– como el redentor y promotor del desarrollo” (2008, 176).

Además, los ideólogos del estado posrevolucionario crearon políticas segregacionistas. Por ejemplo, Gamio promovió y defendió proyectos de enclaves agroindustriales desde un fuerte determinismo regional basado en el mito de que el norte era más occidental y blanco que el centro y sur de México y, por lo tanto, más evolucionado e ideal para el logro de tales proyectos de desarrollo (Walsh, 2005). En la misma sintonía, Gonzalo Aguirre Beltrán respaldó políticas asimilacionistas y desarrollistas desde su propuesta de “regiones de refugio”, un concepto clave en los procesos de racialización espacial en México mediante la idea de que

² El proyecto del mestizaje también involucró a instituciones eugenésicas y estudios estatales basados en teorías biotológicas enmarcadas en la mestizofilia y el neolamarckismo de Gamio y Vasconcelos (Stern, 2005). Estas ideologías eugenésicas también fueron empleadas en políticas migratorias de Gamio, promoviendo la inmigración blanca y prohibiendo el ingreso de las “razas negras, amarillas, malaya e hindú” e “inmigrantes de origen chino, sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco” (Yankelevich, 2017).

existen espacios primitivos y atrasados que era necesario modernizar y volverlos racionales (Mora, 2017).

Posteriormente, durante las décadas de 1960 y 1970, se crearon grupos académicos críticos a tales políticas asimilacionistas e integracionistas. Por un lado, antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Salomón Nahmad propusieron un “indigenismo de participación” en el que fueran las comunidades indígenas quienes estuvieran al frente de las políticas de desarrollo en sus propios territorios; aunque fueron las lógicas de control, imposición y burocratización estatal que impidieron este indigenismo (Saldívar Tanaka, 2008). En las mismas décadas, también se gestaron propuestas de antropología militante críticas a cualquier forma de indigenismo y etnopopulismo estatal; y que —desde posturas anticoloniales y anticapitalistas— han acompañado las luchas de autonomía indígena desde entonces (López y Rivas, 2015).

En la década de 1980, inició el proyecto neoliberal del estado mexicano con una nueva forma de indigenismo que ha buscado la reeducación y disciplinamiento de los pueblos indígenas ahora como ciudadanos individuales, población vulnerable y empresarios empoderados (Saldívar Tanaka, 2008). Este nuevo indigenismo se ha enmarcado en la retórica internacional del multiculturalismo neoliberal con su reconocimiento selectivo de lo que es auténtico y de las exigencias aceptables, permitiendo la diversidad étnica mientras se enmarque en lógicas capitalistas y se mantenga la desigualdad racial; son políticas de estados, empresas y sociedad civil enmarcadas en la categoría racial del “indio permitido” (Hale, 2007).

Como señalé al inicio de esta sección, la década de 1990 fue una ruptura de las reglas raciales del estado mexicano lograda por rebeliones y epistemologías indígenas y negras. Sin embargo, la ruptura al orden racial no siempre es total y surgen nuevas inestabilidades y tensiones entre la oposición a las reglas raciales y la rearticulación de la hegemonía racial (Winant, 2001). Así, el neoindigenismo de principios de siglo XXI con sus continuidades desarrollistas y asistencialistas, sus limitadas políticas de reconocimiento, su imposición de megaproyectos y sus legislaciones contrarias a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (Hernández Castillo, Paz, y Sierra, 2004) fue una rearticulación de la hegemonía racial del estado mexicano que se ha recrudecido violentamente en las últimas tres décadas.

La rearticulación reaccionaria del estado mexicano fue inmediata al defender militar y paramilitarmente el histórico apartheid en Chiapas con prácticas de exterminio sexistas-racistas en Acteal (Gall, 2005). Posteriormente, año con año

se siguen manifestando los efectos del estado neoliberal mexicano y sus políticas de racialización y criminalización de la pobreza y la migración.

Las masacres y fosas de migrantes centroamericanos en Tamaulipas y Nuevo León (Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho, 2015), la desaparición forzada de estudiantes campesinos e indígenas en Guerrero (Mora, 2017), el encarcelamiento y la violencia sexual contra mujeres indígenas como efectos de la “guerra contra las drogas” (Hernández Castillo, 2019), las muertes y confinamientos del racismo antinegro en la frontera sur (Black Alliance for Just Immigration e Instituto para las Mujeres en la Migración, 2021), el continuo asesinato de personas indígenas “como represalia por su participación en procesos para la defensa de sus derechos, tierra y territorios” (Frabes, 2021) y los proyectos de despojo y exterminio contra pueblos, naciones, tribus y barrios originarios (Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno, 2021) son parte del horror racial en distintas geografías del territorio ocupado llamado Estados Unidos Mexicanos.

Capitalismo racial y las plantaciones contemporáneas

Los enclaves agroindustriales de la Costa de Hermosillo, Sonora, y el Valle Autlán-El Grullo, Jalisco, son parte de estas geografías en donde se reconfiguran y utilizan las categorías de “indio muerto”, “indio salvaje” e “indio permitido” en procesos de formación racial de trabajadoras y trabajadores agrícolas cuyas autoadcripciones, lenguajes, lugares de nacimiento y trayectorias de vida son múltiples. Son regiones donde el racismo antiindígena se entrelaza y enmascara con las categorías de jornalero, migrante, etnia y población vulnerable.

Estas zonas agrícolas participan en la producción global de alimentos, biocombustibles y materias primas industriales que se mantiene a través de prácticas sistemáticas de despojo y acaparamiento de territorios y “condiciones laborales basadas en modelos coloniales” (Heinrich Böll Foundation y Rosa Luxemburg Foundation, 2019, 15). Forman parte del desarrollo de la industria agrícola en México que solo es posible por la explotación de casi tres millones de trabajadoras y trabajadores; y cuyo abuso laboral se recrudece en mujeres, migrantes e indígenas (Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas, 2019).

Los detalles de cómo ha operado la explotación laboral en México han sido constantemente expuestos en publicaciones académicas y periodísticas así como

en informes y pronunciamientos de organizaciones y sindicatos independientes. Son incontables e importantes debates, críticas e investigaciones enmarcadas en enfoques de campesinado, derechos humanos, género, mercados laborales, políticas públicas, migración, niñez, salud, etnicidad y clase. No obstante, son pocos los escritos que explícitamente hablan de la articulación entre dominación racial y explotación laboral en la industria agrícola en México.

En espacios académicos, son recientes las investigaciones centradas en analizar la relación entre racismo y trabajo agrícola asalariado (Macip, 2007; Rojas Rangel, 2011; Hernández López, 2015; Loera González, 2016; Zlolniski, 2019). El presente capítulo se basa en las propuestas de Carmen Martínez Novo (2006) de estudiar el racismo de élite, el paternalismo y la construcción racial de jornaleros en San Quintín, Baja California; de María Elena Herrera Amaya (2018) de analizar la racialización de geografías, jornaleros y la vulnerabilidad en Cochoapa el Grande, San Luis Potosí, y la Montaña de Guerrero; y de Gisela Espinosa Damián (2019) de reflexionar sobre la producción y disputas del orden socioterritorial y la articulación del clasismo, racismo y sexismo en el Valle de San Quintín.

Mi intervención en este debate académico es argumentando etnográficamente que las ideologías raciales no son excepciones del capitalismo sino intrínsecas a este (Gilmore, 2017; Kelley, 2017; Jenkins y Leroy, 2021); y que el control laboral y la formación racial de las plantaciones no fueron extremos de la agricultura industrial sino que han sido la norma (Stoler, [1985] 1995; Woods, [1998] 2017). Por ello, los recientes estudios sobre capitalismo racial y ciertos debates sobre plantaciones son el eje teórico de las etnografías que presentaré posteriormente.

Primero, el concepto de “capitalismo racial” se ha empleado no para hablar de un tipo de capitalismo sino para denunciar y explicar la relación histórica y presente entre el colonialismo, la supremacía blanca y el capitalismo; es un marco de análisis que retoma epistemologías radicales que han reflexionado y combatido el racismo y el clasismo (Blauner, 1972; Alexander, 2008; Kundnani, 2020). En especial, Cedric J. Robinson ([1983] 2000) propone capitalismo racial para explicar tanto las direcciones raciales de la organización y expansión del capitalismo, como el racialismo intrínseco en las estructuras sociales surgidas del capitalismo.

En los últimos cinco años, ha crecido exponencialmente el uso de este concepto para exponer la explotación y eliminación de poblaciones racialmente desvalorizadas (Clarno, 2017) y argumentar la acumulación patriarcal como un proyecto

intrínseco al capitalismo racial (Bhattacharyya, 2018). Además, el análisis espacial está en el centro de varios estudios de capitalismo racial con propuestas como geografías carcelarias y las estrategias regionales de acumulación (Gilmore, 2017) y geografías de desarraigo de regímenes fronterizos (Gahman y Hjalmarson, 2019).

En particular, sigo la propuesta de Jaime A. Alves y Tathagatan Ravindran (2020) de explicar las dinámicas espaciales del terror racial y el desarrollo capitalista en Colombia. En otras palabras, así como los proyectos de desarrollo portuario en Buenaventura son espacialidades utópicas de la antinegritud; propongo que los campos agrícolas en Hermosillo y Autlán-El Grullo son “geografías distópicas de despojo racial y violencia racial” (2020, 189) antiindígena. Por ello, pretendo situar “las pesadillas raciales dentro de sueños capitalistas” (2020, 189) con innovaciones tecnológicas, certificaciones internacionales, vehículos de lujo y aeropuertos privados coexistiendo con intoxicaciones, desmayos, acosos, desapariciones y muertes.

Segundo, las discusiones teóricas sobre las plantaciones han surgido en distintas geografías y momentos históricos, (Beckford, 1972; Mintz y Baca, 2010). En este capítulo, me centro en la propuesta de Edgar Tristram Thompson ([1932] 2010), quien argumenta que la plantación no es solo un gran latifundio para la producción agrícola del mercado mundial; es una institución político-territorial-militar para la imposición del orden, la explotación laboral, el mantenimiento industrial y la expansión estatal. Las plantaciones, también afirma, son situaciones formadoras de raza (*race-making situation*) para conseguir, mantener y controlar mano de obra barata; y son formas de capitalismo de campo de concentración (*camp capitalism*) (Thompson, 1955).

No obstante, la propuesta de E. T. Thompson ha sido pocas veces retomada para discutir la relación entre racismo y control laboral en la agroindustria. Aquí destaco la investigación antropológica de Ann Laura Stoler ([1985] 1995) en el corredor de plantaciones en Sumatra, Indonesia, y la sociología histórica de Clyde Woods ([1998] 2017) en la región del Delta del Misisipi, Estados Unidos, por sus análisis tanto de la dominación y la hegemonía como de las resistencias y epistemologías opuestas al poder de las plantaciones.

Stoler ([1985] 1995) detalla los mecanismos legales e institucionales que buscan ordenar, dividir y delimitar la fuerza de trabajo; incluyendo las violencias abiertas o explícitas (*violence ouverte*) y las violencias suaves o no reconocidas como violencias (*violence douce*) de corporativos agrícolas y gobiernos. De ma-

nera similar, Woods ([1998] 2017) describe la preservación de la hegemonía de bloques regionales mediante el control de recursos e instituciones y la creación de estrategias ideológicas como el uso de las ciencias sociales para explicar la pobreza de trabajadoras y trabajadores agrícolas en términos de “disfuncionalidad” o “falta de asimilación”.

A continuación, presento a las zonas agrícolas de la Costa de Hermosillo y el Valle Autlán-El Grullo como plantaciones contemporáneas. Siguiendo las ideas de Thompson, Stoler y Woods, argumento que los respectivos bloques dominantes regionales imponen violentas formas de organización laboral y territorial no solo para mejorar su productividad, sino también para administrar las condiciones de pobreza del “capital humano de campo” y reforzar la hostilidad racial contra “jornaleros migrantes asentados y temporales”.

Lo que observé en ambos enclaves agroindustriales fue un proceso de racialización con argumentos biologicistas y culturalistas del indio ignorante, sucio, pobre y violento; pero a su vez el indígena como un objeto cultural: exótico y folklórico. Son espacios del capitalismo agrario donde la categoría “jornalero” está racializada y masculinizada en función de controlar su movilidad espacial, devaluar sus conocimientos, mantener las condiciones laborales precarias e invisibilizar el trabajo de mujeres en campos, galeras y lugares de origen.

Las siguientes dos secciones etnográficas son apuestas por analizar geografías utópicas antiindígenas del capitalismo racial donde élites blanco-mestizas celebran el identificarse como “gigantes agroalimentarios” o “conquistadores del desierto” y despliegan orgullo por “darles trabajo a la gente que viene del sur del país”. La construcción de espacios habitacionales para trabajadores y trabajadoras agrícolas asalariadas se encuentra enmarcada en tales ideologías de colonizador y buen amo.

Así, el sistema de galeras no solo segrega y confina, es útil para reforzar y legitimar estas ideologías y formaciones raciales. Su creación no es particular de gobiernos y corporativos agrícolas en el Valle Autlán-El Grullo y la Costa de Hermosillo, por lo contrario, ha sido una estrategia histórica y constante del capitalismo agrario. En otras palabras, las lógicas de control laboral y espacial de los cañaverales de Jalisco y los viñedos en Sonora son adaptaciones y no rupturas de las plantaciones, haciendas y fincas impuestas siglos atrás y en distintas geografías.

“Es casi un pueblo”. Historias de segregación en los cañaverales del Valle Autlán-El Grullo³

Mi proyecto de investigación inicial en esta región fue sobre las relaciones de poder en los arreglos y contrataciones laborales en el mercado de trabajo agrícola. Sin embargo, uno de los primeros disparadores para replantear mi estudio fue la mención de jerarquías entre las labores agrícolas por parte de los mismos trabajadores, sobre todo la constante descalificación del corte de caña. Además, escuchaba de empleadores, personal gubernamental e intelectuales locales términos despectivos como “fuereño”, “bravo”, “chútaró” y “oaxaco”. En especial, fue reiterado el uso del término “cocho” con frases como “si es moreno, chaparro y panzón es cocho el cabrón”.

Acerca de esta última palabra, Teodoro me explicó que en algunos lugares de Guerrero es similar a decir amigo, primo o compa; incluso en Estados Unidos lo hacen para identificarse como guerrerenses. No obstante, él enfatizó: “aquí nos lo escucharon y empezaron a usarlo como indio pendejo, como sucio, como lo peor”.⁴ Teodoro nació en Autlán poco tiempo después que sus padres llegaron a la región mediante enganches para el corte de caña, labor que él realizó desde niño junto con sus familiares. Cuando conversé con él, comenzaba a trabajar como taxista y tenía 28 años. Al finalizar la plática, argumentó: “pero son ellos los ignorantes, no toman en cuenta lo que hemos hecho para la economía de aquí”.

³ El trabajo de campo de 2008 a 2012 formó parte del proyecto “*Rural microfinance and employment. Do processes matter?*” (RUME) del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Occidente, Centro de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD) e Institut de Recherche pour le Développement (IRD). De 2011 a 2013, desarrollé el proyecto “Racialización regional en la organización laboral y espacial. El corte de caña en el Valle Autlán-El Grullo, Jalisco” para obtener el grado de maestría en Antropología Social por El Colegio de Michoacán (Colmich) y financiado por el “Programa de becas para estudios de posgrado” del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

⁴ El término “cocho” tiene un origen colonial vinculado a los intentos por clasificar a la población en castas, calidades o razas (Velázquez Gutiérrez, 2018). Jorge Amós Martínez Ayala (2008) analiza a profundidad el término y explica que en la colonia fue sinónimo de mulato pardo y negro, así como de sucio y usado en frases como “mulato color cocho”. El autor señala que en la región de Tierra Caliente (Michoacán y Guerrero) actualmente se usa sin perder su referencial racial pero como sinónimo de terracalienteño y amigo e incluso con connotaciones sexuales.

Al revisar mis notas de trabajo de campo, presté mayor atención a los significados del término de “cocho” debido a que no solo se refería a rasgos físicos, sino que aludía al trabajo agrícola asalariado en las cosechas de caña, chile y tomate; a quienes habitaban en cierto poblados de la región como El Mentidero, El Cacalote o El Corcovado; como sinónimo de indígena o indio; para referirse a quienes hablaban náhuatl o mixteco; o todo aquel que nació en Guerrero, Morelos y Oaxaca. Un último elemento para replantear la investigación fue al escuchar una serie de determinismos biologicistas de una empleada gubernamental al explicarme que los nahuas son buenos para el corte de caña porque son más fuertes y los mixtecos para el corte de chile al tener mayor delicadeza.

Todo ello resultó en construir un estudio sobre racismo en el Valle Autlán-El Grullo. El argumento central fue que las diversas prácticas y representaciones racistas no son solo discriminaciones cotidianas, sino un proceso de racialización que ha sido fundamental para el proyecto industrial regional y que se ha entrelazado con la categorización estatal de “población jornalera agrícola migrante”. En particular, encontré que la segregación espacial —mediante las galeras o albergues y poblados calificados como “lugar de jornaleros”— ha sido clave en este proceso de racialización.

Así, los proyectos agroindustriales cañero y hortícola en el Valle Autlán-El Grullo, iniciados en la década de 1960, ocasionaron no solo una reorganización económica y política sino también espacial. Por ello, con la llegada de miles de personas para trabajos asalariados en temporadas de cosecha, surgió una urgente necesidad de viviendas pero supeditada a las dinámicas de enganches, contratos temporales, jornadas diarias de hasta 12 horas, cuadrillas e intermediarismo.

Leonardo —nacido en Ciudad Altamirano, Guerrero, y uno de los primeros plantadores y cortadores de caña en la región— me comentó que los contratistas le ofrecieron lugares habitacionales sin costo alguno para él y su familia. Leonardo recordaba que, a su llegada Autlán, no fueron viviendas sino bodegas y cascos de hacienda o, como él mencionó, “una casona con un gran cuarto para todos sin nada de privacidad”. Conversé con él a sus 76 años de edad y al mencionarle de mi interés por conocer las historias de quienes han cortado caña en la región, me señaló las deformaciones de sus manos y piernas mientras recalcó que eso le dejó tantos años como cortador sin jubilación y nula ayuda recibida por jefes de cuadrilla, organizaciones cañeras empleadoras ni dueños del ingenio.

Entre los espacios donde residió Leonardo esas primeras temporadas de corte de caña fueron las “galeras”, describiéndolas como “cuartos muy pequeños y con pocas regaderas para tantos que éramos”. Las primeras galeras fueron construidas por empresas hortícolas durante la bonanza tomatera. En las décadas de 1970 y 1980, las organizaciones cañeras empleadoras de cortadores construyeron y adaptaron espacios con el mismo modelo de las galeras hortícolas. En los relatos de Leonardo y otros de los primeros cortadores, a las galeras siempre las caracterizó el hacinamiento; el limitado o nulo acceso a agua potable, energía eléctrica y drenaje; y la lejanía de tiendas, hospitales y líneas telefónicas.

Un cabo o jefe de cuadrilla me comentó que algunas de las galeras fueron clausuradas por instancias gubernamentales de salud y posteriormente demolidas. Sin embargo, otras fueron renovadas por las organizaciones cañeras y empresas hortícolas para cumplir con las condiciones pedidas por dependencias de gobierno y así evitar cierres y multas. Una de estas galeras que cumplió con los requerimientos fue la despectivamente conocida como “las porquerizas”. En una publicación de prensa de 1983 se destaca:

¡Quienes habitan “las porquerizas” lo hacen en condiciones infrahumanas; increíble! [...] Ver para creer; el aspecto denigrante en que viven cientos de familias de trabajadores del campo que son traídos de otros lugares para el corte de caña y hortalizas, afortunadamente las autoridades municipales [...] están interesadas seriamente en resolver este problema junto con los agricultores para convertir el lugar en una zona más comfortable. Basta señalar que este lugar fue construido para la crianza de cerdos y ahora dizque son habitaciones para humanos. [...] ¿Cómo es posible que en pleno siglo xx se viva así? Tubería rota, no tienen agua y la sacan de un pozo con sogas como lo vemos cerca del tinaco a unos niños; el tinaco que vemos para el depósito del agua nunca ha tenido el vital líquido. [...] Toda el área está invadida de moscos, zancudos y mosquitos. Esto en las “Porquerizas de Autlán, Jal.” Urge la intervención de las autoridades del estado para que estas familias vivan sin discriminación, son mexicanos ¡No son braceros! (*Noticias Regionales*, 1983).

La cita anterior es un desplegado de periódico que también muestra fotos y el artículo 25 de la Declaración de derechos humanos que refiere al acceso a vivienda, alimentación, vestido, salud y seguridad social. Es una de las pocas notas de la década de 1970 y 1980 encontradas en el archivo histórico municipal de Autlán

que mencionaba a jornaleras y jornaleros agrícolas. Otras publicaciones eran notas rojas sobre asesinatos al interior de galeras u otras enfatizando la llegada de miles de personas en temporadas de cosecha.

El nombre oficial de “las porquerizas” es “albergue Media Luna” y no fue el único lugar que fue construido para la crianza de puercos y después usado por empleadores cañeros pero por su tamaño y aun en uso si es el más conocido en la región. Su propietario es la empresa privada dueña del ingenio pero quien lo administra y le da mantenimiento es una de las organizaciones cañeras debido a una permuta con una colonia donde habitan empleados de la empresa azucarera y de la que es dueña esta organización cañera; tal como refiere uno de los jefes de cuadrilla de cortadores: “cómo iban a meter a los cortadores en casas bonitas y a los ingenieros meterlos a los chiqueros”.

El “Media Luna”, como también se le conoce, se encuentra a las afueras de la ciudad de Autlán, cercano a la carretera hacia la costa sur de Jalisco. Frente, se encuentra un complejo hortícola con una empacadora y varios invernaderos. La colonia más cercana es “Cerro Colorado”, se encuentra a menos de un kilómetro y ahí habitan algunos excortadores y familiares de los actuales.

Al interior, son poco menos de 150 dormitorios y cada uno cuenta con su propia estufa ahorradora de leña; pero los escusados y regaderas son compartidos, unos para mujeres y otros para hombres. Las demás áreas son: lavaderos, canchas de futbol y basquetbol, juegos infantiles y un terreno que se usa como estacionamiento. También hay tres tiendas de abarrotes; un local donde realizan pláticas de gobierno, servicios religiosos u otros eventos; y dos aulas móviles para preescolar y primaria, además de otra primaria a un lado de este albergue.

El camino para llegar es de terracería con nulo alumbrado público, tal como lo recuerda Macario cuando residió ahí de 1976 a 1986: “baldíos, cultivos y caminos para ganado era lo que había. [...] Antes no pasaban camiones, uno tenía que esperar los cuatro o cinco taxis que a veces pasaban”. En mis visitas al Media Luna, conversé con Macario, de 53 años, quien era el cuidador de dicho albergue. Macario era originario de Jojutla, Morelos, y anteriormente fue cortador de caña, pero por problemas en su columna, después solo logró conseguir empleo como cuidador de dicho lugar.

Como cuidador, sus principales tareas son: limpiar los pasillos, mantener las puertas cerradas de 10:30 pm a 5:00 am y la seguridad del albergue. Aunque si ocurre algún inconveniente, la “responsabilidad” también recae sobre jefes de

cuadrilla y trabajadoras sociales. La supervisión del albergue por parte de estos tres puestos, la describe una de las trabajadoras sociales originaria de Autlán y contratada por la organización cañera:

Nos toca revisar que haya orden y limpieza en el albergue. [...] Que no se tire el agua porque multa salubridad, que haya ventilación en las ventanas de los cuartos, [...] que no haya luces prendidas en el día, que usen leña que no genere mucho humo, [...] que la música no esté fuerte y hasta cierta hora. [...] Se organizan para guardar la ceniza aparte de toda la basura y van y la tiran fuera del albergue; y también se organizan para quién lava cada semana los baños y regaderas. [...] Se les pide mucho a las mujeres que estén al pendiente que sus niños pequeños no se hagan del baño en cualquier lado.

Sumado a estas acciones para mantener “orden” y “limpieza”, dependencias gubernamentales imparten talleres acerca del aseo, sexualidad, adicciones y nutrición a las mujeres que habitan los albergues. Es un conjunto de políticas empresariales y gubernamentales disciplinarias en torno a la salud y el cuerpo que se ven facilitadas por este confinamiento espacial. Aunado a esto, son prácticas enmarcadas en la desvalorización del trabajo de mujeres por parte de cortadores, organizaciones cañeras, personal gubernamental y supervisores de albergues. Sus jornadas laborales diarias son mayores a doce horas e incluye preparación de alimentos; lavado de ropa, trastes y dormitorio; cuidado infantil; y la obligación a asistir a tales talleres.

En el Media Luna y otros albergues cañeros, los jefes de cuadrilla también son responsables del acomodo de cuartos. Las organizaciones cañeras les asignan dormitorios de acuerdo con el número de cortadores registrados en su cuadrilla; y cada cabo establece una subdivisión de área para solteros y para familias. Distribución subordinada a una regla inicial que un cabo sintetizó: “no tienen permitido ir a otro lado a trabajar durante la zafra [...] si estás en las galeras te obligan a trabajar”. Además, varios residentes de las galeras cañeras mencionaron el uso de este criterio si un cortador falta constantemente a trabajar o ante alguna exigencia por mejoras laborales. Fueron comunes los relatos sobre amenazas por correrlos e incluso con la advertencia de llamar a la policía.

En octubre de 2020, el gobierno municipal de Autlán publicó una grabación del Media Luna para conmemorar el día del trabajador migrante (Gobierno de Autlán, 2020). Es una entrevista del cronista del municipio con el “encargado” del albergue con algunas escenas del lugar. El cronista enfatizó la existencia por

casi medio siglo del lugar pero sin mención de su fin inicial como criadero de puercos. Mientras que las “irregularidades de servicios básicos” que describen son condiciones similares a las fotografías periodísticas de 1983 y a lo que yo observé entre 2010 y 2013. Al final, el cronista comentó “es casi un pueblo” por su tamaño y población mientras invitó a visitar el lugar y agradeció el trabajo de quienes ahí residen.

“Es una ciudad”. Etnografías hipervigiladas en los viñedos de Hermosillo⁵

En 2018, comencé mis estancias en Hermosillo como parte de mi investigación sobre racismo y políticas sociales del trabajo agrícola. Desde entonces, he escuchado por parte de personal de gobierno y corporativos agrícolas e intelectuales locales frases como “los triquis son la gente más difícil de tratar”, “muchos de esos sureños son de mente cerrada”, “es que vienen con muchas adicciones de sus lugares de origen” y “los piratas’ son los que nos roban la mano de obra para trabajar en sus campos, ¡pero nosotros los trajimos de Chiapas!”.

Además, en las ocasiones que he preguntado sobre “discriminación racial” me han respondido “no hay discriminación, el problema es la pobreza de dónde vienen”, “es que ellos no valoran su identidad y su lengua”, “nosotros les hemos enseñado que es la discriminación a ellos” y “¿estudiarás a Triquis y Mixtecos o a qué grupo étnico?”. También, me hablan de los poblados Miguel Alemán y Pesqueira como lugares ideales para conocer las condiciones de jornaleros y jornaleras agrícolas “porque ahí se han asentado” y “ahí hay invasiones”.

En particular, al comentar sobre mis planes de conocer los complejos agroindustriales, he escuchado constantemente la frase “el acceso a los campos agrícolas es complicado, casi imposible” por parte de investigadoras e investigadores, personal

⁵ El trabajo de campo que inicié en 2018 y continua en 2022 forma parte del proyecto “Capitalismo racial en México: formación de estado y regímenes de control laboral en plantaciones contemporáneas de Sonora” para obtener el doctorado en Antropología por la University of California Santa Barbara (UCSB) y financiado por el convenio para estudios doctorales de Conacyt, University of California Institute for Mexico and the United States (UC Mexus) y UCSB Graduate Division. Los resultados también se enmarcan en mis colaboraciones con el Grupo de Trabajo Jornaleros y Jornaleras Agrícolas en Sonora (GTJAS) y la organización Voces Mesoamericanas, Acción con Pueblos Migrantes; así como parte de mi estancia de investigación en El Colegio de Sonora (Colson).

de organizaciones de la sociedad civil e incluso de quienes trabajan en instancias gubernamentales de educación y salud. A su vez, en conversaciones en Puebla y Chiapas con personas que han viajado para trabajar en los campos de Sonora o que tienen familiares que lo han hecho me enfatizan lo difícil de llegar a tales lugares y de reconocer dónde exactamente se encuentran.

Estos campos o ranchos agrícolas son complejos rodeados por desiertos y carreteras; protegidos por vallas y seguridad privada; y ubicados a decenas de kilómetros de centros urbanos. Son espacios de producción agrícola y hogares temporales para miles de “trabajadores estacionales del campo” cuya movilidad está limitada por esta infraestructura, por temperaturas que llegan a 50° centígrados y por las experiencias y relatos de asaltos y secuestros.

En periódicos regionales, se habla de los campos agrícolas con la llegada de miles de personas para trabajar en temporadas de cosecha, para celebrar la producción anual o por preocupación de empresarios por las nevadas o la falta de mano de obra. A su vez, he encontrado notas sobre “motines”, “desvanecidos” y “fosas” que al día siguiente pierden titularidad:

Se amotinan jornaleros en campo agrícola [...] El despido de tres jornaleros provocó que los empleados de una empresa agrícola de la Costa de Hermosillo se amotinaron durante la tarde del pasado martes. La turba de empleados del campo, pedían la restitución de los tres hombres que fueron despedidos por haber saltado sobre una cerca. [...] En el llamado realizado al 911 se indicó que en el sitio se registraba una riña campal que involucraba a jornaleros y empleados administrativos. [...] La situación se calmó al intervenir uno de los ingenieros del campo, quien dialogó con los inconformes, y por la presencia de elementos de la Policía Estatal de Seguridad Pública. (López, 2019).

Se desvanece y muere a trabajar en campo agrícola en el Poblado Miguel Alemán. [...] Personas pidieron ayuda a los agentes porque minutos antes un compañero de su trabajo se desvaneció, mientras trabajaba en el campo ubicado en la calle 12 Sur. [...] El personal llamó a Cruz Roja Mexicana para que atendieran al hombre, pero al llegar los socorristas informaron que la persona, de 55 años, había muerto y la causa probable era un infarto. (*El Imparcial*, 2021).

Madres Buscadoras de Sonora hallaron al menos 16 fosas con 20 cuerpos en Hermosillo [...] Las acciones estuvieron acompañadas por autoridades del estado, así como personal de la Guardia Nacional; todos los restos se locali-

zaron en una parcela que ha sido calificada como campo de exterminio [...] seguirán labores para dar con más restos con apoyo de la Agencia Ministerial de Investigación Criminal (AMIC) de Sonora. De ahí que el número de cuerpos y fosas pueda aumentar en el predio del kilómetro 20 que anteriormente era usado como un huerto agrícola. (San Juan, 2021).

Los campos agrícolas que he visitado son de corporativos cuyas zonas de producción se encuentran en Baja California, Sonora, Sinaloa y Jalisco así como oficinas en California, Arizona y Texas. En 2019, visité dos campos de una agroempresa con presencia de sus productos en supermercados de Francia, Reino Unido, Japón y Estados Unidos; y que cuenta con certificaciones internacionales sobre buenas prácticas laborales. El trayecto y llegada fue escoltado por personal administrativo de la agroempresa y también determinaron los horarios y lugares para conversar con las jornaleras y jornaleros agrícolas así como las secciones del complejo agroindustrial donde se podría estar.

En la entrada de los campos se visualizaban anuncios del corporativo tanto de su marca mexicana como estadounidense. Son espacios con extensiones entre 500 y 1000 hectáreas totalmente bardeadas y con puntos específicos de entrada con vigilancia. Después del registro en la caseta de seguridad privada, observé letreros con el plano del lugar y el código de conducta. Al pasar una extensa zona de viñedos, al centro del complejo agrícola se encontraban: el “área de descanso”, los dormitorios, una tienda de abarrotes, el centro de salud, una cancha de fútbol, el cajero automático, la bodega con maquinaria agrícola y las instalaciones para refrigerar y empaquetar el producto para exportación. En especial, el comedor está dividido en un área para “jornaleros agrícolas” y otro espacio exclusivo para “ingenieros, personal administrativo y de enfermería”.

En todo momento, el personal del corporativo se mantuvo siempre cerca por lo que mis diálogos con los trabajadores agrícolas fueron fragmentados y en un ambiente de desconfianza y vigilancia. Solo conversé con hombres que regresaban de las “líneas de uva”, eran pocas las mujeres porque la mayoría de ellas trabajan en las áreas de empaque y cocina. Quienes ahí laboran y habitan fueron contratados en distintas regiones de Chiapas, Puebla y Michoacán para temporadas de cuatro a seis meses en Sonora.

Las pláticas con ellos fueron sobre sus lugares de nacimiento y sus trayectorias laborales pero en algunas ocasiones hablamos sobre las condiciones de vida en

Sonora. No había nadie menor a 18 años ya que, como otros corporativos, en esta empresa han optado por prohibir que las y los jornaleros agrícolas habiten los campos con familias. Los argumentos dados por personal de las agroempresas trasnacionales de la región han sido tanto “para prevenir el trabajo infantil” como “para evitar gastos de instalaciones y problemas con el servicio a menores y familias”.

Las formas de hablar sobre los campos de Sonora dependían de si era su primera vez en venir o lo habían hecho por varios años. Mientras los trabajadores entre 25 y 60 años de edad hablaban sobre el mal o buen trato en distintas empresas, las instalaciones en los complejos y las estrategias personales para adaptarse y soportar los climas y geografías de Sonora. Por otro lado, los jornaleros más jóvenes me dijeron que solo conocían este campo agrícola y no habían salido nunca desde que llegaron hace dos meses.

En estos campos no existen centros urbanos cercanos y no hay información sobre hospitales, estaciones de autobuses u otros servicios que puedan necesitar. Les tienen prohibido solicitar taxis así como tener automóviles o motocicletas propias. Además, uno de los trabajadores me informó que él siempre ha preferido quedarse dentro de los campos porque conoce historias sobre compañeros que al salir fueron asaltados o amenazados en la carretera por personas armadas que “pensaron era un rival de plaza”.

El clima de Sonora fue un aspecto frecuente en mis breves conversaciones con los trabajadores agrícolas porque las temperaturas varían durante el año de 4° C a 50° C. Me detallaron que diariamente compran pequeñas bolsas de hielo por \$10 en la tienda de abarrotes del corporativo porque los contenedores de agua en los surcos están calientes. Además, la empresa no proporciona ropa específica para protegerse del sol ni de las temperaturas extremas, por lo que tienen que comprar paliacates para el cuello, gorras, camisetas de manga larga, lentes oscuros y sudaderas ligeras. Incluso, un trabajador detalló lo común que es escuchar a los compañeros caerse y desmayarse durante las jornadas laborales a causa de los golpes de calor por la ausencia de áreas de sombra en los viñedos.

Sobre este mismo problema, un jornalero me explicó que el conflicto frecuente con los guardias es la prohibición de estar fuera de los dormitorios en las noches aun cuando el calor es insoportable. Él me contó: “los dormitorios tienen techos de lámina y los ventiladores casi nunca funcionan. Adentro se vuelve un horno, más cuando te toca hasta arriba” ya que son literas de tres camas. Los guardias

no son los únicos que supervisan el comportamiento de las y los jornaleros. Un cuadrillero o jefe de cuadrilla con quien conversé me dijo que él también debe “saber muy bien todo el reglamento” y “solucionar riñas y pleitos”. Una estrategia de esta y otras agroempresas ha sido contratar seguridad privada y cuadrilleros de las mismas regiones de enganche. Incluso, un guardia originario de Sinaloa me comentó de un compañero en el área de seguridad que “es muy famoso en el campo porque habla dos dialectos”.

Por otro lado, una consecuencia de esta vigilancia amistosa de mi visita por parte del “personal administrativo” fue la posibilidad de conversar sobre sus actividades en los campos y conocer sus opiniones acerca del trabajo agrícola. Como mestizo-blanco y estudiante de posgrado de una universidad estadounidense, tuve su confianza y empatía para hablar entre un “nosotros” acerca de un “ellos”. Estas pláticas giraron en torno a exaltar la “excelente calidad” de las instalaciones y los problemas de controlar el comportamiento de “los trabajadores de campo”. Me hablaron de la “inocencia” de los jornaleros y durante las conversaciones usaron verbos como “educarlos”, “formarlos” y “desarrollarlos”. A su vez, se quejaron porque la mayoría de “ellos” son “desagradecidos” y “exigentes” con la empresa.

En estos diálogos con el personal del corporativo, me describieron las soluciones a los problemas de “comportamiento de los trabajadores del campo”. Además de lo ya comentado sobre la prohibición de venir con familia para evitar el trabajo infantil, mencionaron que no dejan entrar motocicletas ni taxis para evitar que se introduzcan drogas y alcohol. Por esa misma razón, me explicaron, fue la instalación de la tienda de abarrotes al interior del campo: “así no tienen que salir y evitamos que metan bebidas alcohólicas”.

También, detallaron que por “cuestiones de seguridad” han aumentado el alambrado y los guardias para mantener a los trabajadores dentro de los dormitorios durante las noches. Incluso, tales políticas de control disfrazadas de cuidado y respaldadas con ideas paternalistas se encuentran presentes también en los tiempos para comer. Al interior de los comedores, hay una gran lona con las reglas de comportamiento y el corporativo decidió limitarles el número de tortillas por trabajador en cada comida para reducir el desperdicio y mejorar su salud.

Al finalizar la visita y escoltando amistosamente mi salida, un personal del corporativo dice con orgullo que “esto es una ciudad”. Inmediatamente, comenzó a recapitular las instalaciones y servicios que “ofrecen” a las y los trabajadores en los campos agrícolas de la Costa de Hermosillo, Sonora.

Reflexiones finales

Los conocimientos y experiencias de las y los trabajadores agrícolas migrantes son contranarrativas que exponen y cuestionan los discursos hegemónicos de desarrollo y progreso de las empresas agroindustriales y las agencias gubernamentales. Las breves conversaciones en Sonora y las historias laborales en Jalisco muestran las violencias cotidianas en estas plantaciones contemporáneas. La intención fue mostrar los detalles que evidencian el control espacial pero también las estrategias para enmascararlo. Las formas de segregar y confinar vía galeras-albergues y campos es uno de muchos otros mecanismos de coerción, control y explotación vistos y escuchados en estos enclaves del capitalismo agrario.

El capítulo en su conjunto es un intento por discutir la segregación espacial y el racismo antiindígena en la agroindustria. Otras violencias como el acoso sexual al interior de las galeras y en los surcos así como las muertes en los trayectos a los campos y regiones agrícolas quedaron fuera del análisis pero que son igualmente importantes para entender la cotidianidad del capitalismo racial en el Valle Autlán-El Grullo y la Costa de Hermosillo.

Mi interés en encontrar formas de estudiar la segregación racial es por las constantes ocasiones que he escuchado que esta es mínima o inexistente en México, incluso entre quienes aceptan la presencia de racismo. Por lo contrario, considero que la segregación racial es una de los mecanismos individuales e institucionales más comunes para crear, mantener, justificar y reforzar el racismo antiindígena en y de México.

Desde la creación de fronteras y divisiones estatales y municipales impuestas bajo proyectos coloniales, liberales, postrevolucionarios y neoliberales contra territorios indígenas; al igual que los proyectos de despojo y el desplazamiento forzado que viven actualmente los pueblos y naciones indígenas. También, las ciudades y su continua expansión y reorganización son posibles mediante proyectos raciales de desalojo y criminalización de la pobreza y la migración. En las ciudades, como bien señala Haydee Maricela Mora Amezcua en el penúltimo capítulo de este libro, existen hostilidades, prejuicios y discriminaciones normalizadas contra migrantes indígenas. Así, el día a día en escuelas, centros comerciales, hoteles, hospitales, museos, parques y oficinas se organiza espacialmente mediante la permisividad blanca y la prohibición contra personas racializadas “indias”.

Por último, el estudio de la migración laboral es importante para entender los mecanismos de control espacial y laboral del racismo antiindígena. La agricultura es solo una de estas industrias donde se emplean tales mecanismos, pero similares violencias del capitalismo racial se reproducen, legitiman y combaten en las industrias del cuidado, limpieza, construcción y turística. Espero que el presente texto sea útil para seguir exponiendo y cuestionando las pasadas y nuevas formas de control espacial y hostilidad racial en las geografías del territorio ocupado llamado México. Sobre todo cuando la actual violencia racial del estado mexicano articula proyectos asimilacionistas, multiculturales, de blanqueamiento, nacionalistas y genocidas mientras se presenta a sí mismo como posracial y poscolonial. Los intentos de enmascarar y ocultar el racismo persisten (Moreno Figueroa, 2010), la guerra es hoy de un racismo de quinientos años (Campaña U Jeets'el le Ki'ki kuxtal, 2021).

Referencias

- Aguilar Gil, Y. E. (2018a). "El estado mexicano como apropiador cultural". *Revista de la Universidad de México*, núm. 7: 130–33.
- . (2018b). "Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía". *Nexos*, el 5 de octubre de 2018. <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>.
- . (2019). "El castellano y el nacionalismo mexicano". *Ayuujk* (blog), el 22 de abril de 2019. <https://estepais.com/blogs/ayuujk-el-castellano-y-el-nacionalismo-mexicano/>.
- Alexander, N. (2008). "An Illuminating Moment: Background to the Azanian Manifesto". En *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*, editado por Andile Mngxitama, Amanda Alexander, y Nigel C. Gibson, 157–70. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Alves, J. A. y Tathagatan, R.. (2020). "Racial Capitalism, the Free Trade Zone of Pacific Alliance, and Colombian Utopic Spatialities of Antiblackness". *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 19 (1): 187–209.
- Báez-Jorge, F. (1997). "Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato a la Revolución Mexicana (apuntes para el memorial del etnocidio)". *Sotavento* 1 (1): 35–66.

- Bareño, R. (2018). “Invertirá 25 MDD Bioparques de Occidente: Leopoldo López”. *El Occidental*, el 28 de mayo de 2018.
- Beckford, G. L. (1972) *Persistent Poverty. Underdevelopment in plantations economies of the Third World*. Londres & Nueva York: Oxford University Press.
- Bhattacharyya, G. (2018). *Rethinking Racial Capitalism: Questions of Reproduction and Survival*. Londres & Nueva York: Rowman & Littlefield International.
- Black Alliance for Just Immigration e Instituto para las Mujeres en la Migración. (2021). “Nos tienen en la mira’ - El impacto del racismo anti-negro sobre las personas migrantes africanas en la frontera sur de México”. Brooklyn.
- Blauner, R. (1972). *Racial Oppression in America*. Nueva York: Harper & Row.
- Campaña U Jeets’el le Ki’ki kuxtal. (2021). “Pronunciamento de la Campaña U Jeets’el le Ki’ki kuxtal en el aniversario del inicio de la lucha social maya de 1847”. *Congreso Nacional Indígena* (blog). el 31 de junio de 2021. <https://www.congresonacionalindigena.org/2021/07/31/pronunciamento-de-la-campana-u-jeetsel-le-kiki-kuxtal-en-el-aniversario-del-inicio-de-la-lucha-social-maya-de-1847/>.
- Castellanos Guerrero, A. (2001). “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”. *Papeles de Población* 7 (28): 165–79.
- Cerón-Anaya, H. (2019). *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico*. New York: Oxford University Press.
- Chihuailaf, A. (2019). “Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 36.
- Clarno, A. (2017). *Neoliberal Apartheid: Palestine/Israel and South Africa after 1994*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno. (2021). “El CNI-CIG en los espejos de la Resistencia”. *Congreso Nacional Indígena* (blog). el 11 de octubre de 2021. <http://www.congresonacionalindigena.org/2021/10/11/el-cni-cig-en-los-espejos-de-la-resistencia/>.
- Du Bois, W. E. B. (1935) (2013). *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part of Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*. New Brunswick & Londres: Transaction Publishers.
- El Imparcial*. (2021). “Se desvanece y muere a trabajar en campo agrícola en el Poblado Miguel Alemán”, el 20 de noviembre de 2021.

- Espinosa Damián, G. (2019). “Valle de San Quintín: territorio del capital y contraespacios jornaleros”. En *Reconfiguraciones socioterritoriales. Entre el despojo capitalista y las resistencias comunitarias*, 87–112. Mexico City & Puebla: UAM & BUAP.
- Frabes, S. (2021). “México: 14 indígenas defensor@s de derechos asesinados en 2021”. *Avispa Midia* (blog). el 8 de julio de 2021. <https://avispa.org/mexico-14-indigenas-defensors-de-derechos-asesinados-en-2021/>.
- Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho. (2015). “Tres masacres, tres heridas abiertas de la migración”. *Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho* (blog). el 15 de diciembre de 2015. <https://www.fundacionjusticia.org/masacres-migrantes-en-mexico/>.
- Gahman, L. y Hjalmarson, E. (2019). “Border Imperialism, Racial Capitalism, and Geographies of Deracination”. *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 18 (1): 107–29.
- Gall, O. (2005). “Desigualdad, diferencialismo, asimilacionismo, segregacionismo y exterminio: racismos ordinarios en el mundo y en México”. En *La discriminación racial*, editado por Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 7–52. Colección Miradas 3. Ciudad de México: Conapred.
- Gallegos, Z. (2018). “Jalisco. Enganchadores, los traficantes de jornaleros”. *El País*, 2018, sec. Campo mexicano. Un retrato de desigualdad, explotación e impunidad.
- Gilmore, R. W. (2017). “Abolition Geography and the Problem of Innocence”. En *Futures of Black Radicalism*, editado por Gaye Theresa Johnson y Alex Lubin. Londres & Nueva York: Verso.
- Gobierno de Autlán. (2020). *Visita al albergue de la Media Luna*. Autlán. <https://www.facebook.com/watch/?v=655228638526532>.
- González Undurraga, C. (2011). “De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850”. *Historia Mexicana* 60 (3): 1491–1525.
- Guha, R. (1982). “On Some Aspects of the Historiography”. En *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por Ranajit Guha, 1–8. Delhi: Oxford University Press.
- Hale, Ch. R. (2007). “*Más que un indio*” *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

- Hall, S. (1980) (2019). “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”. En *Essential Essays, Volume 1. Foundations of Cultural Studies*, 172–221. Durham & Londres: Duke University Press.
- Heinrich Böll Foundation, y Rosa Luxemburg Foundation (eds.). (2019). *Atlas de la agroindustria. Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos*. Ciudad de México: Heinrich Böll Foundation & Rosa Luxemburg Foundation.
- Hernández Castillo, R. A. (2019). “Racialized Geographies and the ‘War on Drugs’: Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (3): 635–52.
- , Paz, S. y Sierra, M. T. (eds.). (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. Ciudad de México: Porrúa, CIESAS, Cámara de Diputados LIX Legislatura.
- Hernández López, R. A. (2015). “Globalización y racismo: jornaleros agrícolas en los campos agaveros de los altos de Jalisco”. Doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Herrera Amaya, M. E. (2018). “De Cochoapa a Villa de Arista: mano de obra para la agroindustria racialización de la vulnerabilidad del jornalero agrícola”. Doctorado en Antropología, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Iturriaga Acevedo, E. (2011). “Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán”. Doctorado en Antropología, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jenkins, D. y Leroy, J. (eds.). (2021). *Histories of Racial Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kelley, R. D. G. (2017). “Introduction. What Did Cedric Robinson Mean by Racial Capitalism?” *Boston Review*, Race Capitalism Justice, Forum 1: 5–8.
- Knight, A. (1990). “Racism, revolution, and indigenismo: Mexico, 1910–1940”. En *The idea of race in Latin America, 1870–1940*, editado por Richard Graham, 71–113. Austin: University of Texas Press.
- Kundnani, A. (2020). “What Is Racial Capitalism?” *Arun Kund on Race, Culture, and Empire* (blog). el 15 de octubre de 2020. <https://www.kundnani.org/what-is-racial-capitalism/>.

- Loera González, J. J. (2016). “Discriminación y violencias en jornaleros agrícolas rarámuri: Un caso etnográfico de la Sierra Tarahumara”. *Expedicionario. Revista de Estudios en Antropología* 2 (4): 23–29.
- Lomnitz Adler, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Ciudad de México: Planeta & Joaquín Mortiz.
- López Bárcenas, F. (2007). *Rebeliones indígenas en la mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*. Ciudad de México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, MC Editores & Frente Indígena de Organizaciones Binacionales.
- López, G. (2019). “Se amotinan jornaleros en campo agrícola”. *Entorno Informativo*, el 7 de marzo de 2019.
- López y Rivas, G. (2015). “¿Antropología para el poder o antropología para el pueblo?” *En el volcán* 35: 23–39.
- Luna, A. (2013). “Empresa que abusaba de jornaleros era ‘socialmente responsable’”. *Excelsior*, el 13 de junio de 2013.
- Macip, R. F. (2007). “Racismo y superexplotación: los jornaleros indígenas en el ejército industrial de reserva”. *Bajo el Volcán* 7 (11): 45–60.
- Marez, C. (2016). *Farm worker futurism: speculative technologies of resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marosi, R. (2014). “Desperate workers on a Mexican mega-farm: ‘They treated us like slaves’”. *Los Angeles Times*, el 10 de diciembre de 2014, sec. Product of Mexico.
- Martín, R. (2013). “Esclavos del siglo XXI”. *El Economista*, el 14 de junio de 2013.
- Martínez Ayala, J. A. (2008). “¡Guache cocho! Cuerpo, representación y poder. La construcción social del prejuicio y los estereotipos sobre los terracalenteños del Balsas”. Doctorado en Antropología, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Martínez Novo, C. (2006). *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals, and the State in Northern Mexico*. New Brunswick, Nueva Jersey, & Londres: Rutgers University Press.
- McWilliams, C. (1935) (1999). *Factories in the Field. The Story of Migratory Farm Labor in California*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Mintz, S. W. y Baca, B. (2010). “Introduction”. En *The Plantation*, de Edgar Tristram Thompson. Columbia: University of South Carolina Press.

- Mora, M. (2017). “Ayotzinapa and the Criminalization of Racialized Poverty in La Montaña, Guerrero, Mexico”. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 40 (1): 67–85.
- Moreno Figueroa, M. G. (2010). “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”. *Ethnicities* 10 (3): 387–401.
- Navarrete, F. (2010). “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”. En *Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, editado por Josefina Mac Gregor, 125–78. Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos 3. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Noticias Regionales*. (1983). “¡Quienes habitan ‘las porquerizas’ lo hacen en condiciones infrahumanas; increíble!”, el 4 de septiembre de 1983. Archivo Municipal de Autlán.
- Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas. (2019). *Violación de derechos de las y los jornaleros agrícolas en México. Primer informe*. Ciudad de México: Red Nacional de Jornaleros y Jornaleras Agrícolas.
- Robinson, C. J. (1983) (2000). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rogaly, B. (2009). “Spaces of Work and Everyday Life: Labour Geographies and the Agency of Unorganised Temporary Migrant Workers”. *Geography Compass* 3 (6): 1975–87.
- Rojas Rangel, T. (2011). “La exclusión social y el racismo en los contextos multiculturales de los jornaleros indígenas agrícolas migrantes”. En *Anuario educativo mexicano: visión retrospectiva*, editado por Universidad Pedagógica Nacional, 311–44. Ciudad de México: UPN, UAM & Miguel Ángel Porrúa.
- Roseberry, W. (1989) (2014). *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Saldívar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.
- San Juan, A. (2021). “Madres Buscadoras de Sonora hallaron al menos 16 fosas con 20 cuerpos en Hermosillo”. *Infobae*, el 24 de noviembre de 2021.
- Sirenio, K. (2021). *Jornaleros migrantes, explotación transnacional*. Chilpancingo: Ediciones Trinchera.
- Stern, A. M. (2005). “From Mestizophilia to Biotypology: Racialization and Science in Mexico, 1920–1960”. En *Race and nation in modern Latin America*,

- editado por Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, y Karin Alejandra Roseblatt, 187–210. Chapel Hill & Londres: University of North Carolina Press.
- Stoler, A. L. (1985) (1995). *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Suárez y López Guazo, L. L. (2005). *Eugenesia y racismo en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Subcomandante Insurgente Moisés, y SupGaleano. (2018). “300. Primera parte: una finca, un mundo, una guerra, pocas probabilidades”. el 20 de abril de 2018. <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-mois-es-supgaleano/>.
- Thompson, E. T. (1955). “The plantation as a race-making situation”. En *Sociology: a text with adapted readings*, editado por Leonard Broom y Philip Selznick, 506–7. Evanston & White Plains: Row, Peterson, and Company.
- . (1932) (2010). *The Plantation*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Twine, F. W. (2000). “Racial Ideologies and Racial Methodologies”. En *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*, editado por France Winddance Twine y Jonathan W. Warren, 1–34. Nueva York & Londres: New York University Press.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. (2018). “Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”. *Estudios Ibero-Americanos* 44 (3): 435–46.
- Vivanco, R. (2019). “Agricultores, constructores y comerciantes de Sinaloa también en la lista de ‘favoritos’ del SAT”. *Semanario Ríodoce*, el 13 de octubre de 2019.
- Wacquant, L. (2010). *Las dos caras de un gueto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Wade, P. (1997) (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walia, H. (2013). *Undoing Border Imperialism*. Oakland, Edinburgh, & Washington: AK Press and Institute for Anarchist Studies.
- Walsh, C. (2005). “Región, raza y riego: el desarrollo del norte mexicano, 1910-1940”. *Nueva Antropología* 19 (64): 53–73.

- Winant, H. (2001). *The World is a Ghetto. Race and Democracy since World War II*. Nueva York: Basic Books.
- Woods, C. (1998) (2017). *Development Arrested: The Blues and Plantation Power in the Mississippi Delta*. Nueva York & Londres: Verso.
- XI Coloquio Internacional Afroamérica. (2019). “Tapachula ‘Siglo XXI’: ¿un sitio de memoria?”, el 6 de diciembre de 2019.
- Yankelevich, P. (2017). “Migración, mestizaje y xenofobia en México (1910-1950)”. *Anuario De Historia De América Latina*, núm. 54: 129–56.
- Zolniski, Ch. (2019). *Made in Baja: The Lives of Farmworkers and Growers behind Mexico’s Transnational Agricultural Boom*. Oakland: University of California Press.

Narrativas de la diferencia en contextos de mestizaje: Experiencias de integración de personas migrantes latinoamericanas en México

Johana Navarrete-Suárez
El Colegio de México
nnavarrete@colmex.mx

Introducción¹

En México, el volumen de la inmigración representa apenas el 1% del total de la población que reside en el país. Dicha tendencia se ha mantenido en el tiempo, y solo ha variado levemente en algunos momentos históricos en que México representó un atractor para determinados flujos de refugiados y asilados políticos. Aunque la preocupación por dicho movimiento ha sido menor en comparación con la discusión establecida para fenómenos como la emigración y la transmigración, la complejización de los motivos de migración a México y la heterogeneidad de los perfiles identitarios de las personas que ingresan al país establecen la necesidad de analizar los procesos que se dan alrededor de la integración de estos nuevos residentes. No obstante, las políticas migratorias han establecido históricamente mecanismos de restricción sobre el tipo de migrante que podría “asimilarse y contribuir” con determinados objetivos poblacionales. Estas narrativas hacían explícita la discriminación frente a las personas de determinadas nacionalidades e identidades étnico-raciales, si bien este tipo de prohibiciones desaparecieron de las legislaciones

¹ Agradezco los comentarios y orientaciones de Citlali Quecha, Claudia Masferrer y María Dolores París en versiones preliminares de este capítulo.

nacionales a mediados del siglo XX, las manifestaciones de discriminación racial se encuentran operando de manera tácita en los escenarios de reproducción social y en la materialización de la institucionalidad migratoria (Schwarz, 2012).

La configuración de discursos históricos en el país alrededor del tipo de inmigración y su fundamento identitario podrían ser factores que desencadenan la manifestación de determinados fenómenos de racismo y xenofobia. Como lo establecen Meseguer y Maldonado (2015), en México se desarrollaron y fortalecieron estereotipos etnocéntricos que han derivado en la construcción de prejuicios alrededor de determinadas nacionalidades e identidades étnico-raciales, elementos que pueden ser potenciados desde políticas de inmigración que buscan la homogeneidad y el fortalecimiento del mestizaje a través de la estigmatización de determinados flujos migratorios.

Teniendo en cuenta ello este capítulo desarrolla una discusión sobre la articulación de las narrativas de la diferencia, la producción de formas de racialización y los procesos migratorios en México a partir de los relatos de vida de un grupo de personas migrantes de Brasil, Colombia, Cuba y Venezuela que residen en México hace más de siete años. Este análisis busca dar cuenta de las distintas experiencias que han tenido las personas migrantes con relación a los procesos de socialización e integración social y la forma en que interviene la identidad étnica y el lugar de nacimiento en el país. El análisis de las narrativas busca construir un entramado discursivo que permita avanzar en el diálogo sobre la forma en que el racismo y la xenofobia se imbrican con los procesos migratorios que atraviesan a México y materializan formas particulares de discriminación y exclusión.

El capítulo está estructurado en cuatro apartados. El primero presenta una discusión sobre la relación entre las narrativas de la diferencia y la forma en que se han agenciado las políticas migratorias en México; asimismo, se introducen elementos teóricos y conceptuales sobre la influencia que tienen las identidades étnicas y nacionales sobre la integración social de las personas migrantes, y se elabora un panorama sucinto de las características de la migración latinoamericana de los últimos cinco años en el país. En la segunda sección se da cuenta de la discusión metodológica. En la tercera sección se ofrecen las principales reflexiones derivadas de las evidencias obtenidas y, finalmente, en la cuarta sección se desarrollan los hallazgos preliminares.

Aproximaciones teóricas y conceptuales

Políticas migratorias, mestizaje y exclusión

El estudio de la inmigración que llega a México ha adquirido mayor relevancia en los últimos años en tanto los flujos que ingresan al país no solo son heterogéneos frente a las causas de la migración, sino también frente a su composición identitaria y cultural. Aunque históricamente estos movimientos han sido pequeños en términos de su volumen (menos del 1%) establecen, en la actualidad, retos en la integración social de estas poblaciones que tienen que ver con la promoción de sus derechos económicos, sociales, políticos y culturales. Varias investigaciones han documentado la forma en que ha sido comprendida la inmigración en México desde la institucionalidad migratoria (Salazar Anaya, 2010; Martínez Velasco, 2014; Cunin, 2015; Meseguer y Maldonado, 2015; Pérez Vejo, 2015; Pérez Vejo y Yankelevich, 2017; Yankelevich, 2015; 2020) y los distintos perfiles que han caracterizado a los inmigrantes en el último siglo (Castillo y Vázquez Olivera, 2010; Martínez-Pérez y Bobes León, 2010; Neira Orjuela, 2010; Rodríguez Chávez, 2010; Martínez-Pérez, 2016; Bermúdez-Rico, 2019). Sin embargo, un elemento que debe ser tenido en cuenta en el análisis de estos movimientos es la configuración histórica de un discurso de racialización que tenía como objetivo el fortalecimiento de la identidad mestiza y la puesta en marcha de un proyecto civilizatorio (Pérez Vejo, 2015; Yankelevich, 2020).

Dentro de las naciones de América Latina y el Caribe, con particularidades en cada territorio, la ideología del mestizaje ha sido pieza fundamental en la edificación de las identidades nacionales y, en consecuencia, la construcción de narrativas alrededor de la diferencia y la fronterización, situación que no solo configura las relaciones al interior de los países, sino que se convierte en un parámetro de relación con las personas migrantes. Como lo mencionan Wimmer y Glick Schiller (2002), desde la lógica analítica del nacionalismo metodológico, las personas inmigrantes se presentan como figuras disruptivas de la identidad y orden nacional, por ello su aceptación y regularización depende de los aportes en términos de continuidad o mejoramiento de los objetivos identitarios y de desarrollo nacional. En ese sentido, las políticas migratorias materializan estos discursos alrededor de la presencia legítima de las personas migrantes en los territorios nacionales, posición que se encuentra directamente relacionada con

el lugar de nacimiento, la identidad étnica, las motivaciones de la migración y atributos de capital humano.

En México el mestizaje, como política de identidad nacional, se fortalece entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, situación que se vio reflejada no solo en la invisibilización de las poblaciones afrodescendientes sino en la implementación de políticas migratorias que se caracterizaron por tener criterios de identificación racial. A través de estas se buscaba seleccionar a las personas inmigrantes a partir de atributos como la religión, el fenotipo y el origen nacional (Vázquez, 1993; Salazar Anaya, 2010; Scott FitzGerald y Cook-Martín, 2015). La narrativa identitaria que se desprendió de esta estrategia de gobierno profundizó la idea del “blanqueamiento” a través de la mezcla étnica y racial de la población mexicana con determinados grupos de inmigrantes como un instrumento civilizatorio. Adicionalmente, las restricciones impuestas a principios del siglo XX en la normatividad migratoria generaban discursos contradictorios al interior del país. Mientras el campo de la antropología buscaba alejarse de los discursos evolucionistas centrados en la raza como categoría de identificación, las disposiciones en el campo de la regulación migratoria enfatizaban la necesidad de delimitar la especificación de razas deseables y asimilables (Salazar Anaya, 2010; Yankelevich, 2020). En un marco en el que la “raza” se configuró como marca de deseabilidad, las poblaciones migrantes fueron racializadas a través de elementos culturales, fenotípicos y de naturaleza nacionalista. La categoría raza se constituyó en un elemento que articuló estos universos de identidad y operó con fuerza sobre las poblaciones negras, asiáticas, árabes, entre otras.

Como lo menciona Yankelevich (2020), particularmente las limitaciones de ingreso a las poblaciones negras en el siglo XX tuvieron algunas excepciones cuando estas provenían de países como Estados Unidos, Belice, o Cuba, en tanto los flujos hacían parte de un circuito económico y empresarial. México otorgaba cuotas o permisos para que estas poblaciones pudiesen ingresar al país como trabajadores de industrias específicas, encontrando limitaciones a determinadas ocupaciones que debían ser únicamente para la población nacional. Sin embargo, esta indeseabilidad racial y el discurso proteccionista del mercado laboral dejaban ver que las articulaciones de la nacionalidad y la identidad de las poblaciones negras jugaban un papel estratégico en la operación de determinadas industrias económicas tanto en la frontera norte con actividades de servicios, comercio y asistencia, como en la frontera sur con el fortalecimiento de la industria agrícola y extractivista.

Aunque este tipo de disposiciones no se encuentran de manera explícita en la legislación migratoria actual, es posible que la operatividad de esta segregación étnico-racial se encuentre vigente en los mecanismos de socialización y admisibilidad de las poblaciones que migran a México y residen en contextos particulares provocando, entre otras cosas, brechas en el disfrute equitativo de derechos y deficientes procesos de integración social.

Integración social, racialización y diferencia

Uno de los procesos centrales dentro de los eventos migratorios es la forma y el grado en que se da la integración de los inmigrantes en los territorios de destino². Varias han sido las discusiones que se han elaborado alrededor de este escenario en contextos como Estados Unidos, Canadá, Australia y aquellos pertenecientes a la Unión Europea, ya que los mecanismos a través de los cuales las poblaciones se incorporan a los contextos de recepción se encuentran influenciados por características que tienen que ver con la identidad nacional, de género, étnica y racial, entre otras. Gordon (1964) estableció de manera esquemática la existencia de procesos de aculturación, adaptación y asimilación estructural a través de los cuales se asumía que las poblaciones inmigrantes configuran sentidos de pertenencia identitaria y eran incluidos en las estructuras de reproducción social de las comunidades de acogida; sin embargo, las investigaciones en torno a los fenómenos de asimilación segmentada en Estados Unidos ofrecen reflexiones respecto a los escenarios de perpetuación de desigualdad y discriminación que impiden sistemáticamente a las personas migrantes y racializadas la superación de barreras de incorporación social con miras a la eliminación de formas de exclusión (Portes y Zhou, 1993; Alba y Nee, 2003). Como lo sugiere Itzigsohn (2004), la asimilación segmentada a partir de la cual se evidencian procesos de integración descendente para algunos colectivos de migrantes tiene que ver de manera profunda con la configuración, por parte del racismo, de una clase permanente de inmigrantes que no acceden a los derechos ostentados por las personas nativas del lugar de destino y experimentan fenómenos de precarización y desigualdad. Asimismo, como lo establece para el contexto estadounidense, la confluencia de

² La integración es abordada en este trabajo como un proceso de intercambio, inclusión y acceso a derechos por parte de la población migrante, no se remite a perspectivas asimilacionistas.

determinadas poblaciones en espacios laborales o espaciales se produce porque los inmigrantes de la periferia se convierten en sujetos coloniales racializados. De esta manera, la posición social de algunos migrantes, en determinados territorios de recepción, está mediada por la legitimación de desigualdades justificadas desde una matriz racial que se creó a partir de las dinámicas coloniales en determinadas regiones (Grosfoguel y Georas, 1996).

Al analizar algunos casos dentro de la región latinoamericana hay evidencia de fenómenos de integración segmentada que parecen depender del estatus migratorio, la nacionalidad de los colectivos, los atributos de selección desde el origen y el desarrollo tácito de un orden racial que opera en los escenarios de reproducción social (Cerruti y Maguid, 2007; Sala, 2007; León y Falcón, 2016; Márquez y Escoto Castillo, 2020; Navarrete-Suárez y Masferrer, 2022). No obstante, la manifestación de formas de discriminación y desigualdad hacia las poblaciones migrantes, permeadas por un discurso de racialización, varía en cada contexto nacional y se materializa de manera diferente para cada grupo poblacional. De esta manera, la manifestación del racismo es relacional y depende de la forma en que son leídas y enunciadas las posiciones de privilegio, subordinación y resistencia. En contextos de racialización las personas pueden reconocerse identitaria y culturalmente a través de diversas categorías que se acercan a las establecidas para nombrar la identidad de los colectivos nativos; sin embargo, a nivel relacional reciben el lugar del “otro” racial (Itzigsohn, Giorguli, y Vázquez, 2005; Telles y Ortiz, 2011; Torre Cantalapiedra, 2018). Asimismo, la configuración de discursos sobre la identidad étnico-racial en los lugares de origen y la transformación que se da en el proceso de migración implican formas particulares de nombrarse en los territorios de destino. La identidad se convierte en un instrumento que puede activarse o no obedeciendo a la existencia de determinadas formas de discriminación o visibilización étnico-racial (Golash-Boza, 2006).

En el contexto mexicano, varias investigaciones han discutido sobre la forma en que opera el racismo estructural y con ello han profundizado en los debates alrededor de la visibilización y reconocimiento de las poblaciones negras y/o afrodescendientes que forman parte de la nación (Gall, 2004; Hoffmann, 2006; Moreno Figueroa, 2012; Hoffmann, 2013; Saldívar, 2014; Velázquez e Iturralde, 2016). Asimismo, algunas investigaciones han elaborado análisis alrededor de los efectos que tiene el color de la piel en el desempeño social de las personas al interior del país. Si bien sus reflexiones no se centran de manera específica en las poblacio-

nes negras o que se reconocen como afromexicanas, los resultados evidencian que existen diferencias en la estratificación social que tienen que ver con los atributos étnico-raciales de las personas (Lewis, 2000; Villarreal, 2010; Conapred, 2011; Flores y Telles, 2012; Hoffmann y Rinaudo, 2014; Martínez Casas *et al.*, 2014; Stavenhagen, 2015; Sue, 2013; Arceo-Gomez y Campos-Vazquez, 2014; E. Telles, 2014; Solís, Güémez, y Holm, 2019).

Por ello, los procesos de integración de las personas que migran dentro del país podrían no solo mostrar diferencias según los lugares de origen, o atributos étnico-culturales, sino a la vez encontrarse influenciados por factores que se asocian con el color de la piel y la lectura racial que las personas nacidas en México y otros extranjeros hacen de ellas. Así mismo, los discursos raciales que se desarrollan en los países de origen de las personas inmigrantes podrían permear la forma de autoidentificación que adoptan en México y con ello delimitar sus condiciones de vida y asentamiento. Aunque se han elaborado análisis particulares sobre el tipo de perfil que tienen las personas inmigrantes de América Latina y su situación en escenarios como el mercado laboral aún no se han explorado a profundidad los determinantes que han posibilitado u obstaculizado los procesos de integración socioeconómica y socioafectiva que se relacionan con atributos como el color de piel y la pertenencia étnico-racial y su conjunción con características como el lugar de nacimiento.

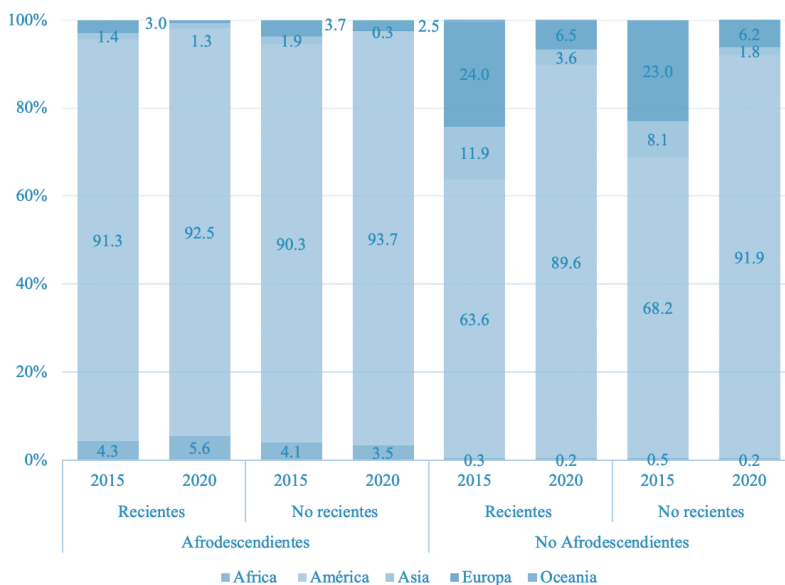
Migración latinoamericana en México: heterogeneidad étnica

Según la Encuesta Intercensal (EIC) para el año 2015 la proporción de personas nacidas en el exterior residentes en México apenas llegaba a representar el 0.83% (1,005,466) del total de la población, situación que no sufrió cambios significativos en el año 2020 donde, según el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV), las personas nacidas fuera de México apenas alcanzan el 0.89% (1,117,926). Frente a la identidad étnica se evidenciaron cambios en la composición en tanto la población que se reconoce como afrodescendiente pasó de un 2.8% a un 3.7% y disminuyó la población que no se reconoce como indígena o afrodescendiente pasando de ser un 95.6% a un 94.7% entre el año 2015 y 2020.

Así mismo, para los dos periodos las personas de origen estadounidense representan alrededor del 70% de la población inmigrante. Al excluir a este grupo, debido a la especificidad de su perfil sociodemográfico y las particularidades

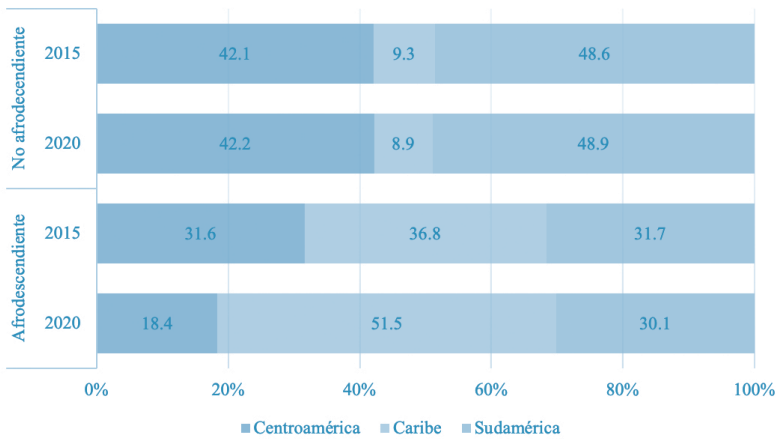
culturales e históricas que se han configurado con la sociedad mexicana, se tiene que para el año 2020 siete de cada diez personas migrantes en México provienen de la región latinoamericana (Centroamérica, Caribe y Suramérica). No obstante, existen diferencias en el origen de la población migrante respecto a la identidad étnica. Como lo muestra el gráfico 1, al observar la migración reciente y no reciente es posible evidenciar que para los años 2015 y 2020 más del 90% de las personas que se reconocen como afrodescendientes provienen del territorio latinoamericano, seguidos por aquellos que nacieron en el continente africano (4%) donde además se evidencia un ligero aumento en los migrantes recientes para el 2020. Aquellas personas que no se reconocen como afrodescendientes muestran una mayor diversificación en el origen, para el año 2015 provenían de regiones como Latinoamérica (más del 60%), Europa (más del 20%) y Asia (alrededor del 10%); sin embargo, para el año 2020 se observa un aumento significativo en la proporción de migrantes latinoamericanos.

Gráfico 1. Migrantes internacionales según reconocimiento étnico, región de nacimiento y tiempo de llegada en México, 2015-2020



Elaboración propia. Fuente: EIC (2015), CNPV (2020)

Gráfico 2. Migrantes internacionales provenientes de América Latina según reconocimiento étnico en México, 2015-2020



Elaboración propia. Fuente: EIC (2015), CNPV (2020)

Es importante destacar que dentro de la región de Latinoamérica hay diferencias en la proporción de la población inmigrante según su reconocimiento étnico y el lugar de origen en los dos periodos de tiempo. El gráfico 2 muestra que para el 2015 hay una distribución similar de la población afrodescendiente entre las regiones de Centroamérica, el Caribe y Sudamérica; sin embargo, en el año 2020 se observa que 1 de cada 2 personas que se reconocen como afrodescendientes provienen del Caribe, un 18% de Centroamérica y un 30% de Sudamérica. En el caso de las personas que no se reconocen como afrodescendientes se tiene que provienen mayoritariamente de Centroamérica (42%) y Sudamérica (49%). Adicionalmente, los países que más aportaron población extranjera que se reconocía como afrodescendiente en México en el año 2015 fueron Cuba (25%), Venezuela (12%), Guatemala (10%), Honduras (9%), Colombia (8%), República Dominicana (6%) y Brasil (5%). En el año 2020 este grupo está conformado por Cuba (25%), Haití (22%), Venezuela (12%), Honduras (9%), Colombia (7%) y Brasil (5%).

Alrededor del 50% de la población extranjera de América Latina y el Caribe en México proviene de Cuba, Venezuela, Colombia y Brasil, países que muestran una gran heterogeneidad respecto a los perfiles de selectividad en la migración

referidos a los atributos de capital humano en los territorios de origen, sino con elementos que se relacionan con discursos particulares alrededor de la identidad étnico-racial y cultural, de allí que el análisis de la movilidad de estas poblaciones en México podría dar cuenta de la interrelación de determinadas características sociodemográficas y socioculturales y su efecto en los procesos de integración en México. El flujo migratorio de cada uno de estos países muestra una amplia heterogeneidad en las motivaciones, así como la confluencia de procesos culturales e identitarios que permiten explorar con mayor profundidad percepciones sobre el proceso de integración y la intermediación de distintos factores de relacionamiento que se entrelazan con narrativas de la diferencia y la exclusión.

Metodología

Este capítulo propone un análisis crítico sobre las percepciones de socialización e integración en México. A través de la confluencia de experiencias de 30 personas inmigrantes (12 hombres y 20 mujeres) provenientes de Brasil, Colombia, Cuba y Venezuela residentes en el país se espera avanzar en el entendimiento de como el género, la identidad étnica y el lugar de nacimiento se constituyen en dimensiones que articulan procesos de relacionamiento particular y juegan un papel de bisagra frente a los discursos de diferencia que se encuentran mediando los procesos sociales en contextos latinoamericanos como el mexicano. Los relatos de vida fueron recolectados a través de entrevistas a profundidad entre el año 2020 y 2021³. Estas narrativas corresponden a personas que llevan en promedio más de siete años residiendo en México, tienen entre 30 y 60 años, la mayoría se encuentra en uniones legalizadas, sus motivaciones para migrar se relacionan con reunificaciones familiares, uniones previas a la migración, turismo y oportunidades educativas y laborales; la mayoría llegó al país con un nivel de educación superior y se han ocupado de manera preferente en el sector servicios, así como en la posición de trabajadores subordinados, cuenta propia y empleadores.

Los relatos de vida fueron analizados a través de ejes temáticos que hacen referencia a los distintos escenarios y procesos de reproducción social por los que las poblaciones migrantes atraviesan antes, durante y después del evento

³ Debido a la crisis sanitaria derivada de la propagación de la COVID-19, la estrategia de muestreo y acercamiento a los casos de investigación se llevó a cabo a través de medios digitales.

Cuadro 1. Estructura de ejes temáticos y elementos analíticos transversales

Elementos analíticos experienciales				Ejes temáticos	Elementos analíticos (espacio-temporales)	
<i>Experiencias de interpelación sobre su identidad étnica</i>	<i>Experiencias de discriminación</i>	<i>Experiencias alrededor de la inserción social</i>	<i>Estrategias y mecanismos de inserción</i>	Educación	<i>País de origen y previos</i>	
				Composición y relaciones familiares		<i>México</i>
				Trayectorias de movilidad		
				Redes migratorias		
				Proceso de migración hacia México y estatus migratorio		
				Prácticas transnacionales		
				Condiciones del entorno residencial y habitacional		
				Trayectorias laborales		
				Relaciones de amistad		
				Relaciones familiares/uniones mixtas		

Fuente: Elaboración propia

migratorio. Estos temas tratan de capturar elementos que han sido identificados en la literatura de los estudios de migración como determinantes importantes en los procesos de integración social de las poblaciones (ver Cuadro 1). Los elementos analíticos transversales buscan establecer la forma en que las distintas dimensiones de reproducción social se encuentran interconectadas por escenarios experienciales y espacio-temporales. Los *elementos analíticos experienciales* hacen referencia a las formas de interpelación, experimentación y respuesta que las personas migrantes han tenido y desarrollado con relación a su identidad étnica, las

formas de discriminación y los procesos de integración social. Estos elementos se encuentran atravesando dimensiones centrales en el proceso migratorio que definen la posición de los sujetos en el escenario social y que se articulan en los lugares de *origen* y *destino* provocando la configuración de identidades que se sitúan y desarrollan en el marco de lo que Restrepo (2013) llamaría las “formaciones nacionales de alteridad”.

Este constructo teórico permite dar cuenta de las formas en que interactúan las identidades en distintos marcos de identidad nacional. De esta manera, la idea de nación produce formas de diferencia mediante las cuales las identidades adquieren materialidad y se articulan en un proceso de definición contextual y temporal. La diferencia no se inscribe en los cuerpos de manera independiente al contexto que los produce, de allí que en el contexto migratorio sea fundamental comprender que las identidades étnicas se construyen teniendo en cuenta el contexto espacial e histórico que las atraviesan.

La interpretación de este material biográfico busca documentar el cambio, las continuidades y discontinuidades que se presenta a lo largo del proceso migratorio. Este tipo de análisis implica pensar en varios elementos que tienen que ver con la confluencia de fenómenos contextuales y temporales tanto en la dimensión macrosocial como microsociales. Es importante resaltar que la investigación biográfica narrativa se posiciona más como un enfoque que como un método, en tanto articula una serie de elementos epistemológicos y metodológicos que encausan el análisis de las experiencias de vida en un escenario procesual y sistemático donde confluyen dimensiones temporales y espaciales que dan sentido a la delimitación de las categorías sociales con las que se busca dialogar. Una idea central en el análisis longitudinal y el enfoque biográfico narrativo es que las experiencias de vida se constituyen como una totalidad humana, por lo que al indagar sobre estas experiencias se logran encadenar sucesos y acciones del pasado para comprender el presente y en cierta medida tratar de entrever efectos en el futuro (Pujadas Muñoz, 1992; Bertaux, 1999; Bourdieu, 2011).

Es importante resaltar que esta investigación no busca establecer tipos o tipologías, sino que tiene como objetivo dar cuenta de algunos de los ejes transversales en la articulación de las experiencias de las personas migrantes en relación con los procesos de socialización e integración en México. En ese sentido es importante resaltar que un atributo central de la migración como fenómeno social es el cambio constante de las experiencias de vida y la percepción del entorno social, así, las

continuidades y discontinuidades hacen parte del locus del proceso de movilidad y la misma enunciación subjetiva, por ello el análisis de los relatos de vida permitió llevar a cabo ejercicios de contrastación para identificar conexiones entre los casos frente a la significación y la valoración de las experiencias, así como dar cuenta de la existencia de recurrencias alrededor de las visiones de tipo posicional (discursos macro sociales frente a la enunciación de lo étnico y la extranjería) y relacional (encuentros cotidianos y experiencias de interpelación identitaria) frente a su identidad étnica y su posición como personas migrantes.

Dimensiones y escenarios de las experiencias migrantes en México

Proceso migratorio y discursos de discriminación

Las narrativas analizadas dan cuenta de la producción de tramas discursivas sobre la diferencia que afectan la forma en que son percibidas las poblaciones migrantes desde su nacionalidad, sus motivaciones y los mecanismos que se ponen en juego para llevar a cabo la movilidad. Como lo comentan Oscar —un hombre cubano— y Patricia —una mujer brasileña—, la forma en que es percibida la migración por parte de la comunidad mexicana se encuentra atravesada por percepciones sobre la seguridad y la legitimidad de las movilidades, elementos que se articulan de manera profunda con procesos de racialización y exclusión (Waters y Kasinitz, 2021).

[...] pero sí es más visible, sobre todo con esas caravanas que han venido de manera frecuente, se ha hecho como más visible, pero lo he visto con ellos; sin embargo, con otros extranjeros no son así, por ejemplo con los norteamericanos no, con los europeos menos, por eso te digo hay una discriminación que está muy ligada.... o sea no le tienen miedo al extranjero, sino al pobre (Oscar, cubano, 36 años).

[...] pero me llama la atención una cosa, hasta donde llamo a mi amigo extranjero, el migrante o el extranjero, porque hay una aporofobia en el caso mexicano, ya no es ni xenofobia, es aporofobia, porque cuando vino la caravana de migrantes centroamericanos a México, mis amigos que me adoran ¿no?, porque yo soy “una extranjera buena”, que entre legalmente en el país, soy

una buena persona, eran los mismos amigos que estaban echando mierda a la caravana migrante diciendo esos no los quiero aquí, son criminales (Patricia, brasilera, 36 años).

Adicionalmente, estos relatos revelan que la discriminación por clase suele asumirse como central y fundamental en el orden de jerarquización y estratificación social, subsumiendo lógicas de discriminación racial. Existe una imbricación y coexistencia fundamental entre las nociones de raza y clase, así, cuando Oscar hace referencia a la preferencia que se muestra por ciertos migrantes a partir de su origen nacional o regional se encuentra una intersección entre la lectura racial y su relación con determinadas condiciones sociales y materiales que legitiman los tránsitos migratorios en el contexto mexicano. Igualmente, estas lógicas de admisibilidad dependen de las circunstancias y lugares de socialización de las personas migrantes, del estatus migratorio y forma de entrada al país. Como lo resalta Patricia su nacionalidad ha jugado a favor en tanto es vista como un atributo exótico y las personas cercanas la ven como una extranjera “buena”, expresión que refleja las construcciones simbólicas que las personas realizan alrededor de características como el estatus migratorio, los motivos de la migración, el lugar de procedencia, el lugar de residencia, entre otros. La evidencia de un fuerte discurso xenofóbico y aporofóbico sobre la caravana de migrantes como un elemento de visible peligrosidad para el territorio mexicano muestra cómo la exacerbación de discursos de criminalización sobre la migración se asocia directamente con el señalamiento de la diferencia a través de discursos de exclusión racial y de clase.

Los fenómenos de racialización, derivados del mestizaje como un locus de pertenencia, y aquellos relacionados con procesos de estratificación social son centrales en la forma en que las personas migrantes se hacen conscientes de que su corporalidad, los motivos de la migración y su lugar de nacimiento son elementos claves a la hora de generar lazos y vínculos socioafectivos y sortear formas de discriminación. Ernesto y Valentina, migrantes brasileños, son conscientes que los estereotipos que se han construido alrededor de su nacionalidad les han permitido ser recibidos de manera positiva, sobre todo si a ello se suma su fenotipo y los atributos materiales que por lo general se asocian con la blanquedad:

[...] yo tengo la piel clara, eso también facilita las interacciones, no sufro una discriminación por eso, ... ser brasileño suaviza, baja las defensas de los demás,

¿no?, también he percibido que ser brasileño, tiene también una carga como de clase. Si tú eres un brasileño aquí debes tener dinero, entonces yo sé que cuando voy a la tienda, sale que soy brasileño, además que perciben que soy extranjero y de inmediato piensan que soy americano, pero después les digo que soy brasileño, ah bueno lo asocian a que soy una persona que tiene un cierto capital económico, he percibido eso. (Ernesto, brasileño, 40 años).

[...] pues la verdad, sí, soy consciente de que soy parte de un grupo privilegiado de migrantes. De hecho, también, o sea, yo soy brasileña y pues, y soy blanca ¿no? Entonces, bueno, si voy a Estados Unidos no soy blanca, pero aquí en México soy blanca. Entonces tengo esos privilegios también ¿no? (Valentina, brasileña, 33 años).

En el caso de Juliana, una mujer cubana, la identidad como afrodescendiente y el reconocimiento de su estatus de migrante parecen configurar una forma de contención hacia actitudes de discriminación directa, situación que contrasta con la experiencia sufrida por su pareja quien es reconocido como indígena. Este relato refleja la forma en que el mestizaje, como mecanismo de identificación y pertenencia, asigna a las identidades afrodescendientes, en el contexto mexicano, el lugar del otro-externo en términos del proyecto nacional, por ello la imbricación de la negritud, como discursividad y corporalidad, con la identificación de la extranjería, se convierte en un elemento que le permite a Juliana evadir situaciones de exclusión que parecen encontrarse incorporadas dentro de su locus de identificación como persona afrodescendiente.

[...] hasta este momento yo nunca he sido discriminada en México, aquí en México hay mucho malinchismo y como piensan que no soy cubana, que soy de otro lugar, entonces me hacen más caso que a otra gente. Yo he estado en lugares donde han llegado personas muy de ascendencia indígena muy marcada y la han tratado peor, y yo bueno: ¡aja! Pero si yo soy negra, al final resulta que me han tratado a mi mejor que a una persona de ascendencia indígena, y las personas que se han dirigido a mí me hablan en inglés porque piensan que soy afroamericana (Juliana, cubana, 34 años).

Siguiendo un argumento similar, en los relatos de Ernesto y Valentina se hace evidente que ser considerados y reconocerse como personas blancas implica una articulación con elementos de admisibilidad que traducen dicha corporalidad en

la existencia de un capital material y social positivo. No se hace evidente un juicio sobre las motivaciones y mecanismos de llegada a México y se asume que la permanencia en el país se encuentra respaldada por una serie de atributos que provienen de su lugar de nacimiento y de la articulación de su blanquedad en tanto capital racial (Echevarría, 2010). La blanquedad, como articulación de discursividades, no se circunscribe solo a componentes fenotípicos, sino que se posiciona como un elemento que pone en juego el valor geopolítico de su origen, lo que implica que dentro del orden regional latinoamericano se establezcan jerarquizaciones donde, a pesar de la operación del mestizaje como ideología identitaria, las espacialidades se encuentran claramente racializadas (Esguerra Muelle, 2020).

... me hablan en inglés, o sea no siempre, pero, por ejemplo, yo voy mucho a Playa del Carmen, porque allá mi mamá tiene un departamento, de vez en cuando voy un fin de semana a relajarme, y en Playa del Carmen me hablan en inglés, y yo no creo que tenga cara de gringa, ¿si me entiendes? Yo no soy gringa, y entonces me hablan en inglés, la otra vez también en una fiesta en la Roma me habló una vieja en inglés, y así de ¡oye yo hablo español!, a mí no me gusta, a mí me ofende que me hablen en inglés (Laura, colombiana, 30 años).
 ... la gente primero piensa que soy gringa, mucha gente piensa que soy gringa, no piensan que soy cubana, o brasileña, y entonces este chico que estaba vendiendo plátanos, me miraba y me miraba, y me dice: ¿usted de dónde es? Y yo pensé, ay ya vamos otra vez a esto no?, y le digo: de aquí, y me dice; no, usted no es de aquí, y yo: ¿Por qué no?, soy de aquí, aquí vivo, aquí tengo mi casa, todo, y me dice: ¿usted es hondureña?, y le digo: no, no soy hondureña, y me dice: ah bueno entonces usted es colombiana, y le dije: soy de aquí, y me dice: no, usted no puede ser de aquí, y le dije: ¿hay algún problema, y me dijo: no, es que además habla español, pues soy de aquí por eso hablo español... (Ivon, cubana, Cancún, 36 años).

Los relatos de Laura e Ivon confirman la construcción de narrativas donde lo negro se entiende como un atributo que se circunscribe a determinadas geografías y se construye como una manifestación de lo externo y extranjero en el caso del territorio mexicano. Asimismo, estos imaginarios sobre la ubicación de las corporalidades e identidades negras y afrodescendientes muestran la forma en que el entrelazamiento de la identidad étnica y el lugar de nacimiento también funcionan como elementos que cuestionan la legitimidad y admisibilidad de las personas migrantes.

... venía yo de Bacalar a San Cris, hicimos una parada en Palenque u Ocosingo, una de esas, yo fui a una tienda a un Oxxo a comprar un agua y justo tenía al lado a un señor, y el señor se voltea me mira, y me dice: de dónde eres amigo, y yo le digo: ah hola cómo estás, soy colombiano, y me dice: ah bueno chido, porque es que, me dijo algo así como: qué bueno que eres colombiano, porque si eres hondureño o nicaragüense, aquí no los queremos... (Carlos, colombiano, 40 años).

Interpelación identitaria en México

Como lo menciona Bold (2012), el proceso migratorio en sí mismo implica la reconstrucción identitaria de las personas y comunidades, en tanto los intercambios sociales se convierten en escenarios donde se ponen en juego prejuicios y narrativas sobre la diferencia y sus fronteras. Dentro de las experiencias analizadas un elemento importante es la conformación familiar, en tanto se convierte en un lugar en el que se hace evidente la articulación entre los estatutos de operación del género, la identidad étnica y el lugar de nacimiento. A pesar de que las uniones conyugales puedan ser vistas como un mecanismo de debilitamiento de las diferencias sociales (Alba y Nee, 2003; Giorgas y Jones, 2002; Gordon, 1964; A Portes y Rumbaut, 2006; Qian y Lichter, 2007), estas pueden convertirse en un ambiente en el que se fortalecen y se hacen funcionales narrativas alrededor de la otredad (Viveros Vigoya, 2008). En estos encuentros ante todo se da la confluencia de memorias y referentes colectivos sobre el deber ser de las relaciones socioafectivas y la construcción familiar, situación que además se acompaña por la imposición de una mirada racializada que exagera la percepción de las diferencias y configura prejuicios respecto a la corporalidad y narrativa identitaria de las personas migrantes.

[...] es todo un acontecimiento, él y yo caminando por la calle en algún lugar. Yo recuerdo una ocasión [una] muchacha, estábamos comiendo unos tacos, así en la calle, y se sienta un muchacho a mi lado y venía con su pareja ¿no?, y empieza: ¿de dónde eres? ¿por qué estás aquí? Él es mi novio, algo así le dije ¿no?, y se refiere a mi pareja y le dice: ¿te fuiste y te la trajiste de Cuba? ¡ah eres un bicho!, y yo así como No, y eso es lo que piensa la mayoría de las personas que nos ve, que él fue a Cuba de turismo me vio, le gusté, me conquistó, ¿sabes? con toda esa idea de ir y raptar y conquistar a una mujer, más

con esta fama que tenemos las caribeñas negras, calientes, de cadera grande, ¿no?, hechas directamente para satisfacer el placer del hombre ¿no?, entonces la gente siempre lo insinúa, y yo tengo que decir inmediatamente, no, yo vine por mis propios pies (Mariana, cubana, 29 años).

En el relato de Mariana se hace evidente la reproducción de prejuicios y lógicas de sexualización sobre su corporalidad y su presencia en México. Las expresiones se encuentran ancladas a discursos de la colonialidad donde existe un elemento estructurador de la captura de lo exótico, distinto y otro. En esta dimensión la negritud se articula como elemento de consumo y deseo, y junto con las imágenes configuradas alrededor de las movilidades de las mujeres caribeñas, se obtiene un corpus de delimitación subjetiva de la presencia de Mariana en el territorio mexicano. Los relatos también revelaron que los eventos de socialización materializan aquello que Essed (1991) denomina racismo cotidiano. Por un lado, se establecen situaciones en las que la presencia y corporalidad de lo afrodescendiente es retomada como un elemento de exotismo que vacía de humanidad e historicidad la identidad étnica de las personas migrantes, así, se romantizan las relaciones de racialización y se reconocen a las personas migrantes afrodescendientes como artefactos de admiración. Por otro lado, las relaciones también transitan hacia formas de relacionamiento en las que las personas afrodescendientes son leídas como una presencia amenazante.

... cuando yo llegué era como la novedad, de la gringa, de tomarte la fotografía... pero ya con el éxodo de Haití, después de ese temblor que fue tan terrible y que hubo tantos damnificados que llegaron aquí a México fue que cambió como la percepción del mexicano, ya no era lo exótico sino el invasor, entonces ya no es la curiosidad sino la mirada fuchi, la mirada de me vienes a quitar algo. También se siente extraño en un principio ser el objeto del deseo del otro, y el deseo no sexual sino deseo de curiosidad, de tenerte, de poseerte aunque sea en una imagen, a ya no ser nada, a no provocar absolutamente nada, que vean bien, normal, es como raro (Ana, colombiana, 40 años).

La interpelación que se hace sobre las identidades de las personas migrantes afrodescendientes muestra la interrelación profunda que tiene la xenofobia y el racismo como manifestaciones de estructuras de exclusión que llevan a cabo un control sobre la diferencia en México. Para las personas migrantes estas confrontaciones hacen parte del proceso migratorio, y reconocen que las relaciones dependen

de las espacialidades que habitan y de elementos estructurales que demarcan la otredad. En ese contexto varias reflexiones dieron cuenta de la agencia que se ha desarrollado respecto a la discriminación en el transcurso del proceso migratorio y las distintas experiencias de habitabilidad espacial y social. El relato de Ivon muestra la forma en que ha elaborado reflexiones alrededor de las situaciones de discriminación y formas de reproducción del racismo, asimismo, da cuenta de las reacciones frente a este tipo de situaciones en su cotidianidad:

[...] yo no entendía en ese momento todo el concepto de racismo que yo estaba viviendo, yo de verdad empecé a aprender esto cuando llegué aquí, cuando terminó (hablaba con su pareja) le dije: eres una pinche racista, ¡ay pero cómo me dices eso me estás ofendiendo!, y le dije: no, me estás ofendiendo tú a mí... y cuando responden feo como yo, que respondo bien feo, porque realmente ahora sí ya con todo lo que he pasado y he aprendido yo sí freno a la gente, es como: a mí no me toques, no me estés hablando en esos términos, si vas a hablar así te puedes ir ahora mismo, a ella misma se lo he dicho: delante mío no hables así (Ivon, cubana, 36 años).

A esto se suma que las percepciones sobre los estereotipos y formas de sexualización y romantización de la presencia afrodescendiente y migrante en los distintos territorios por los que han transitado las personas migrantes parecen sedimentarse en el proceso de asentamiento en México, donde el accionar del racismo está presente pero al imbricarse con narrativas particulares sobre los lugares de nacimiento permite reconstruir el lugar de su identidad desde escenarios donde pueden negociar y agenciar otras formas de ser vistas y representadas.

[...] entonces, cuando yo llegué acá a México y empecé a compartir mi cultura, la gente... me sentí como si realmente, ese era yo realmente, porque la gente empezó como: ¡no mames, cómo baila! o empezó ¡que el moreno!, empezaban a acercarse, me colocaban conversa cosas así, y solito me fui creando yo una fama pues y ya me conocieron y entonces sí me gustó más acá por eso, y siempre hay gente racista y todo, pero siempre el negro ha llamado un poco la atención... he escuchado que dicen cosas que no que ¡pinche negro! Y cositas así, pero son de mil uno, pero yo soy de las personas que digo: eso es ignorancia o no sé... uno se siente incómodo pero yo trato de relajar la mente y tomar respiración por unos segundos y hacer como que no pasó nada (Miguel, colombiano, 36 años).

Percepción alrededor de los escenarios de integración

Una dimensión fundamental en la experiencia migrante tiene que ver con la percepción y sentimientos de pertenencia e integración. La mayoría de los relatos muestran, por un lado, que esta dimensión se encuentra profundamente ligada a la incorporación laboral y el bienestar económico y social que se derivan de esta, y por otro lado, que se encuentra influenciada por las prácticas y narrativas de racismo y xenofobia que las personas han experimentado de manera preponderante en el espacio laboral y familiar.

Como se ha mencionado a lo largo del capítulo, la articulación del lugar de nacimiento, la identidad étnica, el origen social, las motivaciones de la migración y el estatus migratorio influyen en las experiencias de socialización que las personas migrantes tienen, por ello las percepciones alrededor de la integración son contingentes y múltiples en tanto responden a esta imbricación y su confrontación con estructuras de exclusión como el racismo y la xenofobia. En ese sentido, algunas personas manifiestan un sentimiento de pertenencia a México en tanto sus condiciones de vida, al momento de la entrevista, son valoradas como positivas. Este sentimiento de “ser parte de” y “sentirse identificados” sucede gracias a la confluencia de una serie de elementos que tienen que ver no solo con las condiciones económicas, sino con la posibilidad de conformar una familia y lograr una rápida integración en contextos sociales, educativos y laborales. Asimismo, quienes hacen este balance son en mayor medida las personas que se han naturalizado y han tenido un fácil acceso a los procedimientos administrativos relacionados con la regularización migratoria.

La mayoría de las personas afrodescendientes expresaron este sentimiento de pertenencia al contexto mexicano y otorgaron una valoración positiva a su decisión de migrar y el proceso de reasentamiento. La selectividad que marca su perfil en términos educativos y de experiencia laboral les ha permitido incorporarse en empleos a través de los cuales pueden superar condiciones de precariedad y lograr hacer compatible sus deseos profesionales con las actividades laborales. Aunque pueden experimentar ciertas situaciones de estereotipación debido a su identidad étnica, la forma en que han logrado poner en diálogo las narrativas sobre la negritud en México y aquellas que devienen de sus lugares de origen, les ha permitido hacerse un lugar en las dinámicas de socialización y reproducción social en México. Para estas personas es clara la operación de conductas racistas en la cotidianidad, pero

perciben que la posición económica y social que tienen les ha permitido sortear episodios de discriminación que en sus contextos de origen no hubiese sido posible concretar. De esta manera, parte de su satisfacción con las condiciones de vida tiene que ver con la posibilidad de sentir que pueden configurar otros discursos alrededor de su identidad y que estos logran potenciarse por la posición económica y social en la que se encuentran.

[...] yo viví en Salvador de Bahía, México y Estados Unidos. En Salvador y Estados Unidos sí somos vistos como amenazas, o sea Salvador [Brasil] es muy racista y Estados Unidos también, pero aquí yo siempre comento a la gente, que problemas así de racismo cosas así, es más con migración o con gente de clase media muy alta. [...] o sea vivir en un lugar donde la gente automáticamente no te considera como una amenaza, peligroso, eso no tiene precio [...] sí, me gusta bastante que la gente es muy amable, muy amigable, la cuestión de la seguridad, la manera de enfrentar el racismo es diferente, lo que sí sería bueno es la cuestión de la desigualdad social, eso sí sería algo que me gustaría cambiar, yo no ando en las favelas de la Ciudad de México, tampoco era el punto cambiar de país para vivir peor de donde estaba, pero creo que si la desigualdad fuera más una política de estado, eso haría que la vida fuera más llevadera, yo no puedo hablar mal de donde estoy, pero sé que hay otros que sí están muy mal. (Andrés, brasileño, 33 años).

Ahora bien, un grupo importante de relatos describe su experiencia de integración como ambivalente. La falta de una red extensa de amistad y socialización, y en algunos casos la dificultad para tejer relaciones sociales, dados los estereotipos que recaen sobre su nacionalidad, ha provocado un mayor aislamiento que termina por minar la posibilidad de que las personas se sientan parte del lugar que habitan y sus dinámicas de reproducción. Dentro de este grupo predomina la presencia de las personas que provienen de Brasil, para estas han existido algunos desencuentros frente a la comunicación cotidiana y a la forma en que es estereotipada y sexualizada su presencia en México. Este tipo de elementos provocan ciertos sentimientos de desconexión que se tornan en ambivalencia cuando son compensados por su posición laboral y las redes familiares que se han construido. Fernanda, una mujer brasileña, ha experimentado este tipo de situaciones, ella ha logrado una incorporación rápida y exitosa en actividades de docencia; sin embargo, aún después de 12 años le ha costado sentirse parte de las lógicas de socialización,

[...] yo aprendí en México todo lo que no quiero ser, pero al mismo tiempo hay una cosa muy loca, así como son difíciles para convivir, después que conquistas su confianza, tienes el cielo también. Pero hay momentos que quiero regresar después de doce años, porque aún sigo pasando prejuicios, xenofobia muy fuerte. Hay momentos que ya me sentía incómoda en la calle por mi cuerpo. (Fernanda, Brasil).

Finalmente, emergieron sentimientos de desconexión que se relacionan con la falta de lazos emocionales e identitarios con el entorno y sus dinámicas de socialización. Algunas personas han pasado por experiencias de discriminación que les ha implicado el confinamiento social. Ya sea para proteger su estadía en México debido a su condición de irregularidad, o bien para protegerse de situaciones de exclusión. Para estas personas la estadía en el país está condicionada por la formación familiar; sin embargo, este paso en la socialización no ha logrado erosionar barreras y estereotipos sobre sus lugares de nacimiento y su condición de extranjería.

[...] pues la experiencia no fue muy buena porque hubo mucha rivalidad hacia mí, hubo mucha envidia de parte de los compañeros y compañeras, entonces era una experiencia muy desagradable, un tiempo de depresión, y entonces tomé la decisión de tomar una licencia no remunerada. La experiencia negativa con relación al trabajo era por ser yo colombiana. Yo era la única extranjera aquí en este pueblo, entonces hasta fueron a hablar con el presidente municipal, incluso parte de la familia de mi esposo, le hicieron un mitin allá, que porque me habían dado a mí un trabajo pudiéndoselo dar a una persona de México. Eso puso en un filo la dependencia social aquí con mi esposo, por eso me fui para Colombia, porque ya no podía, yo no estoy acostumbrada a este ambiente [...] entonces le dije yo a mi esposo: devolvámonos para allá y aunque sé que yo dije que yo a ese lugar no volvía pero de lado todo eso, eso ya pasó, eso ya murió, pero así como murieron esas experiencias, la gente para mí ya murió. Le dije a mi esposo: usted es la única familia que yo tengo aquí, para mi toda su familia murió, yo no voy a tener ninguna relación con su familia, para mí estoy sola, y solo es usted y yo (Paula, colombiana, 60 años).

El relato de Camila nos muestra que una serie de desencuentros y situaciones de violencia y discriminación ha provocado que se agudice el aislamiento frente a las relaciones sociales y laborales. Para ella la imposibilidad de lograr un empleo con

una mayor estabilidad y mejores condiciones la hacen cuestionar constantemente la decisión que tomó de migrar y permanecer en México.

Desde que llegué México no me ha tratado bien. Yo creo que también me he puesto muy cerrada, como han pasado tantas cosas, más negativas que positivas. No me quiero quedar, yo le pido a dios todos los días, no me quiero quedar aquí viviendo para siempre. Creo que ya estoy en una postura que me cierro, porque ya no quiero más decepciones ni nada, porque es que me han pasado miles. (Camila, venezolana, 40 años).

Reflexiones finales

Las narrativas alrededor de la diferencia en Latinoamérica, especialmente en México, se han construido alrededor del mestizaje como centro de la identidad nacional, esto ha implicado invisibilizar procesos de desigualdad y discriminación que se encuentran ligados a la idea de una inobservancia de la diferencia racial y la promoción de la armonía cultural y étnica. Esta negación hacia el reconocimiento y legitimación de la diferencia ha fortalecido de manera estructural los fenómenos de discriminación racial y xenofobia que se hacen evidentes cuando se observan de cerca las experiencias de vida de las personas migrantes que transitan y residen en el país.

Los relatos puestos en diálogo en este capítulo contribuyen a la discusión sobre la reproducción de fenómenos de racialización y exclusión que afectan a las personas migrantes en México delimitando la forma en que se dan los procesos de socialización y se legitima su presencia en el territorio. Los hallazgos esbozados hasta el momento son fundamentales para comprender de qué manera se imbrican distintas formas de experimentar la diferencia y como esta es construida. Como lo muestran los relatos, el lugar de nacimiento y la identidad étnico-racial juegan un papel fundamental en la posibilidad de nombrarse y ser parte de la cotidianidad de los lugares de residencia y con ello generar procesos de pertenencia e integración.

Los cuestionamientos y percepciones alrededor de los procesos migratorios de las personas, sus motivaciones y el estatus de regularización reflejan la decantación de discursos de admisibilidad identitaria y social que recaen sobre la extranjería en México. Los procesos de racialización y exclusión articulan elementos como la corporalidad, el lugar de nacimiento y el estatus socioeconómico de las personas conformando imágenes particulares sobre las migraciones “beneficiosas” para el

orden social, económico y cultural de México. Este tipo de narrativas que se tejen alrededor de la irregularidad migratoria y la criminalización de las movilidades configuran formas de racialización de los flujos migratorios que terminan por fortalecer estereotipos alrededor de determinadas corporalidades y comunidades migrantes (Menjívar y Abrego, 2012; Waters y Kasinitz, 2021).

En los relatos se observa una multiplicidad de elementos identitarios referidos a distintas espacialidades y temporalidades y con ello las distintas formas que adopta la puesta en escena del sujeto de la diferencia. Sin embargo, en México estos procesos, discursos y experiencias se decantan y les permiten a las personas encontrar un sentido y significado a una serie de episodios de discriminación que transforman su capacidad de reacción y reflexión sobre los discursos que atraviesan su subjetividad y dejan marcas en las corporalidades. Dentro de los relatos la enunciación de la categoría de racismo permitió describir experiencias de incomodidad que podían ser confrontadas como un proceso particular de redefinición y valorización de la presencia negra y afrodescendiente en los territorios de habitabilidad.

Asimismo, las percepciones alrededor de la integración se encuentran permeadas por la forma en que los procesos de socialización les han permitido a las personas migrantes construir redes familiares y de amistad, así como, establecer conexiones identitarias y emocionales con el deseo de permanecer y poder ser en el contexto mexicano. Los sentimientos de pertenencia, ambivalencia y desconexión reconstruyen procesos en los que los estereotipos respecto al lugar de nacimiento, el género y la identidad étnica se articulan dando cuenta de procesos contingentes de integración en los que las barreras identitarias y la fronterización de la diferencia pueden ser difusas o bien infranqueables.

Referencias

- Alba, R. y V.Nee. (2003). *Remaking the American Mainstream: assimilation and contemporary immigration*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Arceo-Gomez, E. O. y Campos-Vazquez, R. M. (2014). “Race and Marriage in the Labor Market: A Discrimination Correspondence Study in a Developing Country”. *American Economic Review* 104 (5): 376-80. <https://doi.org/10.1257/aer.104.5.376>.
- Becker, H. (1974). “Las historias de vida en las ciencias sociales”. En *Historias de vida en la sociología*, de Jorge Balán, 27-41. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bermúdez-Rico, R. E. (2019). *Migración internacional calificada por razones de estudio*. Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkwnq7m>.
- Bertaux, D. (1999). “El enfoque biográfico: Su validez metodológica y sus potencialidades”. *Proposiciones*, 1-22.
- Bold, T. D. (2012). “Migration Biography and Ethnic Identity: On discontinuity of Biographical Experience and how turning points affect the ethnicisation of biography”. En *Biography and Turning Point in Europe and America*, 93-124. Bristol: The Policy Press.
- Bourdieu, P. (2011). “La ilusión biográfica”. *Acta Sociológica*, 121-28.
- Castillo, M. Á. y Vázquez Olivera, M. (2010). “Los inmigrantes guatemaltecos en México: Antecedentes históricos y situación actual”. En *Extranjeros en México. Continuidades y nuevas aproximaciones*, Ernesto Rodríguez Chávez (ed.), 237-74. México, D.F.: Centro de Estudios Migratorios; Instituto Nacional de Migración/SEGOB.
- Cerruti, M. y Maguid, A. (2007). “Inserción laboral e ingresos de los migrantes de países limítrofes y peruanos en el gran Buenos Aires”. *Notas de Población* (83), 75-98. Conapred. 2011. “Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010: Resultados generales”. Ciudad de México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Cunin, E. (2015). “¿México racista? Las políticas de inmigración en el Territorio de Quintana Roo, 1924-1934”. En *Inmigración y racismo: contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, de Pablo Yankelevich, 125-54. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

- Echevarría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era. https://www.edicionesera.com.mx/libro/modernidad-y-blanquitud_78420/.
- Esguerra Muelle, C. (2020). “Complejo industrial fronterizo, sexualidad y género”. *Tabula rasa*, enero. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.05>.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781483345239>.
- Flores, R. y Telles, E. (2012). “Social Stratification in Mexico: Disentangling Color, Ethnicity, and Class”. *American Sociological Review* 77 (3): 486-94. <https://doi.org/10.1177/0003122412444720>.
- Gall, O. (2004). “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología* 66 (2). <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2004.002.5991>.
- Giorgas, D. y Jones, F. L. (2002). “Intermarriage patterns and social cohesion among first, second and later generation australians”. *Journal of Population Research* 19 (1): 47-64.
- Golash-Boza, T. (2006). “Dropping the Hyphen? Becoming Latino(a)-American through Racialized Assimilation”. *Social Forces* 85 (1): 27-55. <https://doi.org/10.1353/sof.2006.0124>.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press. <http://site.ebrary.com/id/10142040>.
- Grosfoguel, R. y Georas, C. (1996). “The Racialization of Latino Caribbean Migrants in the New York Metropolitan Area”. *CENTRO Journal*.
- Hoffmann, O. (2006). “Negros y afro mestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. *Revista mexicana de sociología* 68 (1): 103-35.
- . (2013). “The Renaissance of Afro-Mexican Studies”. En *Blackness and Mestizaje in Mexico and Central America*, 81-116. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Hoffmann, O. y Rinaudo, Ch. (2014). “The Issue of Blackness and *Mestizaje* in Two Distinct Mexican Contexts: Veracruz and Costa Chica”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (2): 138-55. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.874643>.

- Itzigsohn, J. (2004). "Incorporation and Transnationalism among Dominican Immigrants". *Caribbean Studies* 32 (1): 43-vi.
- Itzigsohn, J., Giorguli, S. y Vázquez, O. (2005). "Immigrant incorporation and racial identity: Racial self-identification among Dominican immigrants". *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 50-78. <https://doi.org/10.1080/0141984042000280012>.
- Lewis, L. A. (2000). "Blacks, Black Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican "moreno" Community (Guerrero)". *American Ethnologist* 27 (4): 898-926.
- León Bologna, E. y Falcón, M. D. (2016). "Migración sur-sur: factores relacionales e inserción segmentada de la población boliviana y peruana en la ciudad de Córdoba, Argentina". *Estudios Demográficos y Urbanos*, 31(3): 729-73.
- Márquez Scotti, C., Prieto Rosas, V, Escoto Castillo, A. (2020). "Segmentación en el ingreso por trabajo según condición migratoria, género y ascendencia étnico-racial en Uruguay." *Migraciones*, 49: 85-118.
- Martínez Casas, R., Saldívar Tanaka, E., Flores, R. y Sue, C. (2014). "The different faces of mestizaje: ethnicity and race in Mexico". En *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, Edward E. Telles (ed.), 36-80. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Martínez Velasco, G. (2014). "Inmigrantes laborales y flujo en tránsito en la Frontera Sur de México: dos manifestaciones del proceso y una política migratoria". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 59 (220): 261-94.
- Martínez-Pérez, L. (2016). *Cubanos en México. Orígenes, tipologías y trayectorias migratorias*. 1ª ed. FLACSO-México. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1d-10h8m>.
- . y Bobes León, V. C. (2010). "La inmigración cubana actual en México. Su perfil sociodemográfico e inserción laboral". En *Extranjeros en México. Continuidades y nuevas aproximaciones*, Ernesto Rodríguez Chávez (ed.), 307-30. México, D.F.: Centro de Estudios Migratorios; Instituto Nacional de Migración/SEGOB.
- Menjívar, C., y Abrego, L. J. (2012). "Legal Violence: Immigration Law and the Lives of Central American Immigrants". *American Journal of Sociology* 117 (5): 1380-1421. <https://doi.org/10.1086/663575>.
- Meseguer, C., y Maldonado, G. (2015). "Las actitudes hacia los inmigrantes en México: explicaciones económicas y sociales". *Foro internacional* 55 (3): 772-804.

- Moreno Figueroa, M. (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México”. En *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur de América Latina*, 15-48. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana; Juan Pablos Editor.
- Navarrete-Suárez, J. y Masferrer, C. (2022) “Economic Integration of Afro-Latin American Immigrants in Mexico”. *Population Research and Policy Review* 41, 1873–1892. <https://doi.org/10.1007/s11113-022-09727-1>
- Neira Orjuela, F. (2010). “Los inmigrantes colombianos en México”. En *Extranjeros en México. Continuidades y nuevas aproximaciones*, Ernesto Rodríguez Chávez (ed.), 395-418. México, D.F.: Centro de Estudios Migratorios; Instituto Nacional de Migración/SEGOB.
- Pérez Vejo, T. (2015). “Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana”. En *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, Pablo Yankelevich (ed.), 89-124. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- . y Yankelevich, P. (2017). *Raza y política en Hispanoamérica*. Ciudad de México: Bonilla Arteaga Editores; El Colegio de México.
- Polletta, F., Chen, P. Ch. B., Gharrity Gardner, B. y Motes, A. (2011). “The Sociology of Storytelling”. *Annual Review of Sociology* 37 (1): 109-30. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150106>.
- Portes, A, y R Rumbaut. (2006). *Immigrant America: A Portrait (Third ed.)*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A. y Zhou, M. (1993). “The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants”. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 530 (1): 74-96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>.
- Pujadas Muñoz, J. J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Zhenchao, O. y Lichter, D. (2007). “Social Boundaries and Marital Assimilation: Interpreting Trends in Racial and Ethnic Inter-marriage”. *American Sociological Review - AMER SOCIOL REV* 72 (febrero): 68-94. <https://doi.org/10.1177/000312240707200104>.
- Rodríguez Chávez, E. (2010). “La inmigración en México a inicios del siglo XXI”. En *Extranjeros en México. Continuidades y nuevas aproximaciones*, Ernesto Rodríguez Chávez (ed.), 89-132. México, D.F.: Centro de Estudios Migratorios, Instituto Nacional de Migración/SEGOB.

- Sala, G. A. (2007). “Escolaridad e inserción laboral de los migrantes del Cono Sur de América Latina residentes en Argentina y Brasil”. Huerta Grande, Córdoba: IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina.
- Salazar Anaya, D. (2010). “Tres momentos de la inmigración internacional en México, 1880-1946”. En *Extranjeros en México: continuidades y nuevas oportunidades*, 51-87. México, D.F.: Instituto Nacional de Migración. Centro de Estudios Migratorios. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5065554>.
- Saldívar, E. (2014). “‘It’s Not Race, It’s Culture’: Untangling Racial Politics in Mexico”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (1): 89-108. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.874644>.
- Schwarz, T. (2012). “Políticas de inmigración en América Latina: el ‘extranjero indeseable’ en las normas nacionales, de la Independencia hasta los años de 1930”. *Revista Ecuatoriana de Historia* 36: 3972.
- Scott FitzGerald, D. y Cook-Martín, D. (2015). “Elegir a la población: leyes de inmigración y racismo en el continente americano”. En *Inmigración y racismo: contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, Pablo Yankelevich (ed.), 29-58. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Solís, P., Güémez Graniel, B. y Lorenzo Holm, V. (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. Ciudad de México: OXFAM México.
- Stavenhagen, R. (2015). “Racismo e identidades en el mundo actual”. *INTERDISCIPLINA* 2 (4). <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2014.4.47771>.
- Sue, C. A. (2013). *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199925483.001.0001>.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. University of North Carolina Press. https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469617848_telles.
- . y Ortiz, V. (2011). *Generaciones excluidas: mexicano-estadounidenses, asimilación y raza*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Torre Cantalapiedra, E. (2018). “Racial Mixing and National Integration in Latin America: The Return of Racial Differences in Mexico and Brazil”. *Latin American Perspectives* 45 (2): 180-89. <https://doi.org/10.1177/0094582X17740897>.

- Vázquez, J. Z. (1993). “Colonización y pérdida de territorio, 1819-1857”. En *El Poblamiento de México*, Consejo Nacional de Población, 114-33. México, D.F.: Consejo Nacional de Población.
- Velázquez, M. E. y Iturralde, G. (2016). “Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento”. *Anales de Antropología* 50 (2): 232-46. <https://doi.org/10.1016/j.anthro.2016.05.002>.
- Villarreal, A. (2010). “Stratification by Skin Color in Contemporary Mexico”. *American Sociological Review* 75 (5): 652-78.
- Viveros Vigoya, M. (2008). “Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo, y Mara Viveros Vigoya (eds.), 247-78. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.
- Waters, M. C. y Kasinitz, Ph. (2021). “Race, Legal Status & Social Mobility”. *Daedalus* 150 (2): 120-34. https://doi.org/10.1162/daed_a_01850.
- Wimmer, A. y Glick Schiller, N. (2002). “Methodological Nationalism and beyond: Nation–State Building, Migration and the Social Sciences”. *Global Networks* 2 (4): 301-34. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.
- Yankelevich, P. (2015). *Inmigración y racismo: contribuciones a la historia de los extranjeros en México*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- . (2020). *Los otros: Raza, normas y corrupción en la gestión de la extranjería en México 1900-1950*. El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19rs0gn>.

Desprecio encarnado. Redes sociodigitales, racismo antinegro y captaciones sensibles de la caravana africana de migrantes en México

Berenice Vargas García
UAM-I, ENAH-INAH
berenice.vargas@gmail.com

Introducción

A principios de 2019, la llegada a México de una caravana de migrantes integrada por personas originarias de varios países africanos —hombres y mujeres de todas las edades— sacó a relucir muestras amplificadas de xenofobia, clasismo y racismo recalcitrante entre la sociedad mexicana. Un desprecio que adquiere la nominación específica de *racismo antinegro* (Mitjans, 2020; Moreno, 2020; 2022), dirigido en contra de miles de personas cuyo éxodo en masa fue una respuesta a las condiciones de violencia y desigualdad en sus lugares de origen; y cuya presencia se tornó contundente para las y los mexicanos, sobre todo al sur del país, en la frontera del estado de Chiapas con Guatemala.

La cobertura de los medios de comunicación masiva *mainstream* —muchos con encabezados tendenciosos en sus notas— se convirtió en la principal fuente generadora de controversias pues, en su gran mayoría, se encargaron de difundir noticias y reportajes que reprodujeron el “imaginario racial” (Restrepo, 2010) y los estereotipos tan consabidos de africanos y sus descendientes; eso que Chimamanda Ngozie Adichie ha llamado “la historia única” (2018). Estas notas periodísticas cobraron un gran alcance, sobre todo al ser publicadas en redes sociodigitales como Facebook; con lo que abrieron un espacio para que, a través de las reaccio-

nes y los comentarios, la población mexicana expresara sus opiniones y sentires respecto a la caravana africana de migrantes. Estos comentarios proporcionan un valioso (e incómodo) material que nos permite acercarnos a las experiencias afectivas —negativas— que se encarnan en un buen número de sujetos (de todos los estratos y posiciones socioeconómicas), al verse interpelados por la Otridad de los cuerpos-migrantes. Es así que este escrito tiene por objetivo abrir la reflexión hacia el potencial de las redes sociodigitales como espacios y vías para el estudio de la dimensión sensible y encarnada del racismo antinegro en México.

El capítulo se compone de tres apartados: en el primero, se exponen el contexto de *La Caravana Migrante* y las estrategias metodológicas a las que se recurre en este trabajo, tomando en consideración que “cada decisión metodológica está acompañada de criterios teóricos” (Sabido, 2021: 245). En el segundo apartado se argumenta sobre la importancia de entender la dimensión encarnada y afectiva del racismo y se discute cómo las narrativas de los comentarios en las redes sociodigitales trascienden el mero plano del discurso. En el apartado tres se presenta el análisis de los cinco tipos de comentarios identificados en torno a las notas periodísticas difundidas en Facebook durante el año 2019. Por último, el capítulo cierra con reflexiones sobre el reto de combatir un racismo tan disimuladamente enquistado en la sociedad mexicana actual.

Caravana de migrantes africanos y redes sociodigitales: metodología para su abordaje desde los afectos

Hacia finales del año 2018, *La Caravana Migrante* (también llamada Éxodo Centroamericano) acaparó la atención internacionalmente, al difundirse las primeras imágenes del éxodo de miles de personas —provenientes principalmente de Centroamérica, aunque integrada también por personas de países africanos y del Caribe— que atravesó el puente fronterizo entre México y Guatemala. Un hecho inusitado que significó un “giro copernicano” “en la historia de México como país de tránsito, destino y retorno de millones de seres humanos” (Varela, 2019: 51). También significó la evidencia del desplazamiento generado por la violencia y el narcotráfico, las vidas vulnerabilizadas y las endeble agendas migratorias sustentadas por políticas represivas que normalizan las “circunstancias letales” y las “heridas permanentes” (Delgadillo y Mutonya, 2020) que las personas migrantes afrontan en su transitar. Todo ello quedó mostrado con las

subsecuentes deportaciones y contenciones militares, así como en las detenciones en la Estación Migratoria Siglo XXI (en Tapachula, Chiapas), bajo condiciones violentas y deplorables.

Un año después, el Estado mexicano se enfrentaría con el arribo masivo de hombres y mujeres de Haití, Centroamérica y, particularmente, de varios países africanos (Ghana, Camerún, República Democrática del Congo, Angola, Mali, Senegal, entre otros); estos últimos, una población migrante que ha crecido en el último lustro y que, para finales de 2019, se contabilizó en 6 000 personas (Suárez, 2021: 83). Mediáticamente, la “caravana africana de migrantes” se representó haciendo uso de los consabidos estereotipos vinculados a las personas africanas y sus descendientes; sobre todo cuando existe un “perfilamiento racial” que se asienta en el color de la piel, el tipo de cabello, la forma del rostro (labios y nariz, principalmente), el acento del idioma o la manera de mover el cuerpo. Es decir, la racialización de los cuerpos negros¹ migrantes fue reproducida por los medios masivos de comunicación, promoviendo su representación como conflictiva, violenta y peligrosa.²

Dos acontecimientos cimentaron —todavía más— la representación en los *mass media* de las y los migrantes africanos como amenazas potenciales para la población mexicana: una serie de protestas frente a las instalaciones de la Estación Migratoria Siglo XXI y el bloqueo al acceso de las instalaciones del Instituto Nacional de Migración (INM) en Tapachula, Chiapas, particularmente la ocurrida el 2 de abril del 2019; así como los enfrentamientos directos de la caravana de migrantes con la policía federal mexicana y la Guardia Nacional, especialmente

¹ Se entiende por *racialización* un proceso histórico de “marcación constitutiva de los cuerpos” que deriva del sistema colonial y esclavista europeo. En esta marcación, ciertos elementos del cuerpo (la piel, el cabello, la voz, etcétera) se vuelven constitutivos de la diferencia jerarquizada entre grupos humanos; asociándose, además, con características culturales, morales y psicológicas de los grupos así codificados (Restrepo, 2010). Todo proceso de racialización opera y cobra sentido a través de los opuestos. Así, el sujeto racializado *como negro* es la negación constitutiva de su contrario: el sujeto blanco (modelo y medida para el resto de los grupos, según esta lógica). Como sostiene Mónica Moreno Figueroa, la racialización es proceso activo, dinámico y relacional “que mantiene ‘viva’ la idea de ‘raza’” (Moreno, 2022: 45).

² En otro capítulo de esta compilación, Greta Alvarado Lugo analiza el papel activo de los *mass media* en la configuración y la reproducción de la imagen estereotipada de los sikhs como “inmigrantes” y “terroristas”, lo que alimenta y perpetúa un miedo social que recrudece los ataques racistas dirigidos hacia ellos.

el operativo desplegado el 12 de octubre de ese mismo año y que resultó en varias detenciones y personas heridas. Ante estos hechos, medios de noticias de circulación nacional como *El Universal*, *Noticieros Televisa* (entre otros más), colocaron en sus encabezados títulos del tipo “Migrantes africanos causan disturbios”, “Africanos causan desmanes”, “Migrantes africanos vandalizan”; contribuyendo así a la construcción y la reproducción de una imagen negativa de las personas migrantes. La versión *online* de estas notas y reportajes periodísticos fue compartida en sus respectivas páginas de Facebook, lo que abrió un enorme espacio para el debate y el vaciado de opiniones y comentarios de quienes siguen esas páginas. Dichos comentarios se convirtieron en la materia prima para el análisis de este trabajo, pues hicieron explícito un racismo antinegro soterrado que, anclado en la ideología del mestizaje (véase el capítulo de Pérez Vera), aún hoy en día el Estado y la sociedad mexicana se niegan a reconocer de lleno.

Si bien los estudios sobre la percepción simbólica de las audiencias y la recepción de contenido racista difundido por los medios masivos de comunicación es una veta necesaria de explorar para entender las ideologías del racismo y hacerles frente (Tipa, 2021a) —sobre todo en tiempos de hiperconectividad digital—, el objetivo del presente trabajo se inscribe dentro del amplio campo de la antropología de la afectividad (Surrallés, 2009), en una intersección con los estudios críticos de la raza y los estudios socioculturales del racismo. La intención de este capítulo es analizar el componente afectivo de los comentarios abiertamente despectivos hacia las personas migrantes racializadas como negras (racismo antinegro). Las preguntas que orientan esta indagación son: ¿qué afectos negativos se despliegan frente a la presencia del Otro racializado?, y ¿qué papel tienen las redes sociodigitales como espacios para su enunciación?

Esta investigación tiene un corte descriptivo-interpretativo que se centra en el análisis crítico de contenido de los comentarios en Facebook a notas periodísticas mexicanas compartidas en 2019; particularmente aquellas noticias referentes a los dos acontecimientos arriba mencionados: las protestas de las personas migrantes de origen africano y su enfrentamiento con la Guardia Nacional. La selección de los medios de comunicación se hizo tomando en cuenta su carácter *viral*, es decir, la cantidad de notas y reportajes publicados y el alcance que tuvieron al momento de su publicación; lo cual se estableció a partir del número de “reacciones”, comentarios, reproducciones y veces en las que fue compartida o replicada dicha nota. Asimismo, se procuró un equilibrio entre medios de iniciativa privada,

independientes, conservadores y de izquierda. Los medios de noticias elegidos y el número total de comentarios revisados fueron: *Animal Político* (2 notas, 330 comentarios), *La Jornada* (1 nota, 1 400 comentarios), *Revista Proceso* (2 notas, 1 975 comentarios), *Noticieros Televisa* (3 notas, 2 456 comentarios), *Sin Embargo* (1 nota, 543 comentarios), *El Financiero* (1 nota, 96 comentarios), *Reforma* (1 nota, 78 comentarios) y *El Universal* (1 nota, 589 comentarios).³ Así, se revisaron un total de 7 467 comentarios correspondientes a 2019, en la coyuntura del arribo masivo de migrantes de origen africano y el foco mediático del que fueron objeto. De esta atención mediática destacan los reportajes fotográficos y audiovisuales realizados por *Noticieros Televisa*, algunos de los cuales fueron reproducidos casi un millar de veces;⁴ motivo por el cual se incluyeron los comentarios de tres notas.

Para la selección de los comentarios muestra, que fueron recopilados directamente de las notas y los reportajes periodísticos compartidos en Facebook por las páginas oficiales de los medios antes mencionados, se tomaron en cuenta únicamente aquellos que aludían directamente a la “raza”, “lo negro” y emociones asociadas; y/o que recurrían a los estereotipos más difundidos del imaginario occidental sobre los pueblos africanos: la pereza, la agresividad, la hipersexualización, la fuerza física y la animalidad (González, 2009). En este tipo de comentarios se dio una constante repetición de tópicos —sin importar la inclinación política del medio de comunicación que compartió la nota—, por lo que se compilaron 140 comentarios representativos, que constituyen el *corpus* empírico a partir del cual se elaboró este escrito. Por consiguiente, la selección de este *corpus* no fue aleatoria, en tanto estuvo orientada por el interés en dar cuenta de los elementos reiterativos que expresan abiertamente las lógicas racistas que se manifiestan e incorporan cotidianamente y que, como tales, están profundamente normalizadas (Essed, 1991). El carácter crítico del análisis que se hace en este trabajo radica en que no se detiene en la descripción de los enunciados vertidos, sino que se

³ En términos de su perfil o inclinación ideológica actual, *La Jornada*, *Animal Político* y *Proceso* tienen una orientación hacia la izquierda, con un contenido más asociado a la crítica y a la oposición con el oficialismo. Por su parte, la orientación política de *El Financiero*, *Reforma*, *El Universal* y *Noticieros Televisa* es hacia la derecha, más tendiente a contenidos conservadores y posturas católicas y nacionalistas (véase Rodelo y Muñiz, 2017).

⁴ Uno de los reportajes con mayor número de comentarios y reacciones fue el titulado “¿Cómo llegaron los migrantes africanos a Tapachula?”, publicado el 11 de abril de 2019. Puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/NoticierosTelevisacom/videos/340379496596169/>

toma una posición política explícita (Van Dijk, 2016) que cuestiona, expone y denuncia la realidad de un racismo recalcitrante que se ampara en el anonimato de las redes sociodigitales.

Para fines analíticos, el *corpus* de las intervenciones publicadas en las notas de Facebook puede dividirse y clasificarse en diferentes líneas temáticas. Por ejemplo, una gran cantidad de ellos giran en torno a reclamos directos al presidente en turno —Andrés Manuel López Obrador— por su incapacidad de “controlar” la situación y, por otro lado, argumentos que defienden al mandatario, dando cuenta de teorías de conspiración contra su gobierno y su proyecto de la 4T. Otros comentarios son sumamente similares a los vertidos en otros países en respuesta a los éxodos de migrantes: se manifiesta una preocupación por la soberanía nacional; una censura del “desorden” que las personas migrantes traen consigo; una exposición del “umbral de tolerancia” nacional (“entendemos su situación, pero *nosotros* primero”); y una exigencia por el respeto de las leyes.⁵ Sin embargo, este tipo de comentarios no se incluyen en el *corpus* analizado, pues no aluden directamente a la racialización de las personas migrantes africanas. En cambio, a partir de los 140 comentarios compilados se elaboró una clasificación de *tipos*, los cuales serán analizados en el tercer apartado de este capítulo:

1. Estereotipos varios
2. Africanos como vectores de enfermedades
3. Reducción a la esclavitud
4. Animalización y especismo
5. Incitación explícita a la violencia

Aunque en México existen ejercicios hemerográficos que analizan las representaciones racistas en medios de comunicación “tradicionales” —periódicos impresos y televisión, particularmente— (por ejemplo: Iturriaga, 2016; Aguayo, 2008; Castellanos *et al.*, 2007), el espacio de las redes sociodigitales tiene un amplio campo por explorarse; labor que resulta imperante si se tiene en cuenta la centralidad que el ciberespacio ha adquirido en las vidas humanas alrededor del globo; sobre todo a partir de la pandemia del SARS-COV-2, que obligó al aislamiento en lo doméstico

⁵ Así lo muestran, por ejemplo, los trabajos de María Emilia Tijoux para Chile (Tijoux, 2014) y de Antonia Olmos Alcaraz para el caso de España (Olmos, 2018).

e impulsó la necesidad de “conectarse” a la distancia con el mundo. Este trabajo parte del entendimiento de *Internet* como “parte del mundo”, es decir, un espacio que no opera independientemente del “mundo real”, sino que forma parte de él como una extensión y una amplificación: de los sujetos y de las relaciones que mantienen entre sí (Grillo, 2019: 23); que está incrustado y encarnado en la vida de las personas y que adquiere sentido y se potencia en el entramado colectivo (González y Servín, 2017: 62).

La *web* y la virtualidad adquieren sentido a través de sus usos, ya sea como formas de comunicación o como lugares de enunciación (Hine, 2004; Grillo, 2019: 26); por lo que la antropología ya no solo se ocupa de los modos de relacionarse *online* (frente a los modos “cara a cara”, *offline*), también comienza a preocuparse por lo que los sujetos dicen y hacen en el ciberespacio y las repercusiones de sus prácticas en la vida fuera de la red; reconociendo que son espacios que se yuxtaponen e interpenetran (Lefebvre, 2013: 146). En este sentido, esta investigación presta atención a “la irrupción de un conjunto de prácticas de los sujetos, construidas alrededor de aparatos digitales heterogéneos en campos poblados por actores inscriptos en redes de poder, y por ende, portadores de discursos expertos y vernáculos” (Grillo, 2019: 28). Las redes sociodigitales, en tanto espacios, no solo son producidas por las relaciones o las prácticas de los internautas, sino que forman parte de ellas, les dan soporte y posibilidad; permiten “que tengan lugar determinadas acciones” (Lefebvre, 2013: 129).

Junto con otras plataformas digitales, Facebook se ha convertido en un espacio que posibilita la difusión de información, el activismo, la generación de comunidades, los actos altruistas y solidarios, la expansión de vínculos sociales alrededor del mundo y, de manera central para este trabajo, para la amplificación de discursos de odio y prácticas de violencia racistas. Antes de proseguir con el siguiente apartado, es necesario detenerse en la explicación de este último punto. En primer lugar, se concibe como *discurso* al “lenguaje puesto en acto” (Salgado, 2019: 14) que se expresa en forma verbal (oral o escrita) o no verbal (gestos, movimientos del cuerpo); icónica, a través de gráficos, dibujos, fotografías; semiótica y sensorial (sonidos, sabores, olores, texturas, etcétera); o multimodal, es decir, una combinación de las anteriores; como sucede en las redes sociodigitales.

Aquí se entiende por *discurso de odio* a todas aquellas “expresiones que incitan a la violencia, la discriminación, el odio y la animadversión hacia una persona o grupos de personas” (Bustos *et al.*, 2019: 26) que se encuentran vulnerabilizadas;

expresiones cuya intención (explícita o implícita) es humillar, agredir o excluir. En las expresiones en Facebook sobre la caravana africana de migrantes en México que aquí se analizan, es posible identificar un *odium dicta*, es decir, “múltiples expresiones que denotan un odio particular” (Kaufman, 2015: 44), en este caso, hacia migrantes africanos racializados negativamente. Cada uno de los ejemplos presentados muestra discursos (escritos, icónicos y multimodales) que manifiestan sentimientos negativos hacia las personas migrantes, ya sea con intención de burlarse, generar controversia o herir. El amplio y favorecido despliegue de este tipo de expresiones se vale de condiciones como la espontaneidad (la inmediatez irreflexiva de nuestras opiniones); la facilidad con que se tecldea y se “da *click*”; la necesidad de visibilidad (el ciberespacio como otro lugar público, donde se busca ser visto); la permanencia de los contenidos a través del tiempo y la expansibilidad, es decir, una ramificación exponencial de nuestras publicaciones *online* (Trejo, 2015: 38-41).

El análisis del *odium dicta* manifestado en las publicaciones periodísticas de Facebook se realiza partiendo de la propuesta de Van Dijk, quien señala los “principios generales” a tener en cuenta, pues organizan ese tipo de discurso: énfasis en lo positivo del *Nosotros* (la sociedad mexicana) y énfasis en lo negativo de *Ellos* (las personas migrantes de origen africano); al tiempo que se desenfatisa lo negativo de *Nosotros* y lo positivo de *Ellos* (Van Dijk, 2007: 28). Precisamente, lo que distingue al *odium dicta* de otro tipo de discursos vertidos en las redes sociodigitales es un carácter eminentemente afectivo: de quien siente y escribe y de quien lee y siente. Por este motivo, el énfasis de esta investigación está puesto en la dimensión afectiva de los comentarios que expresan abiertamente un discurso y una ideología racista. Para el análisis de los afectos (sentimientos, emociones, etcétera) este trabajo se basa en el *Diccionario de los sentimientos* (Marina y López, 1999), donde se elabora una exhaustiva revisión del lenguaje sentimental en castellano. A continuación, discuto en qué consiste lo que aquí se denomina como *racismo encarnado antinegro*, para luego dar paso al análisis de las cinco clasificaciones presentadas.

Racismo encarnado: afectos con efectos discursivos

En términos amplios, el racismo puede entenderse como una forma de violencia (Segato, 2017) y como “un sistema multidimensional de discriminación y

exclusión-inclusión” (Tipa, 2021b: 62); un ordenamiento clasificatorio de los grupos humanos, jerárquico, de acuerdo con determinadas “marcas” de diferencia biologizadas: el color de la piel, el tamaño del cráneo, la forma del rostro, la “sangre”, el olor corporal, el movimiento del cuerpo, entre otras; a partir de las cuales se asumen unos grupos superiores a otros. En la ideología racista, esta serie de características —arbitrarias— se suponen asociadas a otros elementos: la cultura, la religión, la personalidad, el carácter y la inteligencia —entre otras—, asignaciones de valor que dan la “apariencia innata de permanencia” (Moreno, 2022: 45). Los grupos racializados como *blancos* —y, en el caso de México, como *blanco-mestizos* (Moreno, 2022; 2010)— son ubicados en la cúspide de esta jerarquía; deviniendo(se) así en la medida de lo superior/deseable/bello/correcto; configurándose en la oposición.

En la actualidad, es necesario partir del reconocimiento de la existencia de varias “lógicas racistas” (Moreno, 2010) que se han ido desarrollando a lo largo de la historia. Por ejemplo, el “racismo científico”, en el que “la raza” se constituyó como un tipo biológico para clasificar a la humanidad. El llamado “racismo cultural”, en el que la “diferencia racial” queda subsumida en la “diferencia cultural” y la cultura se toma como un criterio de exclusión. O, el “colorismo” o “racismo colorista”, en el que la superioridad de un grupo frente a otro se detenta de acuerdo con el color y el tono de su piel (ojos, cabello, etcétera); donde los colores claros adquieren más privilegios frente a los oscuros (Tipa, 2021b: 64). Sin embargo, estas formas de racismo ciertamente pueden expresarse conjuntamente, enredadas y traslapadas unas con otras.

El racismo antinegro, tal como aquí se plantea (Mitjans, 2020; Moreno, 2020; 2022), manifiesta una particular convergencia de estas tres formas de ideología racista. Por un lado, grupos humanos enteros quedan contenidos en una cuadrícula mental, fraguada a partir de la selección de los rasgos fenotípicos arriba descritos: “raza negra”. Y, a los pueblos relegados a esas categorías, se les asocia con determinadas prácticas culturales y sociales; sin importar la diferencia de origen, época, lengua, sentido del mundo, y demás. A las personas africanas y sus descendientes en diáspora se les imagina y se les representa colectivamente, en Occidente, como cuerpos negros que, invariablemente, coinciden en prácticas socioculturales: “supersticiones religiosas”, propensión a la violencia, predilección por la música y el baile, gastronomía “exótica”, hipersexualización, etcétera. Y, además, el tono oscuro de su piel (de sus ojos y cabello, por mencionar) se vuelve un criterio iden-

tificador exógeno a partir del cual se les excluye o se les vuelve diana de ataques, exotización o burlas. Por lo tanto, las expresiones de este racismo antinegro no refieren únicamente a la “raza” en tanto tipo biológico, sino a “lo negro” como una confluencia de rasgos fenotípicos, prácticas culturales y comportamientos individuales que, desde la *supremacía blanco-mestiza*⁶ o la blanquidad (esa cualidad de “lo blanco” como modo superior de ser), se toman por inferiores e indeseables.

Para Mbembe, la *raza* es la negación de todo lo común (Mbembe, 2016: 105). Sabemos que “raza” es un ideario, un constructo intelectual que tiene por fin clasificar jerárquicamente y separar a unos grupos humanos de otros. Sin embargo, la raza también es un modo particular de *captación sensible* de los otros cuerpos, una *marcación constitutiva* (Restrepo, 2010) que pre-figura las relaciones sociales y afectivas. Las lógicas racistas se convierten en una “estrategia de hendimiento” (Hall, 2010: 443) con la que nos distanciamos y diferenciamos de forma efectiva con aquello que no nos es familiar ni aceptable, excluyendo y fijando límites y barreras. Por ello, la elaboración de la identidad del *Otro* se convierte en un ejercicio de poder: se hace de *Ellos* entidades inmutables y solo unos cuantos están en posición de dar nombre y lugar a los existentes del mundo. Como consecuencia, el racismo consiste “en sustituir por *otra realidad* aquello que es *otra cosa*. Poder de desviación de lo real y fijador de afectos” (Mbembe, 2016: 75).

Con fines heurísticos, Segato (2017: 47-48) elabora una clasificación de cuatro “modalidades del racismo”: *i) De convicción o axiológico*, que se expresa en creencias explícitas y asignación de valores (positivas o negativas); *ii) Politico-partidario-programático*, que sirve de base para la formación de agrupaciones políticas; *iii) “De costumbre” o automático*, el cual hace parte de las creencias más profundas, por lo que es irreflexivo y *iv) Emotivo*, que se expresa con la manifestación de sentimientos y emociones negativas. Sin embargo, lo que se sostiene en el presente trabajo es que cualquier forma o modalidad de racismo incluye, por

⁶ Aquí se entiende la *supremacía blanca* de acuerdo con Aph Ko. Según la autora, esta no es solo un “sistema”, un “orden” o una “institución” fabricada específicamente para beneficiar a los blancos con el control del poder y de los recursos materiales. Más allá, considera que se trata de “una fuerza viva, insidiosa, expansiva y colonial que trabaja para ‘meterse dentro’, consumir y destruir” (Aph Ko, 2019: 3; traducción mía). Entonces, en este trabajo se habla de una *supremacía blanco-mestiza* en México, pues se piensa al mestizaje como “una forma de blanquedad” y un lugar privilegiado (Moreno, 2010: 168) que, en la experiencia del nacionalismo mexicano, se asume también como “lo normal” —siempre y cuando reafirme su ejercicio aspiracional a la blanquidad—.

fuerza y, ante todo, una profunda dimensión afectiva y encarnada. El racismo *se siente en el cuerpo* de quien lo expresa; el racismo es sentido hasta la médula por aquél o aquella a quien se dirige. No es casual, entonces, que los discursos racistas en las redes sociodigitales sean considerados como “discursos de odio”: son afectos con efectos discursivos y, a la par, discursos con efectos afectivos.

El título de este capítulo incluye el concepto de *captaciones sensibles*. Con ello se hace referencia a que nuestro primer encuentro con el Otro pasa por la percepción sensorial y sensible; antes que por la elaboración consciente de valoraciones morales. La forma originaria en que captamos el mundo y somos afectados por él es a través de la percepción sensorial, la cual no es un acto físico “transparente” (Classen, 1997); sino que es, al unísono, cultural e histórico, fisiológico y aprendido. El experimentar el mundo no puede escapar de las producciones de sentido, ni de las vivencias y formas de nombrar que (de)limitan fronteras y alcances entre nosotros y lo que nos rodea (y con lo que nos encontramos ineludiblemente en ligazón); confeccionando así valoraciones y pertenencias. Por lo que la percepción sensorial es, además, inexorablemente política: nos ubica en un plano y prefigura nuestra orientación con los otros dentro de un campo de relaciones asimétricas. Los procesos de racialización tienen su base primera en actos de percepción, los cuales no responden a voluntades individuales, sino que están sujetos a esquemas sociales, compartidos y reforzados colectivamente.

El insistir en la cualidad *encarnada* del racismo coloca el énfasis en el acto de sentir; de sentir al Otro y sentirse en la cercanía y proximidad de su presencia. Presencias diferentes y diferenciadas que trastocan el cuerpo,⁷ que afectan los sentidos; modos de captar el mundo que inciden en la forma en que le dotamos de sentido. Si bien, la experiencia de extrañeza respecto al Otro “no implica necesariamente una experiencia negativa” (Sabido, 2009: 25-26); en el caso de las lógicas racistas, las valoraciones negativas suelen ser la norma. En la “imaginación racial” de ciertos grupos —particularmente occidentales— la presencia de los cuerpos Otros, racializados y no-blancos, puede evocar y provocar afectos que se ubican —y que ubican a esos cuerpos otros— en el polo negativo de la experiencia afectiva: miedo, odio, rechazo, asco.

⁷ Conviene precisar que no se está entendiendo al cuerpo como una mera carcasa o recipiente biologizado. De acuerdo con Spinoza, para quien el cuerpo es *tal como lo sentimos*, la experiencia corpórea del mundo es, por fuerza, experiencia sentida; a partir de la cual se tejen significados y sentidos sobre nosotras y nosotros mismos, sobre el mundo y sobre quienes existen en él (Spinoza, [1677] 2000).

Cada sociedad y cada grupo social establece modelos de identificación-diferenciación y exclusión-inclusión para su relacionalidad con los Otros. Más aún, gestan ordenamientos ontogénicos que prefiguran y performan nuestras relaciones con la alteridad. A estos modelos ontogénicos León Vega (2011) les nombra *esquemas de sentido sensible* (en adelante, ESS); los cuales forman parte de disposiciones grupales, integradas a sistemas socioculturales específicos, que regulan y modelan los modos de la experiencia afectiva frente a la alteridad. Y, en el caso específico que aquí se trata, los modos de la experiencia afectiva y sensible frente a los cuerpos racializados como negros. Estos ESS están alineados de acuerdo con un *ordo amoris* (Scheler, 2003), es decir, el “orden de las cosas que pueden ser amadas y, por tanto, de las cosas que no pueden serlo” (León, 2011: 40).

En el lado negativo de ese orden amoroso encontramos la indiferencia, el miedo, el desprecio, el odio e inclusive, el asco. Históricamente, en esa “historia única” de cuyos peligros advierte Ngozie Adichie (2018), lo negro se ha ubicado en el plano de “lo odiable”. El racismo, en tanto ejercicio de dominación a través de la inferiorización y la abyección de los cuerpos negros, no permanece solo en la abstracción del discurso, sino que *afecta* a la Otredad despreciada y, al tiempo, es sentido encarnadamente por quien desprecia. Es decir, el desprecio por los Otros (desprecio en su sentido etimológico, como “restar valor”) no solo se enuncia en tal o cual expresión calificada como *odium dicta*; tiene una dimensión decididamente sensible: está siendo sentido, encarnada y visceralmente.

Lo que entonces aquí se sostiene es que el racismo no solamente tiene su base en prejuicios y valoraciones conscientes, sino que se enquista en la misma experiencia afectiva y sensible —y, por tanto, pre-reflexiva— del contacto con los grupos racializados negativamente. El racismo antinegro —y cualquier otra forma de racismo, xenofobia o discriminación negativa— es resultado de un ordenamiento amoroso previo; y, al mismo tiempo, le refuerza y actualiza en su reproducción.

ESS y racismo antinegro en Facebook. Análisis de los comentarios

Lo que sigue ahora es la revisión del *corpus* de comentarios vertidos en Facebook durante el 2019, en la coyuntura mediática del arribo a México de la caravana de migrantes de origen africano. La intención es analizar los ESS implícitos en esos discursos para entender cómo el *ordo amoris* refuerza y actualiza las expresiones

de racismo antinegro en México. Como se señaló anteriormente, de la muestra de 140 comentarios se elaboraron cinco tipos o líneas temáticas de narrativas, clasificación que sirve para los propósitos del análisis pero que no pretende agotar su complejidad, pues muchos de los comentarios conjugan varias líneas temáticas. El material que a continuación se presenta se compone no solamente de formas verbales escritas, sino que los comentarios hacen uso de formas multimodales (como fotografías, *emojis* y GIFs). Para ejemplificarlo, se tomaron capturas de pantalla de cada entrada o intervención, algunas de las cuales se agruparon en una sola figura para una mejor apreciación.⁸ Queda pendiente una revisión mucho más profunda de cada una de estas tipologías, pues ello excede el espacio del que aquí se dispone.

Figura 1. Tipo 1. Estereotipos varios



Capturas de pantalla desde la cuenta personal del Facebook de la autora, 2021. La imagen muestra una selección de algunos comentarios realizados en 2019, los cuales forman parte del *corpus* de 140 entradas analizadas en este trabajo (se cubrieron los nombres y las fotografías de las personas usuarias para proteger sus datos personales).

⁸ Se advierte a las lectoras y los lectores sobre la violencia explícita y el tipo de lenguaje empleado en algunos de los comentarios; los cuales no fueron censurados por quien esto escribe (a excepción de los nombres de usuario y sus fotografías de perfil, con el fin de procurar el anonimato). La intención es deliberada: confrontar las expresiones verdidas públicamente, que contradicen el argumento de la existencia de un “racismo silencioso” en México.

El proceso de estereotipar implica la reducción “a unos pocos rasgos esenciales y fijos” (Hall, 2010: 429) y la propia etimología de la palabra así lo sugiere: del griego *stéreos*, “sólido” y *typos*, “impresión o molde”. Aunque pueda parecer inocuo, un estereotipo es un particular tipo de molde en donde se hace encajar al Otro —migrantes de origen africano, en este caso—, una impresión que puede ser indeleble y perdurar con el paso de los siglos. En este proceso clasificador, los estereotipos retienen solo unas cuantas características, seleccionadas arbitrariamente, que se despliegan de forma exagerada hasta ser reconocidas colectivamente como “verdaderas”. Son, además, una “estrategia de hendimiento” con la que nos distanciamos y diferenciamos de forma efectiva con aquello que no nos es familiar ni aceptable; excluyendo y fijando límites y barreras (Hall, 2010: 430-431).

Desde México —pero este argumento puede extenderse mucho más allá— lo que creemos saber sobre África y las personas africanas es, por lo general, una reproducción acrítica e irreflexiva de estereotipos. Cronistas, viajeros, misioneros, periodistas, etnógrafos, novelistas y filántropos se han dedicado a fabular o moldear (inventar) una África empobrecida, exuberante en flora y fauna, salvaje, enigmática, mágica; tierra calurosa habitada por hombres, mujeres y niños desamparados y enfermos; danzando y cantando, haciendo música con el ritmo virtuoso e indescriptible de sus tambores. Como se mencionó anteriormente, los medios de comunicación masiva *mainstream* y, particularmente los difundidos por redes sociodigitales, adquieren un papel central en la difusión y la reproducción de esta imagen de África; haciendo circular “imágenes patéticas, pero reales” que, sin embargo, nada dicen sobre la realidad africana (González, 2009: 151), pues están ceñidas y normalizadas acorde al imaginario occidental que impera sobre el llamado “Continente Negro”. En otras palabras, en los medios se vocifera de forma amarillista sobre África o se guarda un brutal silencio, contribuyendo al desconocimiento de este lugar del mundo y de las personas que lo habitan.

La primera línea temática, “Estereotipos varios” (figura 1), incluye comentarios en los que se reproduce la idea de los hombres africanos como hipersexualizados; una narrativa que estuvo presente en varias ocasiones, de forma explícita (“Vienen a robarnos a nuestras mujeres con sus pitotes”) o con eufemismos del tipo: “Yo le doy asilo a un negrito”. Otra narrativa recurrente es la que cataloga a las personas migrantes africanas como “salvajes”, “incivilizadas”, “supersticiosas” y “caníbales”; no solo por provenir de África (el continente *salvaje* por antonomasia en el imaginario occidental) sino por el hecho de *ser negros*: “jaja que esperabas

mi estimada son negros”; “los de raza negra son lo mismo en todas partes”; “qué esperaban? Son negros”. Es este supuesto salvajismo el que explicaría, para algunos de quienes asientan sus comentarios, la razón de sus protestas “violentas” frente a la Estación Migratoria Siglo XXI. Por lo tanto, se les adjudican calificativos como “delincuentes”, “vándalos”, “escoria” o “parásitos”; y se asume como *legítima defensa* el rechazo a su llegada a México. Esto corresponde con el criterio establecido por Van Dijk (2007): un énfasis negativo en *Ellos*, frente al énfasis de lo positivo de la sociedad mexicana.

Aunque los menos, también hubo comentarios que aludían a estereotipos en términos “positivos”, en tanto la persona que los enuncia no necesariamente los considera un criterio de rechazo, más aún, puede llegar a tomarlos como motivo de admiración. Sin embargo, sigue tratándose de cualidades que fijan a los Otros y que están basadas en imaginarios racializantes que destacan, por ejemplo, la fuerza física o la habilidad musical africana; en detrimento de sus capacidades intelectuales o su disposición a otros tipos de trabajo. En general, los comentarios del Tipo 1 —es decir, que versan sobre estereotipos variados— son una manifestación de los ESS que ubican a las personas africanas en un plano ambiguo del orden amoroso. Por un lado, se les ubica en el polo negativo, como personas indeseables a quienes se rechaza en forma de burla o desprecio. Por otro, se les resaltan cualidades “positivas” que, sin embargo, están fundadas en su exotización y racialización como personas negras.

El miedo a los Otros es una forma de inquietud metafísica, psico-somática y afectiva que asocia a esos *extraños* con daños potenciales (León, 2011: 219-220); supuestos daños que pueden atentar contra la vida misma y que generan una angustia compartida socialmente.⁹ Una gran cantidad de las narrativas que conforman la muestra empírica de 140 comentarios está compuesta de entradas que hacen referencia a lo peligroso de la convivencia con las personas migrantes de origen africano. Este peligro se basa, según su discurso, en su potencial como transmisores de enfermedades; “enfermedades desconocidas y extrañas” de las que

⁹ En esta compilación, Juan Carlos Gómez Palacios elabora un análisis del racismo antichino y la xenofobia hacia las personas asiáticas, en el contexto del umbral de la pandemia por el virus SARS-COV-2. De manera similar a lo que aquí reflexiono, el autor expone una serie de estereotipos racializantes que se emplearon como motivo y justificación de una persecución social, más abierta —y violentamente— manifestada en las redes sociodigitales.

son portadores, por el simple hecho de provenir de África (“Pinches negros, ¿qué no saben que traen la enfermedad del ébola?”; “Los africanos lo único que van a traer son enfermedades”). Si bien, en el imaginario occidental abundan los estereotipos sobre el continente africano como plagado de enfermedades, se consideró esta línea temática como una clasificación aparte, debido a la recurrencia que tuvo.

Más aun, estos comentarios exponen cómo el racismo antinegro se imbrica con otro tipo de discriminaciones, como la aporafobia (rechazo hacia las personas empobrecidas) y la serofobia (rechazo hacia las personas con VIH). En los comentarios a las notas periodísticas —tanto de inclinación izquierda como de derecha—, el desprecio hacia la caravana africana de migrantes quedaba justificado no por el peligro de “lo negro-africano” (“no quiero sonar racista...”, se lee en uno de los comentarios), sino como un acto de autoconservación; una preocupación por la salud pública de la sociedad mexicana. Exigir la retirada de la caravana y la deportación de estos migrantes se vuelve entonces una medida de profilaxis social;

Figura 2. Tipo 2. Vectores de enfermedades



Capturas de pantalla desde la cuenta personal del Facebook de la autora, 2021. La imagen muestra una selección de algunos comentarios realizados en 2019, los cuales forman parte del *corpus* de 140 entradas analizadas en este trabajo (se cubrieron los nombres y las fotografías de las personas usuarias para proteger sus datos personales).

una forma de evitar el riesgo de *contaminación* por su “desorden” y “suciedad” (Douglas, 1973).

Como otros trabajos presentes en esta compilación han explorado (por ejemplo, para el racismo antichino véase a Gómez Palacios), los discursos que expresan inquietud, miedo y desconfianza hacia los Otros no se limitan a la puesta en marcha de la *evitación* del contacto. En este caso, como se ve en la figura 2, están acompañados de insultos y amenazas explícitas: “He ahí donde los traficantes de órganos deberían aplicarse”, “para algo han de servir, mínimo para alimentar a los leones del zoológico” (en esta misma compilación). Como en el caso de la tipología 1, aquí se trata de la puesta en marcha de un mismo ESS que ubica a lo africano y a lo negro en el polo negativo de la experiencia afectiva, en una escala de mayor intensidad.

Uno de los objetivos que se han propuesto diversos colectivos y organizaciones académicas y no gubernamentales en México es el generar una mayor conciencia

Figura 3. Tipo 3. Reducción a la esclavitud



Capturas de pantalla desde la cuenta personal del Facebook de la autora, 2021. La imagen muestra una selección de algunos comentarios realizados en 2019, los cuales forman parte del *corpus* de 140 entradas analizadas en este trabajo (se cubrieron los nombres y las fotografías de las personas usuarias para proteger sus datos personales).

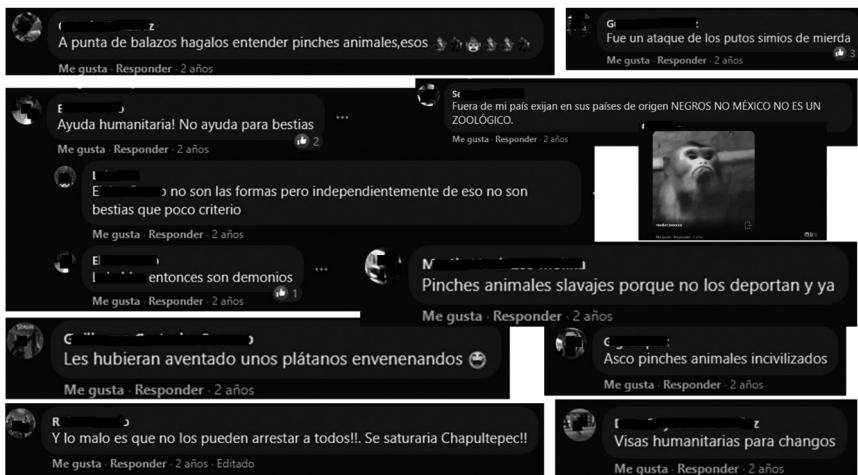
histórica respecto a la trata esclavista transatlántica; ese crimen de lesa humanidad del que es necesario seguir hablando para mantener a flote la memoria sensible y política sobre tal hecho. En la educación básica, además de lo anterior, se exige una representación comprometida y no estereotipada que destaque la presencia afrodescendiente, histórica y actual, que contribuya a un efectivo combate al racismo. Sin embargo, los libros de texto proporcionados por la Secretaría de Educación Pública —es decir, por el Estado—, generan y mantienen una ignorancia respecto de la población afromexicana, promoviendo “una convivencia racializada [que] difunde una ideología que enaltece al mestizo y diluye la diversidad cultural” (Masferrer, 2019: 408).

Precisamente, la tercera línea temática identificada incluye aquellas intervenciones que, mostrando el profundo —y estructural— desconocimiento que existe entre la población mexicana no especializada, reducen a la esclavitud a las personas africanas y afrodescendientes, asociando invariablemente lo negro con la esclavitud como estigma (Masferrer, 2021: 202). El *corpus* de comentarios (figura 3) mostró varias narrativas que demostraban un conocimiento mínimo sobre el tema, lo cual está reforzado por el sistema educativo: sobre la esclavización de hombres, mujeres e infantes africanos (“Antes los traían awebo, ahora vienen solitos”); sobre el tipo de actividades en las que se desempeñaban en América (“¿Por qué no están recogiendo algodón esos negros?”); las duras condiciones en que tuvieron que vivir (“Que los vendan como esclavos”); los castigos corporales a los que se les sometía (“Esos solo entienden a latigazos”); etcétera. Este conocimiento fue empleado en los comentarios, deliberadamente, para hacer mofa de su situación vulnerabilizada en la frontera sur. Los ejemplos presentados hablan por sí solos sobre la insensibilidad de quien expresa tales discursos, el modo en que se asocia lo negro con la esclavitud y en que esta se convierte en estigma y su existencia queda reducida a ello.

Parece ser que, con cada clasificación, la intensidad del desprecio demostrado se incrementa. El *odium dicta* de estas personas queda manifiesto en lo insidioso de sus palabras: la esclavitud de africanos y africanas como una “solución” para la “crisis migratoria y humanitaria” por la que atraviesa el país: “Déjenlos, necesitamos esclavos”. Podría interpretarse que tener información al alcance respecto a la esclavitud transatlántica no combate por sí mismo el problema del racismo antinegro en México, menos aún si esta se presenta parcialmente y con representaciones esencialistas y racializantes. Se vuelven necesarias las acciones que incidan directamente en la sensibilización de la población; es decir, que tomen

en cuenta los ESS que ordenan las experiencias afectivas de la convivencia con los Otros. La presencia contundente de la caravana africana de migrantes, amplificada a su vez por la cobertura mediática —de por sí ya estereotipada y estereotipante— nos confronta con un escenario de odio y desprecio encarnizado para el cual no hemos encontrado solución todavía.

Figura 4. Tipo 4. Animalización



Capturas de pantalla desde la cuenta personal del Facebook de la autora, 2021. La imagen muestra una selección de algunos comentarios realizados en 2019, los cuales forman parte del *corpus* de 140 entradas analizadas en este trabajo (se cubrieron los nombres y las fotografías de las personas usuarias para proteger sus datos personales).

Dos elementos intrínsecos al racismo antinegro son la animalización y el especismo. A diferencia de otras definiciones que lo conciben como una forma de discriminación por especie, aquí se entiende al especismo como un orden tecno-bio-físico-social que subordina a unos seres con base en la dicotomía humano/animal (Ávila, 2017).¹⁰ En primer lugar, debe entenderse que, a lo largo

¹⁰ Iván D. Ávila define al especismo como: una “máquina jerarquizante”, “un orden que involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos. Orden que re/

de la historia, la ideología racista de la blanquidad se encargó de “deshumanizar” a ciertos grupos humanos —como es el caso de los pueblos racializados negativamente como negros—, pero esta “deshumanización” es, más bien, un proceso de “animalización”. Para los pueblos negros-africanos, la asignación exógena de su animalidad se convirtió en justificación para su esclavización y explotación. Lo relevante de la imbricación entre racismo y especismo es que, a través de un proceso histórico-ideológico —y afectivo— de larga data, las criaturas del reino *animalia* fueron acomodadas en un determinado orden que les ubicó por debajo de “lo humano”; humano que —como Adán del Génesis— toma potestad de sus cuerpos y destinos y que no es otro que el cuerpo-blanco. Así también, aquellos Otros-*Homo sapiens* que no empatan ni se corresponden con el ideal de humanidad-blanca, son arrojados a un espacio de lo animal, de lo sub-humano o lo menos-que humano.

De acuerdo con Aph Ko y Syl Ko, en el binomio humano/animal es donde radica la fuente-matriz de todas las opresiones o más bien, la opresión primigenia que posibilita la explotación y el rechazo de los diferentes: las mujeres y las personas no binarias; los cuerpos “incompletos”, las personas racializadas no-blancas; las queers; las discapacitadas; las no cristianas; las empobrecidas; las trabajadoras; los “locos” y los neurodivergentes y un largo etcétera. Todos estos cuerpos habitan y comparten el espacio de lo menos-que-humano; siendo constituyentes y constituidos en la oposición con lo plenamente-humano: el hombre blanco, adulto, cis-heteronormado, heterosexual, físicamente “sano y completo”, cristiano, con capital económico, neurotípico, educado y demás (Syl Ko, 2021). Y, para el caso específico que aquí se toca, el criterio de ciudadanía y “legalidad”.

Los comentarios que se muestran en la figura 4 “animalizan” a las y los migrantes africanos, reforzando así la diferencia con *Ellos* y como un criterio más para rechazar su presencia. “Simios”, “macacos”, “changos”, “bestias”, “demonios”; todos estos calificativos amparan la actitud despreciativa, la burla y el odio. Cuando empujamos a ciertos cuerpos al espacio de lo “animal” o lo “no humano”, automáticamente se justifica la violencia contra ellos (Aph Ko, 2021: 97):

produce la sistemática subordinación, sujeción y explotación animal y que se basa en la dicotomía humano/animal” (Ávila, 2017: 158). Al igual que el racismo, el orden especista también se expresa cotidianamente, de forma silente, en actos normalizados por la sociedad (Varela y Vargas, 2022).

“A punta de balazos háganlos entender, pinches animales”. El uso que se hace de la palabra “animal” como un insulto, también nos revela el ESS subyacente; en el cual, todo aquello que se considere “menos que humano” será ordenado en el plano negativo de la experiencia afectiva. O, por lo menos, en un peldaño inferior al de lo humano *propriamente dicho*.

Figura 5. Tipo 5. Incitación explícita a la violencia



Capturas de pantalla desde la cuenta personal del Facebook de la autora, 2021. La imagen muestra una selección de algunos comentarios realizados en 2019, los cuales forman parte del *corpus* de 140 entradas analizadas en este trabajo (se cubrieron los nombres y las fotografías de las personas usuarias para proteger sus datos personales).

En este trabajo se habla de *desprecio encarnado* porque, en tanto despreciar a las personas migrantes de origen africano implica “restarles valor”, se les jerarquiza; lo que no necesariamente quiere decir que se odia lo despreciable, sino que se toma como algo que no merece la pena. Por tanto, el desprecio tiene un fuerte significado político, porque valora negativamente a algo o a alguien; le asigna un orden —inferior— y, en consonancia, posiciona en el lado opuesto al despreciador (Miller, 1998: 11, 31, 59). Una buena parte de los comentarios vertidos en Facebook en respuesta a las notas periodísticas sobre la caravana africana de

migrantes en México están compuestos por burlas, “chistes” o expresiones que, a simple vista, podrían parecer inocuas. Sin embargo, hay otros casos en los que queda explícita la experiencia afectiva del odio.

Como parte de un ejercicio de reflexividad antropológica, quien esto escribe reconoce el trabajo incómodo y de indignación constante que esta investigación supuso. Una sorprendente cantidad de expresiones, de los 7 467 comentarios revisados, corresponde a incitaciones explícitas a la violencia: amenazas de muerte, insultos y lenguaje degradante de todo tipo. Muchos de ellos probablemente provienen de *trolls*, que en la jerga de las redes sociodigitales se refiere a los usuarios que buscan causar polémica o insultar al resto de internautas. Por lo regular, este tipo de personas emplean perfiles falsos que les garantiza el anonimato y les resta responsabilidad a sus palabras. Sin embargo, otra importante cantidad proviene de perfiles con nombres *reales*: madres y padres de familia, estudiantes, trabajadores, gente común; con la que inclusive podríamos simpatizar en otros contextos. Me parece que es precisamente este último punto a tener en consideración cuando hablamos de la existencia de un racismo antinegro en México que se manifiesta cotidianamente, en actos que podrían considerarse inocuos, como una *inocente opinión* dejada en Facebook que no pretende llevarse al plano *real*.

Este tipo de expresiones cotidianas o inmediatas del racismo son solo la parte más visible de una lógica racista estructural que, como se ha intentado mostrar a lo largo de este capítulo, incide no solamente en las ideas; más aún, está enquistado profundamente en los modos en que percibimos a los Otros; en que estos nos interpelan sensible y afectivamente. El ESS implícito en los ejemplos de la figura 5 revela la parte más insidiosa del ordenamiento amoroso de la alteridad. Más que en el resto de las tipologías, en esta queda desplegado abiertamente el deseo de exterminar al Otro —al cuerpo negro, migrante, “ilegal”—; y en estos comentarios cobra sentido completamente el nombre de “discurso de odio”. ¿Qué tipo de historia cuenta la aparición del odio? De acuerdo con el *Diccionario de los Sentimientos* (Marina y López, 1999: 168), el odio nos narra “la aparición de algo o alguien que despierta en el espectador un sentimiento de desagrado, aversión, desprecio o irritación, que se continúa con un movimiento contra él, y un deseo de alejamiento o aniquilación”.

Por este motivo, en el orden amoroso de las cosas sensibles (León, 2011) el odio se ubica en el extremo opuesto al amor; pues este último se acompaña de un

deseo de acercamiento, de una valoración positiva de aquello que se ama. Algunos comentarios aluden a la expresión más visceral del odio: el asco. Ya sea con la inclusión de *emojis* “vomitando” o con expresiones textuales (“Me dan asco”, “negros asquerosos”, “negros aborrecibles”, “es nefasto verlos”); el asco es una respuesta del cuerpo hacia aquello que nos repugna y, en términos fisiológicos, el asco no puede evitarse. Se convierte entonces en una “lógica [afectiva] compartida” (Moreno, 2020: 65) que funciona para mantener a “lo negro” en el espacio de lo “menos que humano”. Forma parte constitutiva de los ESS con los que captamos y percibimos a las personas racializadas-en desventaja.

Cuando aquí se afirma que el racismo encarnado se trata de afectos con efectos discursivos (y de discursos con efectos afectivos), se busca enfatizar que las expresiones racistas no se reducen a palabras o caracteres tipográficos. No son solamente prejuicios o creencias en la mente de la sociedad mexicana. Son creencias profundamente *sentidas*; que recorren sus cuerpos a un nivel tan íntimo que no es fácilmente reconocible para quien siente. Son esquemas fraguados colectivamente —históricamente— que modelan los modos en que los Otros nos interpelan; que pre-figuran nuestros encuentros con ellos. “Yo si ando matando a un cabrón de esos”: estos comentarios no permanecen “inocentemente” en las redes sociodigitales, sino que corren el riesgo de tener efectos reales fuera de la web (véase el capítulo de Alvarado Lugo). Están puestos para ser públicos y *visibles*; por ello no responden a lo “políticamente correcto”. En su inmediatez, desparraman un desprecio soterrado que puede ser capaz de asesinar. El racismo es un veneno —como afirmó James Baldwin— del que se vuelve “necesario preguntarse por los efectos que produce tanto en la persona que lo fabrica y destila, como en la persona a quien se le administra sistemáticamente” (Mbembe, 2016: 85).

Reflexiones finales

Este capítulo se propuso el objetivo de acercarse al análisis de las redes sociodigitales como un espacio y una vía para el estudio de prácticas racistas que se producen y se expresan *online*; y más específicamente, de aquellas que reproducen el racismo antinegro y la dimensión afectiva que subyace, que le soporta, posibilita y mantiene. Como se expuso, las redes sociodigitales —Facebook, en este caso en particular— amplifican el *odium dicta* dirigido hacia los cientos de miles de

migrantes originarios de África que, para 2022, continúan varados en la frontera sur del país o que han logrado continuar su largo camino por México con la esperanza de llegar a Estados Unidos. Desde 2019, año en que se circunscribe esta investigación, en el ciberespacio se ha publicado un significativo número de notas y reportajes periodísticos, los cuales siguen propiciando espacios de debate en los que el lenguaje de odio es triste y preocupantemente frecuente.

La revisión exhaustiva de más de 7 400 comentarios, correspondientes a ocho medios de noticias consultados, evidencia que el tratamiento mediático del fenómeno de la caravana africana migrante —unas veces más tendencioso que otras, especialmente en los medios conservadores y de derecha— abre la entrada a un despliegue de opiniones que están intensamente cargadas, en términos afectivos. ¿Por qué se eligen unas palabras y no otras para nombrar a “esos cuerpos”? Para la persona que ejerce y reproduce actos de racismo, estos se viven como actos sentidos en el cuerpo, afectaciones sensibles pre-reflexivas, no necesariamente conscientes y, en muchos casos, profundamente viscerales. Las frases y las expresiones empleadas pueden dar cuenta de la intensidad afectiva de ese desprecio, que sin duda trasciende el espacio de la virtualidad.

Es importante mencionar que, además de las expresiones despreciativas o del polo negativo del *ordo amoris* blanco-mestizo mexicano, también hubo muestras de comentarios positivos, aunque poco frecuentes en comparación de la oleada negativa: frases de empatía y solidaridad; confrontamientos directos con quien publicaba comentarios racistas; expresión de buenos deseos y “bendiciones”. Esto último lo señalo porque, aunque este trabajo se centró en el lado negativo del fenómeno —no existe nada positivo en el racismo—, queda pendiente una revisión de la otra cara; aquella por la que debemos apostar para la construcción de un futuro sin racismo.

La propuesta analítica de un *racismo encarnado* puede ayudar a dimensionar la labor antirracista y contrarracista que queda por delante; en la que se nos impone el reto ya no solo de informar, sino de trastocar los ESS. El combate contra el racismo tiene que pasar, forzosamente, por una modificación de los esquemas sensibles y las experiencias afectivas. Detenerse en la dimensión sensible y encarnada del racismo puede ayudar a configurar pedagogías antirracistas que ayuden a la re-configuración de nuestros órdenes amorosos.

Referencias

- Adichie, Ch. N. (2018). *El peligro de la historia única*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial. Cruz Rodríguez Juiz (trad.).
- Aguayo Ayala, A. (2008). “Indígenas en la prensa durante el sexenio salinista. Tras la huella del racismo en los discursos de poder en México”. Tesis doctoral. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ávila, I. D. (2017). *Rebelión en la granja. Biopolítica, zootecnia y domesticación*. Colombia: Ediciones desde abajo.
- Bustos Martínez, L., De Santiago, P. P., Martínez, M. A. y Rengifo, M. (2019). “Discursos de odio: una epidemia que se propaga en la red. Estado de la cuestión sobre racismo y xenofobia en las redes sociales”. *Mediaciones Sociales*, 18: 25-42. <https://revistas.ucm.es/index.php/MESO/article/view/64527>
- Castellanos, A., Gómez, J. y Pineda, F. (2007). “El discurso racista en México”. En *Racismo y discurso en América Latina*, T. A. Van Dijk (comp.), (285-232). Barcelona: Gedisa.
- Classen, C. (1997). “Fundamentos para una antropología de los sentidos”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153: 401-412.
- Delgadillo, A. L. y Mutonya, M. (2020). “La necropolítica migratoria de México”. *Revista Proceso*, 12 de febrero de 2020. Acceso el 25 de enero de 2022. <https://www.proceso.com.mx/opinion/2020/2/12/la-necropolitica-migratoria-de-mexico-238441.html>
- Douglas, M. (1993). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary Theory*. California: Sage Publications.
- González Calvo, G. (2009). “África en los medios: un silencio clamoroso”. En *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), (151-168). Barcelona: Casa África / Los libros de la Catarata.
- González Gil, L. J. y Servín Arroyo, A. (2017). “Métodos cualitativos digitales: un acercamiento a la antropología digital y otras posturas de investigación online”. *Virtualis*, 8(15), enero-junio: 61-80. <https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/220>.

- Grillo, Ó. (2019). “Itinerarios de la antropología y su mirada sobre el mundo digital”. En *Tecnologías digitales. Miradas críticas de la apropiación en América Latina*, Ana Laura Rivoir y María Julia Morales (coords.), (21-34). Buenos Aires: CLACSO.
- Hall, S. (2010). “El espectáculo del ‘Otro’”. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (eds.), (419-446). Popayán: Envió Editores / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Javeriana / Universidad Simón Bolívar.
- Iturriaga, E. (2016). *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kaufman, G. A. (2015). *Oidium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet*. México: Conapred. http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Oidium%20Dicta-Ax.pdf.
- Ko, A. (2021). “Enfatizar las similitudes no hace nada por las oprimidas”. En *Aphro-ismo. Ensayo de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*, Aph Ko y Syl Ko (89-100). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- . (2019). *Racism as zoological witchcraft. A guide to getting out*. Brooklyn: Lantern Publishing & Media.
- Ko, S. (2021). “Por ‘humano’ todo el mundo se refiere solo a ‘blanco’”. En *Aphro-ismo. Ensayo de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*, Aph Ko y Syl Ko (61-74). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Lefebvre, H. (1974) (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- León Vega, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur.
- Marina, J. A. y López Penas, M. (1999). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Masferrer, C. (2021). “La memoria del racismo y las pedagogías del olvido en México”. En *Expresiones contemporáneas del racismo en México. Cuerpos, medios y educación*, Juris Tipa, Saúl Velasco y Uriel Nuño (coords.), (187-206). México: Universidad de Guadalajara / Universidad Pedagógica Nacional.
- . (2019). “Racismo y afrodescendencia en la educación primaria de México: libros de texto nacionales y prácticas docentes locales”. En *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, María Elisa Velázquez (coord.), (373-424). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre racismo contemporáneo*, Enrique Schmukler (trad.). Barcelona: Ned Ediciones.
- Miller, W. I. (1998). *Anatomía del asco*. Madrid: Santillana.
- Mitjans Alayón, T. (2019). “‘La puente prieta’: Feminismos disidentes y afrodiaspóricos en San Cristóbal de las Casas”. Tesis doctoral. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Moreno Figueroa, M. G. (2022). “Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México”. *Estudios Sociológicos*, (40), febrero, 31-60. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2082>
- . (2020). “¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México”. *Revista de la Universidad de la Ciudad de México*, (874): 63-67. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/95d50333-a845-4d34-8d12-1536aacb8f-2d?filename=de-que-sirve-el-asco-racismo-antinegro-en-mexico>
- . (2010). “Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México”. En *Mestizaje, diferencia y nación. Lo ‘negro’ en América Central y el Caribe*, (129-170). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olmos Alcaraz, A. (2018). “Alteridad, migraciones y racismo en redes sociales virtuales: un estudio de caso en Facebook”. *REMHU: Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, 26 (53): 41-60. <https://www.scielo.br/j/remhu/a/nnB8PrX9FLNG6S4KNGGjqfm/abstract/?lang=es>.
- Restrepo, E. (2010). “Cuerpos racializados”. *Revista Javeriana*, 146 (770): 16-23. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/cuerpos%20racializados.pdf>
- Rodelo, F. y Muñoz, C. (2017). “La orientación política del periódico y su influencia en la presencia de encuadres y asuntos dentro de las noticias”. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 23 (1): 241-256. <http://dx.doi.org/10.5209/ESMP.55594>.
- Sabido Ramos, O. (2021). “El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas”. En *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*, Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords.), (241-269). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . (2009). “El extraño”. En *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Emma León (ed.), (25-57). México: Anthropos.

- Salgado Andrade, E. (2019). *Los estudios del discurso en las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Segato, R. (2017). “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”. En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca (eds.), (43-64). Buenos Aires: CLACSO.
- Spinoza, B. [1677] (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Atilano Domínguez (ed. y trad.). Madrid: Trotta.
- Suárez Martínez, J. M. (2021). “Paradojas multiculturales y sujetos políticos. Un balance de la afrodiáspora en el territorio nacional mexicano en el periodo 2015-2020”. *Andamios*, 18 (45): 77-96. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v18i45.811>
- Surrallés, A. (2009). “De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método”. *Runa*, 30 (1): 29-44. <https://www.redalyc.org/pdf/1808/180813906002.pdf>
- Tipa, J. (2021a). “La percepción del racismo en los medios de comunicación en México. Estado del conocimiento”. *Anuario de Investigación CONEICC*, 1(28): 74-84. <https://anuario.coneicc.org.mx/index.php/anuarioconeicc/article/view/457>
- . (2021b). “El racismo colorista en los medios de comunicación en México”. En *Expresiones contemporáneas del racismo en México. Cuerpos, medios y educación*, Juris Tipa, Saúl Velasco y Uriel Nuño (coords.), (61-86). México: Universidad de Guadalajara / Universidad Pedagógica Nacional.
- Tijoux, M. E. (2014). “El Otro inmigrante ‘negro’ y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones”. *Boletín Onteaiken*, (17): 1-15. <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin17/art-tijoux.pdf>
- Trejo Delarbre, R. (2015). “Intolerancia en línea. Entenderla, exhibirla, debatirla”. En *Mensajes de odio y discriminación en las redes sociales*, Yoloxóchitl Casas Chousal (coord.), (37-50). México: Conapred.
- Van-Dijk, T. A. (2016). “Análisis Crítico del Discurso”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203-222. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2016.n30-10>.
- . (2007). “Racismo y discurso en América Latina: una introducción”. En *Racismo y discurso en América Latina*, T. A. Van Dijk (comp.), (21-34). Barcelona: Gedisa.

- Varela, A. (2019). “México, de ‘frontera vertical’ a ‘país tapón’. Migrantes, deportados, retornados, desplazados internos y solicitantes de asilo en México”. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 14 (27): 49-56. <https://ibero.mx/iberoforum/27/pdf/ESPANOL/Frontera-vertical-Varela.pdf>
- Varela Trejo, D. y Vargas García, B. (2022). “Especismo silente y afectividad: imágenes del proyecto cárnico de la felicidad”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9 (1): 143-175. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/311>.

Notas periodísticas consultadas

- Gutiérrez, Ó. (2019). “Migrantes africanos protestan y causan desmanes”. El Universal, 2 de abril. Acceso el 28 de enero de 2022. https://www.eluniversal.com.mx/estados/migrantes-africanos-protestan-y-causan-desmanes?fbclid=IwAR25wATBfP_Z1Wq4lTPNWck3J-JiVJO-eTZzAESI_4vZh7-VA-JIOXkvcPM0
- La Jornada. (2019). “Migrantes africanos protestan en estación del INM en Chiapas”. La Jornada, 2 de abril de 2019. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.facebook.com/lajornadaonline/videos/297904587545907/>
- Noticieros Televisa. (2019). “Migrantes africanos tienen enfrentamiento en Tapachula, Chiapas”. *EnPunto con Denise Maerker*, 2 de abril. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.facebook.com/NoticierosTelevisacom/videos/279661936279900>
- . (2019). “Migrantes africanos destrozan módulo en estación migratoria de Chiapas”. *Despierta con Loret*, 3 de abril. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.facebook.com/NoticierosTelevisacom/videos/2116603421963165/>
- . (2019). “¿Cómo llegaron los migrantes africanos a Tapachula?”. *EnPunto con Denise Maerker*, 11 de abril. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.facebook.com/NoticierosTelevisacom/videos/340379496596169/>
- Pradilla, A. (2019). “Guardia Nacional bloquea caravana de migrantes africanos en Chiapas”. *Animal Político*, 13 de octubre. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.animalpolitico.com/2019/10/operativo-migracion-africanos-chiapas-caravana/>

- Redacción Animal Político. (2019). “Protesta de migrantes africanos termina en medio de golpes con federales”. *Animal Político*, 27 de agosto. Acceso el 28 de enero de 2022. <https://www.facebook.com/pajaropolitico/videos/2448126772101544>
- Redacción Sin Embargo. (2019). “Migrantes africanos lamentan la travesía: ‘En México tratan mejor a un perro que a nosotros, dicen’”. *Sin EmbargoMX*, 15 de octubre. Acceso el 28 de enero de 2022. https://www.sinembargo.mx/15-10-2019/3662034?fbclid=IwAR22kLMLLRa378Z0KOeJlx2RD-VSv0vsQiYatQiZ_rzTbBb6L30bQXbipHtA
- . (2019). “Familias de migrantes africanos bloquean los accesos de la estación del INM en Tapachula, Chiapas”. *Sin EmbargoMX*, 9 de abril. Acceso el 28 de enero de 2022. https://www.sinembargo.mx/09-04-2019/3563824?fbclid=IwAR3rnYCPxWtPIW1JpE55qOZ3m5mrMO2ymkhQCvP9yXy-4v4PizTypO_D6TWg

Las huellas del racismo y la xenofobia: antichinismo en México al inicio de la pandemia por el virus SARS-COV-2

Juan Carlos Gómez Palacios

DIE-CINVESTAV IPN y Universidad Iberoamericana
juan.gomez@cinvestav.mx

Introducción

El brote del virus SARS-COV-2 fue inesperado y su expansión por el mundo trajo consigo cambios a corto y largo plazos, superficiales y profundos en las estructuras y en las relaciones sociales, generó estragos en la salud física de las personas, pero también en su salud mental, emocional, en sus subjetividades e interacciones. Con la pandemia por Covid quedaron desestabilizadas las macro y microeconomías, y fueron expuestas las enormes brechas de desigualdad producidas por el sistema capitalista; tanto así que, mientras este virus puso en la misma situación de vulnerabilidad física a todas las personas, cada quien lo enfrentó según su condición etaria, de clase, género, nacionalidad o etnicidad.

La pandemia también dio lugar a viejos y nuevos discursos y prácticas xenófobas, racistas y discriminatorias que evidencian el miedo social por lo, supuestamente, desconocido o amenazante. En México (y en otros lugares del mundo) hubo manifestaciones de racismo que pude rastrear, por ejemplo, el escarnio del que fueron objeto las personas de origen o apariencia asiática por considerarlas responsables del brote y la expansión del nuevo virus, o bien, las imágenes y los comentarios en tono de burla o violentos en contra de quienes por alguna razón no se resguardaron en sus domicilios –la mayoría estereotipadas como personas

de las clases bajas y de piel morena— y que fueron acusados de bárbaros, ignorantes o incivilizados.

Es evidente que la Covid detonó que (re) aparecieran en el imaginario social alteridades a combatir, pero no es más que un mecanismo de defensa de sociedades en profunda crisis que, ante la incapacidad de controlar aquello que las amenaza —sean cuales fueren las causas—, recurren a la persecución colectiva contra el chivo expiatorio, es decir, contra aquella/s persona/s que consideran responsable/s de haber generado la crisis a consecuencia de atentar contra alguno de los mandatos morales o culturales establecidos hegemónicamente (Girard, 1986). Al menos ese ha sido el común denominador en la historia de las pandemias (Hernández, 2020).

El presente trabajo analiza las expresiones de racismo y xenofobia que tuvieron lugar en México en el contexto de la pandemia, principalmente en redes sociales, cuando el virus emergió y la población china fue culpada de este suceso. La preocupación surgió de mi cercanía académica con el tema. Un mes previo al confinamiento por la pandemia ingresé a estudiar el doctorado con interés en analizar el racismo contra población indígena y afrodescendientes en las universidades de México, sensibilizado por literatura que había realizado de este tema, fue inevitable no darme cuenta del ambiente racista que imperaba en las redes sociales durante las primeras semanas de la pandemia en México, por lo que me pareció necesario aproximarme desde la etnografía a comprender el fenómeno. Me interesa discutir que aquello que se detracta sobre los cuerpos racializados tiene una relación con las huellas del miedo social constituido por el nacionalismo mexicano en su proyecto de mestizaje y no con atributos innatos de incivilidad o barbarie como se apela en la conciencia discursiva de quienes ejercen el racismo.

El texto está organizado en siete apartados. Inicialmente se presentan algunos antecedentes del antichinismo en México. Después hay una breve discusión conceptual sobre otredad, xenofobia y racismo. Enseguida, se describe el uso de la virtualidad como método para acceder a los sentidos y los significados con que las personas construyen su realidad. Posteriormente, se presenta una discusión sobre la ola de violencia y desprecio contra personas de origen o apariencia asiática, a consecuencia de culparlas de la crisis de salud que azotó a la población mundial. Por último, se ofrecen algunas reflexiones finales en aras de seguir profundizando acerca del estudio del racismo y la xenofobia en México.

Antecedentes del antichinismo en México

La presencia de la población china en México se remonta hasta el periodo de Conquista, cuando fueron traídos por los europeos en calidad de esclavos (Oropeza, 2011). En aquella época fueron despojados de su calidad humana y colocados en la posición de bestias para el trabajo, muchas veces por debajo de la infravaloración hacia las personas de origen africano, sin considerar el papel importante que tuvieron para el crecimiento económico de la entonces Nueva España. Sin embargo, el antichinismo como movimiento en México tuvo lugar hasta finales del siglo XIX y principios del XX,¹ cuando en la Revolución Mexicana los integrantes de la comunidad china fueron representados como gente indeseable y una amenaza para el país, por lo que fueron víctimas de escarnio y de expropiación de sus bienes sin que hubiera razón que la justificara, los expulsaron del territorio con el uso de la fuerza, los nombraron con adjetivos que ponían en duda su honorabilidad y, en algunos casos, los asesinaron cruelmente por orden del gobierno, como la matanza ocurrida en la ciudad de Torreón en 1911 (Gómez, 2019).²

Aunque este suceso violento fue situado por la historia en un contexto de crisis económica nacional, poco se toman en cuenta las ideas e intenciones racistas que lo motivaron a consecuencia del ideal de identidad nacional que el Estado mexicano deseaba forjar. Sobre todo, porque ante ese ideal “mestizo”, la sociedad mexicana sentía incomodidad por la presencia de una “raza” asumida como inferior e indeseable, que consideraban que no tenía actitud ni aptitud para adaptarse al

¹ Mónica Cinco (2009) invita a tener cautela cuando nos referimos al movimiento “antichino” en México, y lo hace a partir de dos consideraciones que me parece relevante poner sobre la discusión. La primera alude a que el movimiento antichino no puede generalizarse a todos los eventos ocurridos contra la población china de la época en diferentes lugares del país, pues las intensidades y los apoyos que tuvo este movimiento fueron variables. La segunda cuestión es que el desprecio por lo chino se refiere particularmente a lo que las personas nacionales percibían como “chino” en lo inmediato, y no en general de la cultura china milenaria. Es decir, había una admiración por esta cultura mientras se tuvo a la distancia, pero cuando se tuvo contacto con ella dentro del territorio se desató una aversión de gran intensidad que estuvo mediada por discursos y prácticas nacionalistas que circulaban en el país.

² En mayo de 2021, el gobierno encabezado por el presidente Andrés Manuel López Obrador solicitó perdón a la comunidad china por esta masacre (Nones, 2021). Este hecho, sin duda, marcó un precedente en la visibilización del racismo y la xenofobia en el marco de la historia política de México.

contexto mexicano, y representaba una amenaza a la estabilidad económica-laboral y a las relaciones de parentesco (Treviño, 2008; Campos, 2016).

De hecho, el nacionalismo antichino de esa época fue visto con beneplácito por el gobierno mexicano, al grado de tomar forma en mecanismos legales para repeler del país a la población china a partir de cuatro principios: 1) Formar guetos para población china que vivía en México; 2) Prohibir la inmigración china a México; 3) Prohibir la mezcla sexual-afectiva entre personas mexicanas y chinas; y 4) Prohibir el consumo de mercancías chinas. Estas medidas eran la fiel expresión de un Estado que aspiraba a la homogeneidad, pero también a garantizar su supervivencia a través de fomentar un nacionalismo que erigiera enemigos imaginarios a combatir.

Las campañas antichinas no terminaron con los ataques citados anteriormente, por el contrario, tomaron mayor fuerza, e incluso se constituyeron comités raciales a fin de evaluar quiénes podían ingresar al país y cohabitar con su población oriunda. Evidentemente la población china estaba vetada de esa lista porque representaba una raza que al mezclarse propicia la degradación social (Campos, 2016). Lo cual no significó que toda la población china fuera expulsada del país, muchos se ocultaron con ayuda de otras personas y vivieron de manera clandestina; otros, en su defecto, fueron obligados a trabajar en ilegalmente, o bien, como en el caso de las mujeres, forzadas a ejercer la prostitución (Campos, 2016).

Lo que describo es una breve síntesis de lo que ha sido el antichinismo en México, que evidentemente es más complejo de abordar; sin embargo, la intención es hacer un rastreo sintético de otras épocas en que la población china fue convertida en chivo expiatorio. La pandemia por COVID-19 agudizó o manifestó con otras formas las prácticas xenófobas y racistas contra la población china, pero no fue su comienzo. De hecho, los antecedentes del antichinismo mexicano jugaron un papel importante en los discursos y prácticas antichinas que tuvieron lugar al inicio de la pandemia, solo que reinventados bajo las lógicas del tiempo en que vivimos y de la enfermedad en curso.

Aproximaciones teóricas al estudio del racismo y la xenofobia

Es común que los grupos y comunidades de distintas latitudes y momentos de la historia se hayan caracterizado por elevar a la categoría de universal los valores de los que se apropian en su contexto local, lo que Todorov (1991) define

como *etnocentrismo*. Para una persona o comunidad etnocéntrica, sus valores y costumbres aprendidos en contextos particulares representan verdades absolutas e inalterables, los únicos que son válidos y, por lo tanto, deben ser traducidos a todos los lenguajes e incorporados en todos los cuerpos.

Levi-Strauss (1986) plantea que ningún grupo está exento de ser etnocéntrico, pues todos poseen distintivos sociales y culturales con los que intentan diferenciarse, y ante “la monstruosidad y el escándalo” (47) que puede causarles la interacción con referentes culturales que son extremadamente ajenos a los construidos por el grupo de pertenencia, hacen uso de juicios para clasificar a la *otredad* entre civilidad y barbarie, y despiertan hacia ella sentimientos y expresiones de miedo y repulsión.

El racismo y la xenofobia tienen sus bases en el etnocentrismo, y aunque cada fenómeno tiene características particulares, ambos encuentran su soporte en la dicotomía del *yo* frente al *otro*, en la que el primero se considera superior frente al segundo. Sin embargo, hay que mencionar que no todas las personas o comunidades etnocéntricas son racistas, ya que el etnocentrismo puede llevar a actitudes de intolerancia con respecto a otros grupos y a devaluar sus formas culturales, pero el racismo, además de lo anterior, implica un ejercicio de dominación y exclusión y, sobre todo, justifica el exterminio de poblaciones consideradas inferiores y amenazantes a la idea de progreso.

Por racismo se entiende aquella forma de dominación, exclusión y obstaculización para que ciertos grupos y personas se afirmen como sujetos de derecho frente al mundo a partir de ser salvajizados e inferiorizados (Segato, 2010; Pineda, 2016). En la actualidad, las personas niegan con ahínco ser racistas y, desde un discurso políticamente correcto, se presentan como tolerantes con la diversidad etnocultural; no obstante, eso no significa que el racismo haya desaparecido, al contrario, se camufla de una apariencia cotidiana y se reproduce continuamente en los distintos campos de la vida social. Como plantea Figueroa (2016), el racismo es una estructura que atraviesa las sociedades y las vidas de las personas, pero tiende a operar en circunstancias específicas, se normaliza y mantiene su capacidad estructurante sobre los cuerpos.

Hay una discusión inacabada en torno al origen del racismo, pero coincido con Geulen (2010) cuando sostiene que el racismo “ni es natural ni universal ni metahistórico, sino un producto, una creación de la cultura y del pensamiento humano, una forma de conducta y por ello un fenómeno totalmente histórico” (8).

En ese sentido, el origen del racismo como lo conocemos fue durante la Conquista y se consolidó con las ideas ilustradas del racismo científico. Es decir, durante la colonización de los venidos de Europa nació una estructura económica, política e ideológica que organizó la vida social a partir de la relación entre vencedores y vencidos, los vencedores fueron los europeos, y los vencidos los diferentes grupos culturales y lingüísticos de América y África que fueron reducidos a las categorías de indios y negros (Segato, 2007). Ya en el siglo XIX y XX, esa estructura de dominación se afianzó con las ideas científicas sobre la existencia de las razas y se diseñaron e implementaron todo tipo de instrumentos y técnicas de medición antropométrica que pretendían confirmar deliberadamente que había diferencias (físicas, cognitivas y morales) notables entre las personas y, por lo tanto, podían ser clasificadas en superiores e inferiores (Acevedo y Cházaro, 2021).

Ahora bien, el racismo no es un fenómeno con una identidad homogénea, al contrario, se revela a través de una variedad de expresiones, mismas que cambian y se adaptan según las circunstancias del tiempo en que ocurren (Hall, 2019). En concreto, esto significa que a pesar de que en la actualidad se niega la existencia de la raza y se trata de una noción cada vez menos empleada en los discursos científicos, el término no desaparece de las estrategias, las políticas, los discursos y las prácticas cotidianas. Al respecto, coincido con Restrepo (2012) en que el racismo continuamente adquiere identidades en palabras nuevas, pero siempre manteniendo el mismo significado: la inferiorización de ciertas poblaciones.

El racismo puede expresarse en distintos niveles y de diferentes maneras, una tipología sería la siguiente, la cual no es excluyente de otras formas de racismo:

- *Racismo estructural*: es aquel que normaliza y legitima que los sistemas y las políticas de cualquier tipo operen y sean aplicadas de manera desigual, al grado de producir desventajas para personas de latitudes o grupos específicos por motivos de color de piel, origen, cultura, lengua, vestimenta u otros rasgos socialmente desvalorizados (Ashmore, 1979).
- *Racismo automático*: también llamado “racismo latente”, no es reconocido por la conciencia discursiva de sus actores, responde a la reproducción maquinal de la costumbre, amparada en una moral que ya no se revisa, y sus principales víctimas están en los círculos más inmediatos como la familia, la escuela y el trabajo, pero trasciende a otros espacios de la vida pública (Segato, 2010; Pérez, 1996).

- *Racismo explícito*: se caracteriza por su expresión abierta y consciente hacia lo étnicamente diferente, lo “inferior” o amenazante (Allport, 1954; Gall, 2004). Este tipo de racismo se sostiene sobre la idea de inferioridad genética y cultural, por lo que quienes asumen ser superiores evitan todo tipo de contacto con los “inferiores” y gestionan acciones para alienarlos.
- *Autorracismo*: se caracteriza porque los grupos estigmatizados incorporan a sus esquemas las afirmaciones negativas de los otros racismos y se autodesprecian (Restrepo, 2012; Masferrer, 2016), por ejemplo, asocian su color de piel a la fealdad, la torpeza, la suciedad³ y la incivilidad.

Cada racismo debe eliminarse como ideología y práctica de vida, pero eso demanda los esfuerzos de diferentes instituciones y actores. Mientras exista la negación a reconocer que el racismo es un asunto vigente, los esfuerzos serán infructuosos y muchos grupos continuarán subsumidos en condiciones de desventaja y proclives a ser víctimas de todo tipo de violencia.

Con respecto a la xenofobia, hay que decir que se trata de un proceso más complejo que el rechazo a una persona extranjera por parte de la población de un país y, al igual que el racismo, es un fenómeno que adopta múltiples expresiones. Se caracteriza por el miedo a lo extraño, no solo por su presencia física, sino también porque su sistema de valores sociales y culturales influya en el sistema del grupo de pertenencia, al grado de alterarlo significativamente (Ulloa, 2002). Indiscutiblemente, la xenofobia parte del principio que regía a las antiguas ciudades griegas: ser vigías de los valores y educadores de los modos de hacer de las comunidades consideradas bárbaras e inferiores (Campos, 2016).

Se debe advertir que el desprecio por lo extraño no se manifiesta de manera exclusiva de los establecidos de un país hacia la población de otras naciones, también se (re) produce de manera interna entre los diferentes grupos que cohabitan un mismo territorio. Y entre los sentimientos y conductas más comunes que despierta la xenofobia –en quienes la experimentan como en quienes la ejercen– puedo identificar rechazo, odio, repugnancia, intolerancia, hostilidad y discriminación (Ulloa, 2002).

³ Los cánones de belleza en Brasil se fundamentan en valores racializados, por ejemplo, el cabello, la piel o rasgos faciales afros son valorados como feos, y las mujeres que los portan recurren a procesos de blanqueamiento que implican el sometimiento a cirugías plásticas y tratamientos de cabello para eliminar cualquier rasgo de su africanidad (Wade, 2017).

Ahora bien, no hay que dejar de lado que las políticas y los discursos de los Estados nacionales son cultivos de xenofobia. A través de ellos gestan símbolos y sentimientos nacionalistas, delimitan contornos territoriales para definir a los amigos y enemigos de la nación, por medio de un sistema de jerarquías y estamentos estructuran la forma en que la población debe habitar el territorio, así como las maneras de relacionarse con el interior y el exterior de ese marco geopolítico (Treviño, 2008).

En México, el movimiento antichino que emergió durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX es un ejemplo claro de xenofobia. Este movimiento duró aproximadamente sesenta años y se caracterizó por las políticas de control matrimonial y reproductivo, así como de expulsión territorial que el gobierno mexicano puso en marcha para evitar que su población se mezclara con nativos chinos que habían sido traídos a México en calidad de trabajadores, ya que atentaba contra el proyecto de construcción de un Estado-Nación definido por la modernidad que alcanzaría al mezclarse únicamente con la “raza” europea (Gómez, 2019). Esas representaciones, discursos y prácticas xenófobas han reaparecido a raíz de la pandemia y es importante documentarlas.

Metodología de la investigación

La información empírica que presenta este trabajo fue recuperada entre marzo y junio de 2020 de conversaciones por chat de Facebook y presenciales, así como de publicaciones hechas por los internautas y noticias en los diarios nacionales. Se hizo énfasis en la narrativa de las personas, pero también en publicaciones, comentarios, memes y algunos videos que circularon en redes sociales al inicio de la pandemia.

Las narrativas, memes, publicaciones y comentarios corresponden a hombres y mujeres que refieren ser de nacionalidad mexicana, su edad oscila entre los 25 y 57 años, son estudiantes, profesionistas o ejercen algún oficio. Para el caso de los memes, la mayoría no es de la autoría de las personas que los publicaron, fueron compartidos desde los muros de otros perfiles; sin embargo, me interesó comprender las razones que las motivaron a publicar los comentarios e imágenes racistas hechos por otras personas. La selección de memes, comentarios e imágenes fue a través de un método deductivo, primero se realizó una búsqueda general de expresiones racistas y discriminatorias en redes sociales haciendo uso

de palabras clave como “chinos culpables”, “chinos y pandemia”, “chinos y virus”, “chinos enferman”; después se seleccionó únicamente la información de internautas que explícitamente en la información de sus perfiles manifestaban tener origen o nacionalidad mexicana y, posteriormente, la información fue clasificada en dos grupos: comentarios racistas y xenófobos e imágenes o memes racistas y xenófobos. Además, se recurrió a entrevistas virtuales con los internautas que hicieron las publicaciones, y a conversaciones informales con personas de otros sectores sociales que expresaban abiertamente su rechazo por la población china a consecuencia de la pandemia. La información recabada en las entrevistas fue clasificada en la carpeta de comentarios racistas.

El análisis de la información empírica se hizo a través del método inductivo, es decir, de la clasificación general que describo arriba fueron tomados los comentarios, memes e imágenes para analizar uno por uno y construir un sistema de categorías *emic*, mismas que fueron tomadas para la construcción de los acápites que forman parte de este capítulo. El análisis se hizo en tres momentos: en los registros de campo durante las indagaciones virtuales, en la sistematización y codificación de la información elaborada de manera artesanal y en el análisis a través del uso de *Atlas Ti*.

La recuperación y la utilización de la información se hizo con el consentimiento informado de las y los internautas, haciendo hincapié en la confidencialidad y anonimato. Para ello se contactó a cada persona a través del chat de sus redes sociales y se le explicó el objetivo de la investigación; asimismo, a través de los chats se llevaron a cabo las entrevistas virtuales. Recurrí al uso de la virtualidad como una alternativa investigativa emergente, sin embargo, no puedo soslayar que nuestras vidas están atravesadas por ella. Por medio de los dispositivos digitales las personas nos comunicamos e interactuamos socialmente, pero también producimos nuevas subjetividades. La apuesta de la virtualidad radica en su funcionalidad no solo como técnica, sino también como método de investigación.

Según Parra *et al.* (2021), las redes sociales han provocado que las personas se conviertan en creadores de su propio contenido biográfico, así, aquello que se asumía como personal o propio del espacio íntimo es colocado en la escena pública para la lectura de una diversidad de audiencias. Por su parte, en cuanto a los memes, Inés Dussel (2017) plantea que “constituyen comentarios visuales críticos, irónicos o burlescos sobre la realidad”, y aunque propiamente un meme no es verdadero en cuanto a la realidad que presenta, sí es posible hacer interpretaciones que crean

verdades sobre esas realidades. En lo que respecta a las conversaciones o entrevistas, son indiscutibles las bondades que tiene realizarlas cara a cara, pero también es cierto que ante situaciones como la pandemia por COVID-19 que restringió el desplazamiento físico, conversar de manera virtual fue un recurso bastante útil. Por estas razones, la virtualidad fue pertinente para la construcción del cuerpo empírico de este trabajo, no solo para pensar reflexivamente los métodos clásicos de investigación, sino también para explorar de manera creativa las nuevas formas en que se produce la cultura.

El uso de la virtualidad marca un precedente como recurso en el quehacer investigativo, no solo de las ciencias sociales sino de las distintas disciplinas, pues si bien es cierto que en otros tiempos y circunstancias ya se había recurrido a su uso bajo algunas condiciones, al inicio de la pandemia, en muchos casos, fue la única alternativa para hacer investigación. Considero que estas formas emergentes de hacer pesquisas son evidencia de la realidad pandémica tan compleja que enfrentamos y del distanciamiento social al que nos orilló, por lo que es importante dejar registro de ello en cada trabajo, como refiere Ernesto Meccia (2021), un estudio de lo real debe llevar en su construcción la huella de ese mismo real.

Xenofobia y racismo contra personas de origen o apariencia asiática por el origen del coronavirus

El brote de COVID-19 en la Ciudad de Wuhan, República Popular China, desató discursos y prácticas xenófobas contra personas de origen o apariencia asiática que se encontraban en países occidentales. Fueron calificadas de bioterroristas,⁴ al grado de negarles servicios de atención médica en los países donde se encontraban alojadas, a pesar de no ser casos confirmados de contagio, incluso recibieron agresiones físicas incitadas por las consignas racistas y discriminatorias que los diarios nacionales publicaban sobre ellas.⁵

⁴ Fue un adjetivo que utilizó la población japonesa para sumarse a las agresiones de Donald Trump (*La Jornada*, 2020).

⁵ En diarios franceses y australianos, países donde las personas de origen asiático representan una minoría, fueron publicados titulares xenófobos contra miembros de la comunidad china (Wong, 2020).

Estos discursos y prácticas trascendieron el miedo a los efectos negativos que el virus podía causar en la salud de las personas,⁶ y funcionaron como clasificadores entre civilidad y barbarie a partir de los prejuicios y estigmas consecuentes de una valoración axiológica a la que las comunidades asiáticas han estado sometidas históricamente por las sociedades occidentales.

A pesar de que los virus no conocen fronteras geográficas, condiciones de clase ni apariencias físicas, el brote del nuevo coronavirus fue acuñado a la República Popular China. En el imaginario de las y los mexicanos, la población de aquel país era responsable del problema de salud que comenzaba a amenazar el mundo y del que se desconocía la magnitud que alcanzaría en los meses subsecuentes. En los comentarios que hacían de viva voz o en redes sociales, era notorio el desprecio por las personas de China, como el que emitió un hombre al conversar conmigo quien, molesto por el tiempo de espera para ingresar al supermercado y por su situación laboral en aquel momento a causa de la pandemia, expresó lo siguiente:

¡Ve las filas de gente para entrar! ¡Qué gente tan desordenada, se meten y no respetan los lugares en la fila! [lo dice molesto y levantando la voz como queriendo que las demás personas de la fila lo escucharan]. En serio, ¿qué necesidad de estar aquí parados!, pero todo por las broncas que ocasionaron los chinos. ¡A ver si ellos nos van a dar de tragar! Espero que este relajo termine pronto porque me quedé sin chambra por culpa de esta enfermedad y no hay mucho varo ahorrado para estar de huevón en mi casa. (Conversación presencial con hombre de 41 años, quien indicó trabajar como agente de empresa automovilística al momento de la entrevista informal.)

En la narrativa de este hombre es evidente que los discursos de odio, si bien están constituidos por una urdimbre de símbolos, experiencias, relaciones de poder y disposiciones internalizadas, también están motivados por sentimientos y experiencias que provocan algunas contingencias sobre las que se tiene poco o nulo control, por ejemplo, la situación laboral y sus afectaciones a las condiciones materiales de las personas. Esto es a lo que se refiere Honneth (1997) cuando señala

⁶ Según Deaton (2015), la muerte es uno de los mayores temores del ser humano del que siempre busca escapar y, en el progreso social, ha encontrado una manera de hacerlo. Por eso mitigar la pobreza, la privación y la salud precaria son de las luchas más constantes que la humanidad ha emprendido.

que los sentimientos de desprecio que son expresados en un conflicto social en el marco de sociedades capitalistas están determinados, en gran medida, por el capital material que una persona tiene o no disponible y por los obstáculos a los proyectos individuales de autorrealización. Para el ejemplo citado, la pandemia significó un obstáculo en la vida laboral y económica, así como en la organización de sus actividades y tiempos, lo que le hacía desplazar una parte de su sentimiento de ira contra quienes consideraba responsables de la contingencia de salud.

En cuanto al contacto de la especie humana con el coronavirus, en México formularon una variedad de causas explicativas, la mayoría relacionadas con prejuicios en torno a aspectos políticos, culturales y morales de la población china. Tales explicaciones no tenían ningún sustento verídico, más que aquel construido por medio del amarillismo mediático y los rumores; no obstante, las personas las tomaron como fuentes de verdad y sobre ellas dirigieron sus pensamientos, sentimientos y conductas.

La primera causa fue que China conspiraba para dominar el mundo, y con ese fin creó el virus como un arma biológica. Sobre esta idea, el Estado chino fue representado como un aparato con pretensiones de monopolizar el poder a partir del exterminio de los Estados nacionales occidentales, o por lo menos de someterlos y aculturarlos:

Este virus no lo encuentra uno en la naturaleza, lo dejaron salir de un laboratorio chino con un propósito específico. Yo pienso que quieren apoderarse del mundo para gobernarnos y someternos a sus métodos de vida tan raros. (Comentario a publicación en Facebook, mujer, 37 años, operadora telefónica.) El virus FUE FABRICADO EN CHINA PARA MATAR, no salió de ningún mercado. El país rojo quiere acabar con nosotros, lo vi en un video de YouTube. Por favor, inadaguen, lean e infórmense. (Publicación en muro de Facebook, varón 42 años, personal administrativo.)

Además, la idea de dominación fue pensada en conjunto con otras, como la de limpieza racial. Se creía que el virus era una medida eugenésica de China para reducir la sobrepoblación en el mundo y mejorar la producción y acumulación de bienes, según las lógicas del sistema económico capitalista:

Hay versiones de que el coronavirus fue creado como parte de una política imperialista de China, como los ciudadanos de la tercera edad y los discapacitados

no sirven de nada, pero cobran pensiones, el virus fue creado para matarlos porque saben que ellos no merecen vivir y las defensas de sus cuerpos son débiles y no resistirán la fuerza de este virus. Es una forma de librarse de pagar pensiones y la gente puede ganar más dinero habiendo menos gente. (Conversación por chat de Facebook con varón, 33 años, desempleado de banco.)
 Leí que este virus fue creado por el gobierno chino para acabar con la gente porque hay mucha gente, es un tipo de arma biológica para reducir a la población. (Comentario a publicación en Facebook, mujer, 29 años, gerente de servicios telefónicos.)

Estas narrativas, sin embargo, no consideran los procesos de aculturación y colonialismo interno al que estuvieron y continúan estando sometidos los pueblos latinoamericanos. En México, por ejemplo, los grupos indígenas y afrodescendientes resisten el despojo epistémico, material y cultural en sus comunidades y enfrentan distintas formas de violencia y exclusión fuera de ellas. Digamos que el genocidio étnico no ha estado supeditado a la creación de armas biológicas exteriores, el Estado mexicano continuamente es su verdugo cuando los grupos étnicos y afros, en defensa de sus tierras, son violentados por las fuerzas militares, cuando los desampara de su ciudadanía a través de instrumentos legales poco efectivos, o cuando asesina sus lenguas por medio de los procesos de escolarización. Desafortunadamente, la población mexicana tiene poca conciencia de esta forma de dominación porque se ampara en las narrativas y símbolos del nacionalismo que esgriman por la existencia de enemigos internos y externos de la nación a combatir. Esto muestra que la xenofobia y el racismo se valen de discursos etnocéntricos que legitiman la idea de normalidad y sobre la que se justifica el exterminio.

La segunda explicación del origen del virus fueron los tipos de valores morales y culturales atribuidos a las personas de origen chino y que, según las representaciones de la población mexicana, están al margen de un perfil civilizado. La retórica era que las personas del país asiático no alcanzaron el estado máximo de evolución que tienen las personas de occidente, dotados de humanidad y raciocinio (*zona del ser*) y, por tanto, tienen modos y prácticas de vida salvaje (*zona del no ser*) que desencadenan males como la pandemia: “este virus es prueba de que los chinos no evolucionaron y siguen siendo monos, con sus formas de vida tan ajenas a las nuestras dieron origen a este virus” (comentario a publicación en Facebook, varón).

Las prácticas de salud, además de las alimentarias (en las que enfatizaré en el siguiente acápite), fueron las que más estuvieron sometidas al escarnio de la

sociedad mexicana y por las que advirtieron que las personas de China “no son gente de fiar” (*sic*). Hacían referencia a que son personas flojas, con poca higiene en las prácticas de cuidado de sus hijos, y recurren a la medicina tradicional china –que calificaron como “rara” (*sic*)– para atender sus enfermedades, lo cual suponen que beneficia al gobierno porque reducen el gasto en atención médica “real” (*sic*), pero a costa de que la mala higiene –asociada a sus tratamientos y prácticas– dé origen a nuevos virus que afectan la salud mundial:

El gobierno ahorra costos cuando la gente usa su medicina tradicional china. La gente se trata con cosas de animales y todas esas cosas raras que no hacen nada más que ahorrarle al gobierno camas de hospital y médicos reales, por eso incitan a la gente a usar métodos no comprobados, y no prohíben (*sic*) ni prohibirán el consumo y venta de animales exóticos (*sic*) a menos que los obliguen. Esta no es la primera vez que China trae este virus a la superficie del mundo, ya ha habido casos anteriores. (Comentario a publicación en Facebook, mujer, 24 años, estudiante de licenciatura.)

Cuando yo viajé a China me di cuenta que la gente no sabe trabajar. En las grandes ciudades todo era miseria, las madres que cuidan a sus hijos, cuando se cansan sus brazos, los dejan en el suelo. Los niños generalmente no llevan pañales, por eso se hacen de la pipí y de la popó en cualquier parte de la casa, ¿cómo no va haber (*sic*) coronavirus con esas formas tan sucias? (Conversación por chat de Facebook, mujer, 44 años, profesional de la salud.)

La tercera causa explicativa fue que el virus era un castigo divino contra China por mantener costumbres y modos de vida que atentan contra las formas de comprender el mundo, según las lógicas de civilización occidental, particularmente las que se desprenden de los dogmas de la religión judeocristiana. Las personas asumían que el virus era una estrategia de la que Dios se estaba valiendo para encauzar hacia el cristianismo la fe de las y los chinos:

Esa gente aparte de ignorantes, sin corazón, sin costumbres, sin empatía para el mismo humano, ni respeto al único y verdadero Dios, y a la naturaleza. Este es el resultado justo... Dios quiere que se conviertan por eso pasa esto. Ojalá nos perdone a todos. (Publicación en Facebook, mujer, 39 años, docente frente a grupo.)

En las narrativas y comentarios citados en este acápite se hace evidente la xenofobia y racismo que fueron desplegados contra la población china por parte de población mexicana, en lo que respecta a explicar el origen del virus. Ambas formas de violencia estuvieron interconectadas. Por un lado, la xenofobia se hizo notar al asumir que el virus tiene identidad nacional, que en este caso es China –sin considerar que los virus tienen origen en cualquier lugar– y, por tanto, se convirtió en una amenaza extranjera que alentó sentimientos de odio y desprecio, pero se concatenó con el racismo cuando se plantearon causas del origen del virus con base en dicotomías raciales que van en un continuo entre civilidad y barbarie.

“Los que son chinos, son cochinos”: el racismo culinario

Cuando se habla de racismo es común que las personas piensen en formas de rechazo por color de piel, origen étnico o condición de clase, pero pocas veces piensan en formas menos convencionales, como es lo que he llamado *racismo culinario*, es decir, la división, jerarquización y rechazo de las personas con base en los alimentos que consumen. Este tipo de racismo existe desde la llegada de los europeos al mal llamado “nuevo mundo”, cuando vieron con desprecio y calificaron de salvajes las ofrendas culinarias que les hacían los mexicas. Posteriormente, en el siglo XIX, Francisco Bulnes elaboró una clasificación racial con base en los alimentos para referirse a la raza de trigo (europeos), la raza de arroz (asiáticos) y la raza de maíz (indígenas americanos). Según este político, la capacidad de ilustración, liderazgo y emancipación estaban determinados por los nutrientes que aportaban a los cuerpos los alimentos que las personas consumían cotidianamente, bajo esa consigna la “raza blanca” que se alimentaba de trigo tenía mejor desarrollo físico y mental, mientras que la gente de piel “amarilla”, “negra” y “roja” que consumían maíz y arroz tenían estructuras físicas y mentales deficientes (Pohl-Valero, 2014).

Con el brote del virus SARS-COV-19, el racismo culinario cobró nuevamente fuerza. En las primeras semanas de la pandemia hubo una campaña mediática que, con intenciones “explicativas” del origen del Covid, señaló a la cultura alimentaria del país de oriente como el génesis del problema. Los medios de comunicación remarcaron que el uso de especies animales en la gastronomía china, calificadas de exóticas por las cocinas occidentales, fueron las responsables del nuevo brote

viral;⁷ afirmaban que el problema de salud podría haberse evitado si las comunidades asiáticas no consumieran especies animales “inapropiadas” (*sic*). Esas representaciones a la brevedad se instalaron en los discursos populares, por lo que fue común ver o escuchar decir comentarios como: “los que son chinos, son cochinos” o “chinos cochinos” (*sic*). En el siguiente fragmento de una entrevista, se habla sobre estos términos:

E: ¿A qué se refiere usted con su comentario que publicó en Facebook “chinos cochinos, vean el cagadero que hicieron”?

P: Pues sí, ¡son unos cerdos!, por esos cabrones estamos en esta situación del Covid, comen puras porquerías y después el mundo pagamos las consecuencias. Si no se hubieran tragado el murciélago, ratas, víboras y no sé cuánta chingadera más, el virus chino no se habría expandido y no estaríamos tan de la fregada como estamos. Yo tengo familia que mantener y ahora tampoco puedo verla por culpa de esa gente que no come como Dios manda. (Conversación presencial, varón, 61 años, taxista.)

También hubo publicaciones en que se hacían afirmaciones contundentes sobre lo que la población mexicana cree saber de la cultura alimentaria china, pero que no fueron más que la reproducción de prejuicios en torno a las personas de aquel país y no propiamente hacia su comida. El siguiente comentario fue publicado como nota de una imagen en la que aparece una mujer de apariencia asiática cubierta con una mascarilla y a su lado un plato de sopa con un murciélago sobre él:

¡Detesto comer comida china, son personas en las que no podemos confiar!
¿En la cabeza de quién cabe estar comiendo semejantes animales? Deberían responsabilizarlos del daño que están ocasionando al mundo. (Publicación en Facebook, mujer, 37 años, estudiante de francés.)

Otros comentarios alentaron al rechazo de la comunidad asiática, como el de un joven que al enterarse de que en algunos restaurantes de la ciudad de Roma

⁷ Algunos medios de comunicación se encargaron de hacer campaña para difundir que las especies animales que encontraron en el mercado de Wuhan se caracterizan por ser exóticas y enfatizaron en la supuesta excentricidad de las personas asiáticas por consumir especies animales como las ratas, cocodrilos y murciélagos, entre otras que no se consideran comestibles en las cocinas occidentales.

habían negado la entrada a personas de origen asiático, preguntó “¿y en México para cuándo comienzan a prohibirles la entrada a esa gente que no sabe comer bien?” (publicación en Facebook). También circularon memes que asociaron la pandemia con la cultura alimentaria china, cuyo texto se reproduce a continuación:

Ojalá pudieran abrir los ojos para que vean el desmadre que ocasionaron por comer lo que no deben.

Ahorita estaríamos de vacaciones si los chinos mejor se hubieran hecho un taco de sal.

Nos salvamos de la tercera guerra mundial y al final nos vamos a morir porque un chino pendejo no cocinó bien su murciélago.

-Dueños de perros: los perros son mejores.

-Dueños de gatos: no, los gatos son mejores.

-Chinos: comida es comida.

China donó a México pruebas para coronavirus, nosotros deberíamos mandarle tortillas de harina y queso chihuahua para que se hagan una quesadilla y no anden comiendo pendejadas. (Memes.)

En el mismo tono de burla, algunas consignas de los movimientos feministas fueron modificadas para producir memes de antichinismo, como aquel que dice “y la culpa no era mía sino del chino que me comía”, lo cual hace notar que en México el racismo y la violencia de género son dos problemas que no pasan por la conciencia reflexiva, al contrario, la población ha hecho de ellos una sátira que tiene como efecto implícito la invalidación de la lucha legítima de los movimientos raciales y feministas.

El escarnio contra la cultura alimentaria china también estuvo mediado por los dogmas de alimentación judeocristiana, ya que en las representaciones de las y los mexicanos, la población china estaba violando las leyes divinas al consumir especies animales que el Dios cristiano había prohibido, por lo tanto eran merecedores de sufrir la muerte:

Es evidente que la lección que Dios nos quiere dar es que hay animales que los humanos no debemos consumir y están escritos en la Biblia, libro en el cual esos chinos no quieren creer. Dios hizo animales puros que podemos comer y otros que son impuros que no debemos comer, sin embargo, los chinos no han distinguido esas leyes y los parásitos de los animales los están matando. El

Dios de la verdad les está pasando la factura por revelarse a sus mandamientos y poder, y por mantener una vida pagana que los lleva a cometer actos inmorales hasta en la comida, pues él siempre hará justicia y se manifestará contra aquel que se atreve a quebrantar sus leyes. No me alegra decirlo, pero bien merecido lo tienen. (Conversación de chat, mujer, 56 años, trabajadora doméstica.)

Expresiones como esta revelan que hay múltiples racismos interactuando entre sí y que agudizan la violencia sobre cuerpos racializados. En la narrativa de la entrevistada hay un racismo culinario que es consecuencia de un racismo previo de tipo religioso, es decir, hay primero una valorización y jerarquización de los cuerpos según la religión que profesan, pero a ello subyace una segunda jerarquización que depende de los modos y prácticas que se cree que derivan de las creencias religiosas.

Por otro lado, aunque es cierto que hay personas de origen chino que consumen alimentos elaborados con especies animales poco convencionales en las cocinas de occidente, no es una práctica que la población haga en lo cotidiano, pues tales especies no forman parte de su repertorio gastronómico. Me parece que es importante poner en contexto su consumo, ya que fue una estrategia de supervivencia de las clases bajas ante las hambrunas que azotaron a China en el siglo pasado, y una gran parte de la población tuvo que sobrevivir consumiendo los animales que tenía disponibles, e incluso recurrir al canibalismo (Ruiz, 2016). En la actualidad, esas especies animales se usan solo con fines curativos.

Además, me parece importante considerar que el uso en la cocina de especies poco comunes, no es exclusivo de China, en países del norte de América consumen especies animales como la foca y en Australia, el canguro, incluso, en México, los gusanos e insectos son parte del repertorio gastronómico, sin embargo, ninguna de las culturas culinarias de estos países ha sido objeto de racismo como el que experimentó la gastronomía china en 2019. Lo cual me hace pensar que cualquier cultura alimentaria está expuesta a ocupar el lugar de lo conocido o lo extraño, pero depende de las tensiones de poder que emergen en el tiempo, las circunstancias, los territorios y las personas frente a las que se encuentran. Se trata de un asunto etnocéntrico.

En el México de los siglos XIX y XX, la cultura fungió como dispositivo clasificador entre superioridad e inferioridad de las “razas”, y en el siglo XXI la historia se repite. Con la pandemia, la dieta como elemento de la cultura fue

cuestionada y enjuiciada, y formó parte de un ordenador racial. A través de sus formas y métodos fueron evaluadas la civilización y la moral del pueblo chino, y en la jerarquía ocupó el lugar del bárbaro. Eso implicó que el virus fuera percibido por la sociedad mexicana, no como un producto biológico sin fronteras sino como la consecuencia de una sociedad sin cultura y sin civilización. Como señala Girard (1986), “cuando la crisis afecta fundamentalmente a lo social, hay una fuerte tendencia a explicarla por causas sociales y sobre todo morales” 24), por tanto, el Covid fue el signo para diferenciar a las sociedades sucias de las limpias y a las bárbaras de las civilizadas.

Así como en el siglo XI los judíos fueron el chivo expiatorio de la peste negra (Girard, 1986), hoy en día, en México y en varias partes del mundo, la comunidad china es perseguida por razones similares. Se les imputa que a causa de sus prácticas culinarias y culturales causaron una catástrofe de salud mundial, sin embargo, hay una negación a reconocer que el verdadero problema de la pandemia no radica en el origen del virus, sino en las consecuencias sociales generadas por el abuso de poder, la violencia y la mala distribución económica de los estados nacionales –efectos de un sistema económico capitalista que cosifica la vida–, que afectan las posibilidades de la población, en sus distintos órdenes sociales, para afrontar de la mejor manera la crisis de orden biológico, por lo que han hecho objeto de culpa a las personas históricamente estigmatizadas o en situaciones de desventaja.

Ante este planteamiento, es perentorio reconocer que los brotes virales no son propios de una latitud geográfica, por lo que ningún país estaba exento de que la COVID-19 hubiera brotado dentro de sus marcos territoriales, sin embargo, es el etnocentrismo exacerbado y el terror por la diferencia los que orillan a construir enemigos imaginarios, justificados a través del temor al riesgo que se expone la vida. Es decir, la pandemia permitió esconder y justificar los deseos depredadores de sometimiento y aniquilación de aquello que, en los sistemas de valores asumidos como universales, es transgresor y altera los órdenes establecidos por la hegemonía, pero que las “buenas conciencias” tienen prohibido expresar públicamente, por lo que encontraron en los discursos de riesgo de la salud y la vida el medio para hacer válidas sus discriminaciones y racismos contra la población china.

Los contradiscursos racistas a la campaña antirracista “#NoSoyUnVirus”

La xenofobia y el racismo contra China también se observó en las respuestas a la campaña antirracista “#NoSoyUnVirus”. Dicha campaña inició a principios de febrero de 2020 en España por activistas y portavoces de la comunidad china en dicho país para señalar la xenofobia y el racismo del que estaban siendo objeto las personas de origen asiático a consecuencia de la pandemia por coronavirus. Gracias a las redes sociales digitales y otros medios de comunicación, la campaña trascendió muy rápidamente las fronteras nacionales y del continente europeo y se hizo visible en los países del continente americano, incluido México. Se trató de una respuesta por parte de la población asiática para hacer frente a las acusaciones y comentarios racistas y xenófobos que circularon en el mundo, acusando a su cultura y *modus vivendi* del brote de la COVID-19, motivo por el cual también muchas personas fueron violentadas y excluidas de espacios públicos y privados en los países de occidente. No obstante, a pesar de las intenciones de la campaña por visibilizar el racismo que la población mundial estaba teniendo contra China a consecuencia del origen del virus, hubo una profunda resistencia por parte de algunas personas a reconocerlo. Como respuesta, denostaron a la comunidad china con una variedad de prácticas y comentarios, y justificaron cualquier acto de violencia en su contra.

Entre los comentarios rastreados en redes sociales se encontraron algunos que mencionaban estar de acuerdo con la denuncia que hacía la campaña acerca de que no se puede asociar el origen de ningún virus con las características particulares de un grupo étnico o nacional, sin embargo, en esa negación había una legitimación del discurso racial, pues afirmaban que el brote de la COVID-19 no se debía a rasgos culturales sino a la irresponsabilidad de individuos específicos de la sociedad china en sus maneras de alimentarse, lo cual generalizaba a toda la población y con ello asumían que era correcto ejercer cualquier tipo de violencia sobre esta:

Como dicen... la enfermedad no entiende de raza ni de nacionalidades, pero se pueden prevenir como toda enfermedad y lo que uno ve en cada chino, no es que tengan una cultura mala, sino que son muy sucios en sus maneras de alimentarse, no digo que todos, pero es notorio que hay personas muy irresponsables que comen animales como los murciélagos, no tienen higiene

al comerse esos animales. Por eso digo que los chinos son asquerosos, fríos e inhumanos, así que mejor deberían quedarse callados y aceptar su responsabilidad en lugar de andarse quejando. (Comentario a publicación en Facebook, varón, 47 años, personal administrativo.)

Lo que se observa son las dificultades a las que se enfrenta la lucha antirracista, entre ellas la creatividad del racismo automático (Segato, 2010; Pérez, 1996) para ampararse en discursos morales que lo legitiman. No es la primera vez que una cuestión moralizante resulta un obstáculo a esta lucha, ha pasado también con algunos movimientos feministas que continuamente enfrentan la desacreditación social porque son considerados, con sus consignas y formas de lucha, un riesgo para principios e instituciones morales de mayor prioridad para la sociedad. Digamos que hay una reinención de los lenguajes violentos, muchas veces amparados en los lenguajes de la propia subalternidad, para garantizar su existencia. Esto nos coloca frente a un escenario complejo en el que, sin duda, es perentorio replantear las formas de sensibilización social sobre las formas en que opera y se legitima la violencia.

Algunos comentarios señalaron que la campaña antirracista era parte de la estrategia conspiracionista de China para dominar el mundo, por lo que desacreditaron toda forma de visibilización de la violencia racista:

Esos chinos son muy listos... desvían lo importante. Primero quieren conquistar el mundo, pero para pasar desapercibidos juegan el papel de las víctimas acusándonos de racistas. Estaría mejor que en lugar de protestar llamando racismo a lo que no es racismo paguen a nuestra salud todos los gastos ocasionados. (Comentario a publicación en Facebook, mujer, 46 años, trabajadora doméstica.)

Cuando pregunté por Facebook a la persona que emitió el comentario por qué no era racismo lo que denunciaban en la campaña, respondió lo siguiente:

Pues no, obviamente que no es racismo. Racismo es que uno los trate mal por su apariencia física, por estar más chaparros que nosotros o por tener unos ojos diferentes, pero uno no los está tratando mal por eso, o por mera ocurrencia. Por su culpa hoy estamos enfermado y deben pagar las consecuencias de eso. Ahora resulta que los malos somos nosotros, que nosotros los tratamos

mal. ¡No! Los tratamos como se merecen. Además, lo que les están haciendo no se compara con lo que ellos nos han hecho. Ya ve que acá nos venden sus productos chinos que son de mala calidad, nos venden gato por liebre, invaden nuestras calles y son los que tienen los negocios acá en el Centro (refiriéndose al de la Ciudad de México) y nos pagan mal.

Las personas se negaron a reconocer que culpar a las personas de China por el origen del virus con base en el juicio de su cultura es un acto racista, por el contrario, aprobaron cualquier acto violento en su contra basándose en un sentimiento de rencor que no se sedimenta únicamente en el origen del virus, sino que está asociado a las representaciones que históricamente se han hecho en México de la población china, como ser embusteros, explotadores o que acaparan el trabajo que está destinado para la población mexicana. Tales acusaciones no difieren tanto a las que les hicieron durante el nacionalismo antichino en el México de los siglos XIX y XX, donde la gente asumía que la culpa de las migraciones de la población mexicana a Estados Unidos era de los chinos que desplazaban a los trabajadores mexicanos, ocasionando desempleo y pobreza para sus familias.

El racismo al que dieron origen las representaciones mencionadas arriba fue ejercido sobre cualquier persona que manifestara rasgos del país asiático, incluso aunque las personas no se identificaran con dicha nacionalidad ni con su cultura. De las siguientes narrativas, la primera es la experiencia de una persona de Xiamen que migró a México hace doce años y nunca había experimentado racismo hasta el inicio de la pandemia; la segunda narrativa es de un joven mexicano que fue víctima de racismo por su apariencia física tan parecida a las personas originarias de China:

Al principio de la pandemia fue difícil vivir en México, cerré el restaurante y tuve que desemplear a muchas personas, pero también fue difícil vivir en mi apartamento. La gente del edificio donde vivo nos observaba como raros a mí esposo y a mí cuando circulamos por las escaleras o depositamos la basura. Yo no entendía por qué la gente nos miraba raro hasta que supe que era por el virus. Pero ¿qué tiene que ver el virus con nosotros? Nosotros nos somos culpables de nada, pero nos tratan como si fuéramos... ¿cómo les dicen?... ¡ya! Como si fuéramos leprosos. Nosotros no somos un virus, somos personas y nos sentimos mal que las personas de México nos traten mal. (Conversación presencial, mujer, 57 años, comerciante.)

Si me preguntas, no sé de dónde saqué los ojos rasgados, toda mi familia es de Guadalajara y yo nací en la Ciudad de México, ¡soy bien mexicano, pues!, pero siempre me dicen que parezco chino [...] Con la pandemia todxs mis amigos y compañeros del trabajo se burlan de mí, me apodan “El Covid” y yo me siento incómodo, pero a ellos como quiera los tolero, el problema es que veo cómo la gente en el transporte público me ve mal. El otro día iba en el Metrobús y por desgracia estornudé, entonces una señora me vio muy feo, sentí su mala vibra, y le dijo a otra persona que la acompañaba que no sabía por qué seguían dejando entrar a los chinos a este país, que así iban a seguir aumentando el número de enfermos. La verdad me sentí muy mal porque el comentario lo hizo por mi apariencia física y porque estornudé, cuando en realidad no soy de allá, soy tan mexicano como ella, además de que, aunque fuera de China, no tienen por qué tratarnos mal. La verdad es que me dio miedo tener un problema, así que mejor me bajé del Metrobús. (Conversación presencial, varón, 36 años, profesionista.)

En ambos casos, las prácticas racistas están asociadas a la lectura física del cuerpo y las representaciones en torno a él, la idea de raza funcionó como signo (Segato, 2007). Es decir, en la práctica racista hay un peso a la lectura física sin importar si coincide o no con el origen o nacionalidad real de las personas:

Pues dirán misa, pero lo cierto es que yo por la calle no voy a ir preguntando si son o no chinos. Yo los veo y si se parecen, simplemente ni me les acerco, y si tuviera un local, claro que les prohibiría la entrada. (Conversación de chat, mujer, 46 años, trabajadora del hogar.)

No obstante, estas experiencias nos aproximan a comprender las vivencias de los cuerpos racializados, así como lo que mueve a quienes lo ejercen. También es pertinente mencionar que las exclusiones a que se enfrentan continuamente los cuerpos racializados no son recientes, pero sí se agudizaron con la pandemia. Por ejemplo, la mujer de Xiamen relató que mientras vivió en Estados Unidos percibió que la población norteamericana le daba un trato cordial pero distante, sin embargo, en México fue donde experimentó el racismo explícito, sobre todo cuando su esposo y ella tenían que comprar víveres, o cuando describió lo difícil que fue enfermar de COVID-19, no solo por el cuadro sintomático de la enfermedad, sino por la negación de la gente a brindar servicio médico o vender medicamentos en el barrio donde vivían.

Reflexiones finales

La pandemia de coronavirus, sin duda, transformó la vida de la humanidad y trajo consigo cambios sociales inesperados que perdurarán en el tiempo. También desencadenó viejas formas de persecución como la xenofobia y el racismo materializados en acciones y discursos concretos.

La noticia del brote del virus en la ciudad de Wuhan hizo resurgir el antichinismo que tuvo lugar en México en los siglos XIX y XX en aras de garantizar la construcción de un Estado-Nación con cualidades europeas. Las olas de ofensas y escarnio hacia personas de origen o de apariencia asiática a través de las plataformas virtuales no tuvieron límites y los cibernautas tomaron como referente su cultura culinaria para advertir los males que puede ocasionar una cultura en la que suponen que predomina la barbarie. Sin embargo, se prestó poca atención a la importancia que tienen los estados nacionales para garantizar salud a su población, la cual siempre está asociada a solvencia económica y disponibilidad de servicios de salud. En muchos países como México, el problema no fue únicamente la sintomatología poco estudiada del virus sino la precariedad en los servicios de salud y las condiciones de pobreza en que viven las poblaciones. Es cierto que la salud se encuentra planteada como un derecho constitucional para todas y todos los mexicanos; sin embargo, existe una brecha importante entre materializarse como realidad y mantenerse como utopía, sobre todo para aquellos grupos que no cuentan con servicios de salud o los reciben de mala calidad, situación por la cual la pandemia se tornó en una dificultad bastante compleja.

Desafortunadamente, esta situación nos reveló que aún persiste el estigma sobre la población china como vectores de costumbres amorales y enfermedades perniciosas, lo cual es síntoma de un nacionalismo arraigado que sigue siendo alimentado en otra dirección por los discursos políticos de las anteriores y la actual administración de gobierno. Situación que me parece preocupante porque no se consideran los alcances que pueden tener los discursos de rencor social y el obstáculo que representan para construir sociedades más cosmopolitas e interculturales.

Por otro lado, los recursos virtuales se han vuelto el medio por el que se reproduce el racismo de forma prolongada. Es decir, el acto racista no termina con la publicación que vulnera a ciertos grupos o poblaciones, al contrario, ahí apenas es su comienzo y se agudiza conforme circula en los diferentes medios virtuales,

ensanchándose con la variedad de repertorios simbólicos que agregan quienes se suman a la agresión.

A pesar de ello, los grupos racializados resisten a la violencia racista de múltiples maneras, entre ellas exponiendo el racismo de manera pública y haciendo uso de los mismos medios virtuales bajo los que se reproduce. Desafortunadamente, aún hay muchos retos con los cuales deben lidiar las acciones antirracistas, como la apropiación de los discursos de la subalternidad para legitimarse.

Los hallazgos son una contribución para repensar las relaciones sociales, sobre todo para dar cuenta de que la xenofobia y el racismo operan de diversas maneras, algunas poco perceptibles y normalizadas en la conciencia social. Algunas de esas formas son justificadas en discursos y prácticas de salud colectiva que, si bien es cierto son necesarias y en la pandemia hubo lugar para muchas de ellas, no justifican que se ejerza violencia en ninguna circunstancia.

Referencias

- Acevedo, A. y Cházaro, L. (2021). “Eugenesia y educación en México de la década de 1920”. México. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=lmn2VqPEDrs>
- Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. Massachusetts: Addison Wesley.
- Ashmore, R. (1979). *Prejudices: causes and cures*. Massachusetts: Collins.
- Campos, I. (2016). “La barbarie antichina: discursos y ataque sinóforos en América entre los siglos XIX y XX”. *La manzana. Escenarios del racismo*, 12, 24-47. Recuperado de www.estudiosmasculinidades.buap.mx/LA_MANZANA_Num_12_1Sep15.pdf
- Cinco, M. (2009). *La expulsión de chinos de los años treinta y la repatriación de chino mexicanos de 1960*. Tesis de Maestría. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Deaton, A. (2015). *El gran escape. Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, I. (2017). “¿Qué lugar para las imágenes digitales en la enseñanza? *Aprendizaje y cultura digital*”. Recuperado de: <https://www.eduforics.com/es/lugar-las-imagenes-digitales-la-ensenanza/>

- Figueroa, M. (2016). “El archivo del estudio del racismo en México”. *Desacatos*, 51: 92-107. Recuperado de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2016000200092
- Geulen, C. (2010). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza.
- Gall, O. (2004). “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología*, 221-259.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Gómez, J. 2019. “El holocausto chino. Biopolítica y racismo de Estado de México (1896-1934)”. *Dorsal, Revista de Estudios Foucaultianos*, 7, 203-226. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7259374&orden=0&info=link>
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficante de sueños.
- Hernández-Rosete, D. 2020. “El miedo social al coronavirus”. *El Reforma*. Recuperado de: <https://vlex.com.mx/vid/colaborador-invitado-daniel-hernandez-844447705>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica.
- La Jornada*. (2020). “Trump: habrá ‘consecuencias’ para China si se demuestra que permitió la expansión del virus”. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2020/04/19/politica/008n1pol>
- Levi-Strauss, C. (1986). *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra.
- Masferrer, C.V. (2016). “Yo no me siento contigo. Educación y racismo en pueblos afromexicanos”. *Diálogos sobre educación*, 1-17.
- Nones, A. (21 junio 2021). AMLO pide perdón a la comunidad china por la masacre de Torreón de 1911. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2021/5/17/amlo-pide-perdon-la-comunidad-china-por-la-masacre-de-torreon-de-1911-264046.html>
- Oropeza, D. (2011). La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España, 1565-1673. *Historia Mexicana*, LXI(1), 5-57.
- Parra, P., Rausky, E., Meccia, E. y Luliano, R. (2021). Desafíos para la investigación social en contextos de pandemia. Recuperado el 22 de septiembre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=eFtAOL596ss>

- Pérez, J. (1996). Nuevas formas de racismo. En F. Morales y S. Yubero, *Del prejuicio al racismo: Perspectivas psicosociales*. España: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Pineda, E. (2016). “Discriminación racial y vida cotidiana en América Latina: empleo, educación y medios de comunicación”. *Análisis de Coyuntura*, 121-144.
- Pohl-Valero, S. (2014). “La raza entra por la boca”: Nutrición y eugenesia en Colombia, 1890-1940. *Hispanic American Historical Review*, 94(3), 455-486.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ruiz, N. (2016). “La gran hambruna china (1958-1962): un estudio a través de la obra de Mo Yan.” *Ayer*, 102(2), 197-213.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo xxi.
- Treviño, J. (2008). “Racismo y nación: comunidades imaginadas en México”. *Estudios sociológicos*, 78, 669-694. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/598/59811148006.pdf>
- Ulloa, S. (2002). “Xenofobia y discriminación”. *Ensayos pedagógicos. Escenarios del racismo*, 1, 175-198. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5409384>
- Wade, P. 2017. “Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje”. *Tábula Rasa*, 23-44.
- Wong, T. (2020). “Coronavirus: cómo la pandemia de coronavirus provocó una oleada de miedo y resentimiento hacia China en el mundo”. *BBC News Singapur*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-51573435>

Sikhs, migrantes de turbante y barba: la configuración de una imagen del miedo

Greta Alvarado Lugo

El Colegio de San Luis, A.C.
gretaalv@ucm.es

El miedo por sí mismo hace que inconscientemente se provoque la nostalgia de un enemigo.

El enemigo es, aunque de forma imaginaria, un proveedor de identidad.

El enemigo es nuestra propia pregunta como figura.

BYUNG-CHUL HAN

Introducción

El presente capítulo busca visibilizar a los sikhs, una espiritualidad que se originó en India durante el siglo xv. Algunos de los devotos portan cinco distintivos religiosos: cabello y cualquier vello sin cortar, turbante, peine de madera, calzón de algodón, puñal y pulsera de acero. Los sikhs han sido una comunidad migrante debido a varias causas históricas, entre ellas, las políticas coloniales del siglo xix, la Independencia de India en 1947 y la represión política de la que fueron objeto a partir de 1984. De esta manera, han establecido asentamientos en diversos países. Sin embargo, han recibido constantes ataques racistas generados por un miedo hacia “el turbante y la barba”. Después del 11 de septiembre de 2001, con la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York, los sikhs han sido violentados por confundirlos con las representaciones de los “terroristas”. A pesar de las continuas agresiones, son escasas las políticas o proyectos que incentiven la integración de las comunidades sikhs a las sociedades de acogida.

Se empleó como recurso metodológico la etnografía multilocal propuesta por George Marcus (2001), quien hace hincapié en que la etnografía multisituada es extensiva, analiza y comprende varias comunidades relacionadas en un mismo contexto y establece su relación con base en una investigación etnográfica directa.

El objeto de estudio es por ello móvil y su situación múltiple. Un relato de vida que desde el discurso individual y multisituado lo denomina “seguimiento de la trama, la vida o biografía” (111-127). Por ello, debo puntualizar que esta investigación surge de las reflexiones que no pude integrar a mi tesis doctoral, la cual se centra específicamente en los sikhs en México. Sin embargo, al haber realizado trabajo de campo en Madrid durante un año en el 2017, en India durante los meses de octubre a diciembre de 2018 y en México durante dos años, entre el 2019 y 2020, fueron constantes los casos de racismo y xenofobia que varios interlocutores me relataron o viví junto a ellos en espacios públicos, escuelas, trabajos y oficinas gubernamentales.

Cabe señalar que uno de los estados nacionales que más ha incentivado el miedo hacia el migrante son los EE. UU. Así, es necesario exponer los contenidos con mensajes racistas que producen y circulan alrededor del mundo, los cuales son consumidos masivamente a nivel global. En contraparte, los sikhs han elaborado material audiovisual y publicaciones en redes sociales para evitar ser estigmatizados como terroristas. De esta manera, los espacios donde se lleva a cabo el racismo ya no son físicos sino virtuales. Por ello, empleé la etnografía digital (Pink *et al.*, 2019, 18-20) con la finalidad de identificar y analizar las prácticas mediáticas sociales, noticias y videos musicales que vislumbran e incentivan la empatía hacia este grupo étnico-religioso. Las disertaciones sobre la configuración del miedo aportadas por Said, Bauman y Han guiarán el análisis acerca del racismo y la xenofobia hacia los sikhs.

Entre los objetivos que se formulan para este capítulo se encuentran: conocer algunos aspectos del sikhismo, identificar cómo los Estados han configurado los estereotipos de “inmigrantes” y “terroristas”, analizar las causas que promueven estas clasificaciones, cómo se difunden en los medios de comunicación y ejemplificar varios actos de racismo generados por “el miedo”. Asimismo, conocer las estrategias que han implementado los sikhs para evanescer, así como contrarrestar los prejuicios en las sociedades receptoras y a nivel global. Se identificaron los atributos de “turbante” y “barba” como los dos distintivos sikhs que generan miedo entre la población y desencadenan actos racistas hacia ellos. De esta manera, es necesario la planeación de proyectos didácticos y capacitación en empresas, escuelas e instituciones para dar a conocer la diversidad cultural presente en las sociedades actuales y, con ello, eliminar los prejuicios y el miedo hacia lo distinto.

En el primer apartado se plantea el origen, los motivos y la importancia del uso del turbante entre los sikhs. En el segundo, se examinarán las representaciones negativas que inciden en la estigmatización de los sikhs como “peligrosos”. Se continúa con la presentación de varios casos de racismo y xenofobia. Después, se exponen varias estrategias que han implementado los sikhs para eliminar los prejuicios contra el turbante, fomentar su uso y portarlo con orgullo. Se finaliza con las conclusiones. Comenzaré por dar a conocer quiénes son estos enigmáticos inmigrantes¹ con turbante y barba.

Ahora, todos usamos una corona...

Los sikhs son los practicantes de una religión que emergió en el siglo xv en la región del Punjab, localizada al noroeste de India. Su surgimiento inició con el pensamiento reformista de Gurú Nanak, quien no estaba de acuerdo con algunas prácticas institucionalizadas en el hinduismo o en el islam que denigran la vida humana, como puede ser el sistema de castas o el matrimonio infantil. Su propuesta se centró en indagar meditaciones que facilitaran una conexión con la deidad Akal Purakh. Con el paso de los siglos, los sikhs configuraron una identidad grupal. Esto comenzó con la llegada de los mogoles (dinastía turca que profesaba el islam) a India en el siglo xvi. De esta manera, los seguidores de Gurú Nanak definieron una diferenciación hacia “los otros”, especialmente con los hindúes, así como los musulmanes² y crearon sus valores particulares (Giménez, 2004, 84).

Hacia el siglo xvii, uno de los líderes espirituales de los sikhs, Gurú Gobind Singh, instauró la orden militante de la *Khalsa*. Las personas pertenecientes a esta asociación deben de emplear varios distintivos para que fueran reconocibles visualmente: cabello y barba sin cortar (*kes*), turbante (*dastar* o *pagg*), peine de madera para sostener el cabello en un nudo (*khanga*) y calzón de algodón (*kachda*, empleado para facilitar la montura a caballo). Algunos tienen entrenamiento en

¹ Inmigrante es aquel que llega a un país distinto del que es originario (Sironi, 2019, 63).

² En algunos versos del libro sagrado de los sikhs se hace una crítica a las personas que creen que por quitarse el cabello pueden llegar a obtener poderes espirituales como los *siddas* (iluminados): “Oh Hermanos del Destino, quienes se rasuran su cabeza, se amputan sus extremidades, quienes soolo dicen una sola palabra, todos ellos pregonan que han logrado la perfección espiritual de los *Siddas*”, (4–7–51), *Adi Granth*, (Singh, 2008, 334).

el manejo de las armas, por ello portan un puñal (*kirpan*) y una pulsera de acero (*kara*). Estas insignias sirven como un recordatorio de usar sus conocimientos marciales solamente en la protección al prójimo (figura 1). La importancia de definir elementos como el cabello largo, peinado y mantenerlo acomodado bajo un turbante, se enfocó en la necesidad de distanciarse estéticamente de los hindúes, ya que en varios ritos y ofrendas se lleva a cabo el rapado del cabello.³ Por su parte, los musulmanes usan el turbante como símbolo de poder. De esta manera, los sikhs se consolidaron ideológica, física y visualmente como un grupo diferenciado. También portan este tocado en la cabeza para manifestar igualdad, ya no demuestra rangos sociales superiores, como en el islam. En sus palabras, me han comentado: “Ahora, todos usamos una corona” (figura 2).

Figura 1. J. Singh portando turbante (*dastar*) y pulsera de acero (*kara*).



Fotografía: Greta Alvarado, Madrid, 2018.

³ En el hinduismo, los familiares de los difuntos rapan su cabello, se rasuran la barba y las cejas en señal de luto. Algunos devotos del dios Shiva dejan su cabello crecer, pero no lo peinan y lo hacen nudos. En algunos templos del sur de India, las mujeres ofrecen a una diosa su cabello como ofrenda.

Figura 2. Sikhs en el Harmandir Sahib de Amritsar.



Fotografía: Greta Alvarado, 2018, Punjab, India.

La imagen bélica de los sikhs que configuró Gobind Singh en el siglo XVII se mantuvo a través de los años y, en 1857, la armada británica en India catalogó a los sikhs como una “raza marcial”. Entre 1870 y 1890 se les convocó para que ayudaran a expandir el imperio hacia diferentes colonias (Banerjee-Dube, 2019, 42, 146). Fueron enviados a Malasia, Myanmar (Birmania), Tailandia, Singapur, Hong Kong y China. Su servicio dentro del ejército duraba quince años, cuando terminaron, fueron testigos que los chinos y otras comunidades asiáticas emigraban hacia los EE. UU. y Canadá, por lo que decidieron viajar con ellos para conseguir un trabajo. De este modo, se consolidaron las primeras comunidades de sikhs indios en Norteamérica; sin embargo, varios países pusieron barreras legales para evitar que arribaran inmigrantes asiáticos.

Los sikhs conformaron organizaciones para defender sus derechos y luchar por la independencia de India desde EE. UU., Canadá, México y otros países de la diáspora.⁴ En respuesta, los ingleses (quienes colonizaron India hasta 1947), modelaron una imagen aterradora de los sikhs, confabularon para que la población los concibiera como traidores y radicales. Esto continuó después de la Independencia de India, cuando el gobierno central encasilló a los sikhs como enemigos de la nación, difundió propaganda donde los catalogaban como separatistas y terroristas. Así, los sikhs fueron estigmatizados en su propio país, por ser una minoría étnico-religiosa que supuestamente buscaba conformar un estado propio *dentro* de India. Idealizaban la creación de un territorio llamado *Khalistán* (la ciudad de los puros), con la finalidad de obtener un gobierno autónomo, en defensa de los ataques que habían recibido continuamente por parte de los hindúes y los musulmanes.

Por otro lado, las poblaciones receptoras de los sikhs tuvieron actitudes racistas hacia ellos. Se sabe que los primeros migrantes indios llegaron a México alrededor de 1907, procedían de las ciudades punjabíes de Ludhiana y Jalandhar; arribaron por los puertos de Manzanillo (Colima), Salina Cruz (Oaxaca) y Veracruz. Fueron discriminados por los locales debido a que eran competencia laboral, pues aceptaban trabajos a un precio menor de lo establecido. Fueron agricultores en los campos de melones, algodón, alfalfa, ciruelas, nueces y cítricos en California, así como en Mexicali. Viajaron solo varones solteros, por lo que al establecerse definitivamente en México, se casaron con mexicanas. Hubo cerca de 380 matrimonios entre punjabí y mujeres locales (Duque *et al.*, 1998, 138-155). En esta primera oleada migratoria, los sikhs pretendían pasar desapercibidos y adaptaron su estética para lograr una mayor integración en los nuevos asentamientos americanos. Algunos decidieron cortarse el cabello y quitarse el turbante. Se asimilaron a la vida cotidiana de las esposas mexicanas. Hoy en día, en Mexicali aún existen descendientes de estos primeros matrimonios mixtos. Se identifican porque los varones cuentan con el apellido “Singh” (león) y las mujeres, “Kaur” (princesa).

⁴ El concepto de *diáspora* se abordará bajo la propuesta de Gabriel Sheffer (2013, 228), quien la define como una dispersión que se combina con otros términos como son la translocalidad o la transnacionalidad. Ambos son movimientos que pueden entenderse mejor en un esquema global en el que actualmente se encuentra la dinámica mundial, donde diferentes grupos sociales realizan amplios y profundos desplazamientos poblacionales desde varios puntos geográficos.

Todos los sikhs se apellidan igual para eliminar el sistema de castas hinduistas, ya que los grupos se diferencian por las ramas familiares.

Cabe señalar que los sikhs han recibido actitudes xenofóbicas y de racismo por parte de los locales en los espacios donde han buscado asentarse. Debo puntualizar que la xenofobia es una reacción que se da hacia la otredad y, por lo tanto, a los inmigrantes. Se caracteriza por un sentimiento de aversión hacia los extranjeros. Consiste en una actitud de defensa de los límites del grupo, ya que implica una jerarquía de las culturas, por lo general, es la propia la que ocupa una posición superior (Valdés, 1992, 23-50). Por su parte, la xenofobia se relaciona con el racismo cuando se expresa en actos que tienen como propósito manifestar la desigualdad, la diferencia y la segregación de diversos grupos étnicos. El racismo toma en cuenta las cuestiones biológicas y culturales para lograr la inferiorización del otro, frente al colectivo dominante (Ramírez, 2016, 164).

Un ejemplo de estas acciones de intolerancia se llevó a cabo de manera transnacional. En 1914 estalló la Primera Guerra Mundial e India apoyó al Reino Unido, con la finalidad de obtener un gobierno autónomo. Sin embargo, los simpatizantes del Partido Ghadar, una organización fundada por punjabíes en el extranjero que luchaban para destituir al Raj británico en los EE. UU, regresaron a India para unirse a los revolucionarios y combatir por la independencia de su país (Banerjee-Dube, 2019, 141-181). En ese mismo año, ya había entrado en vigor la ley que prohibía la migración de asiáticos hacia Canadá y, al mismo tiempo, India quería someter a los miembros del Partido Ghadar.

Con estos dos sucesos, se desencadenó la siguiente agresión. El 4 de abril de 1914 zarpó de Hong Kong un buque llamado Komagata Maru con destino hacia Vancouver, Canadá. El trayecto inició en Hong Kong hacia Shanghai (China), Yokohama (Japón) y, finalmente, a Vancouver. El buque transportó un total de 376 pasajeros, la mayoría procedían del Punjab en India; 337 eran sikhs, 27 musulmanes y 12 hindúes. Al llegar a Canadá, solo admitieron a 24 inmigrantes, mientras que a 352 se les prohibió la entrada al país. Se dice que más allá de las restrictivas políticas migratorias, querían evitar que los pasajeros recolectaran recursos financieros para lograr la independencia de India y luchar en contra de la discriminación de la que eran objeto en América (Singh, 1999, 190-193).

Pasaron dos meses en el puerto de Vancouver hasta que fueron forzados a regresar hacia Calcuta (hoy Kolkata). El Komagata Maru fue escoltado por el HMCS Rainbow, uno de los dos primeros buques de guerra canadiense. Al

llegar a Calcuta, los esperaban varios policías para arrestar a los líderes del grupo y escoltar a los otros miembros en un tren especial que viajaría directo hacia el Punjab. Mientras 17 musulmanes obedecieron, los sikhs se negaron. La policía les disparó y murieron 22 ghadaristas, cuatro policías y ocho mil fueron a la cárcel, sin tener en claro cuál había sido el crimen que habían cometido (Singh, 1999, 90; Banerjee-Dube, 2019, 182). Con este caso, es notable que ya existía un racismo institucionalizado por parte del gobierno indio y de los países americanos, enmascarándolo con problemas políticos que justificaran los actos violentos hacia los sikhs.

Posteriormente, durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) en México, se continuó con la discriminación focalizada en los asiáticos y, por lo tanto, hacia los sikhs indios, pues fueron considerados “indeseables” debido al color oscuro de su piel. En mayo de 1922, el secretario del Departamento de Agricultura y Fomento emitió una declaración de prensa en la cual opinaba que la llegada de colonos de “razas inferiores (como los chinos, negros e ‘hindúes’)⁵ debería ser evitada”. El secretario de Gobernación reafirmó esta opinión al declarar que la inmigración de gente de color, “en lugar de mejorar la raza, solo complicaría el problema étnico del país” (*El Universal*, 1922 en Taylor, 2005, 5-31). Continuaron reforzando esta idea y en diciembre de 1923, el gobierno de Obregón prohibió la migración “*hindú* debido a sus hábitos y costumbres inmorales” (González, 1974, 2-38).

Asimismo, en 1924 llegaron al puerto de Manzanillo veintitantos chinos y setenta *hindúes*. A ninguno se les permitió desembarcar debido a que, según las leyes de inmigración, no reunían los requisitos necesarios para que pisaran tierra mexicana (*Acción*, 1924). También hay varios casos en que se expulsaron “a príncipes indios” (como uno llamado Hadchajaea) del país hacia Guatemala, “por ser un extranjero pernicioso” (*Acción*, 1922). Estas prácticas eugenésicas del Estado-Nación mexicano se han llevado a cabo en distintos grupos por considerarlos ajenos al canon idealizado del mestizaje, el cual estaría conformado mayoritariamente por rasgos estéticos “rubios”, que como lo menciona Amarilis Pérez en “Colores

⁵ Existe una constante confusión entre indio, hindú e hindi. Indio es el gentilicio para los habitantes de India, hindú es una persona que profesa la religión hinduista. Hindi es uno de los idiomas oficiales de India. En el texto citado se hace referencia a “hindúes” como gentilicio de India y no específicamente a personas que profesan esa religión.

de una nación: crítica a la ideología mestizófila en la obra de Yutsil Cruz”, texto que forma parte de esta misma obra, en México existe un “aprecio por la blancura” y un privilegio por “ser güero”.

Continuando con la historia de los sikhs, durante el siglo XX migraron hacia diversos continentes. Identifico dos sucesos históricos que inciden directamente en estos desplazamientos. Uno de ellos es la Partición que se llevó a cabo con la Independencia de India en 1947, ya que se cedió un territorio exclusivo para musulmanes ubicado al noroeste, en Pakistán, lo que generó un flujo de los hindúes hacia territorio indio y los musulmanes a su nuevo país. El segundo se dio en 1984 cuando los sikhs trataron de luchar por la autonomía del Punjab, lo que desembocó en la *Operación Blue Star*, evento en que la primera ministra de India, Indira Gandhi, mandó atacar al Harmandir Sahib (*gurdwara*, templo principal de los sikhs en Amritsar, Punjab) para sofocar los intentos de independencia. Aunado a esto, meses después se presentaron varias agresiones hacia los sikhs como “represalia” por el asesinato de Indira Gandhi, el 31 de octubre de 1984, a manos de dos de sus guardaespaldas que profesaban el sikhismo.⁶ También hubo causas económicas, como la desigualdad en la repartición de tierras agrícolas en el Punjab, región que sobresale por su fertilidad debido a que transitan cinco ríos en esta área, ahí se siembra trigo, algodón y mostaza. Por lo general, los cultivos se heredan al hijo mayor, dejando sin recursos a los otros integrantes de la familia. Aunado a ello, debido a la cercanía con Pakistán, la escasez de trabajo se acentúa en esa frontera, ya que es susceptible a un conflicto bélico y por este motivo, se ha evitado la instalación de fábricas u otros negocios generadores de empleo.

Ante las nulas oportunidades laborales, los sikhs han migrado hacia todos los continentes. Recordaré que, desde finales del siglo XIX, los sikhs fueron enviados a países adscritos a la *Commonwealth* (naciones mancomunadas al Reino Unido) para trabajar en la construcción de vías férreas. Los países que actualmente tienen un mayor asentamiento de sikhs son Inglaterra, Canadá y EE. UU. Se estima que en 2011 existían alrededor de 27 millones de sikhs en todo el mundo. Unos 700 mil viven en los EE. UU. y 500 mil en Canadá (*World Sikh Organization of Canada*, 2011). Mientras que en España existen 20 mil y en México la comunidad sikh india está conformada por 15 familias, alrededor de 60 integrantes en total

⁶ Para ahondar en la masacre y disturbios de 1984 en Nueva Delhi hacia la comunidad sikh, se recomienda la película *Jogi* (2022), dirigida por Ali Abbas Zafar, con Diljit Dosanjh.

(figura 3). Se asentaron en nuestro país a partir de 1992. Antes tenían negocios de venta de textiles en San Diego, EE. UU. Sus principales clientes eran mexicanos que compraban ropa a mayoreo para venderla en Guadalajara y la Ciudad de México. Sin embargo, en ese año se incrementaron los documentos requeridos para la facturación, haciendo indispensable el trámite del Registro Federal del Contribuyente y, por lo tanto, el pago de impuestos. Disminuyeron considerablemente sus ventas. Así que instalaron sus tiendas directamente en la ciudad tapatía y, después, en la capital mexicana. En la actualidad son comerciantes de ropa india, artículos de acero inoxidable para hospitales y laboran como ingenieros de sistemas computacionales en empresas de *software*.

Figura 3. Comunidad sikh india en la Ciudad de México



Fotografía: Greta Alvarado, 2019, México.

En el siglo XXI, los sikhs han podido acumular capital para invertir en empresas exitosas. Esto les ha permitido costear los trámites para la reagrupación familiar y traer de India a sus padres, esposas e hijos. De esta manera, han conformado una comunidad en México. Cuentan con negocios en Tepito y en el Centro Histórico de la capital. Residen en Tecamachalco, Estado de México, en donde han instalado un *gurdwara*, es decir, un recinto donde se resguarda el libro sagrado de los sikhs llamado *Adi Granth* (libro principal). Al integrarse como colectivo se han esforzado para mantener su distintividad, demarcación y cierta autonomía respecto a la sociedad de acogida (Giménez, 2004, 85).

Los varones portan diariamente los emblemas religiosos y las mujeres visten con el *salwar kameez*, el traje típico punjabí que consta de un pantalón holgado, un blusón y un velo. El color de la tela se selecciona por un gusto personal, para combinar con la vestimenta o por moda (la tendencia puede ser un estampado de cuadros, florales o lisos). Con estas acciones han afianzado un pequeño pero unido cuerpo social. Buscan mantener su identidad como “sikhs”, ya que esto demostrará su compromiso con la religión, con la comunidad y les permitirá mayor inserción dentro de las redes locales para conseguir trabajo, alojamiento y hasta esposa. Por ello, “las diásporas son un subconjunto de comunidades étnicas que se distinguen por mantener activamente una identidad cultural colectiva al conservar intactos elementos de la patria, como las prácticas lingüísticas, religiosas, culturales y sociales” (Golubov, 2011, 15).

Sin embargo, conservar los atributos físicos asociados a su identidad religiosa, los ha convertido en un blanco de ataques discriminatorios y raciales. Arjan Singh,⁷ un pionero migrante punjabí, asentado en la capital mexicana desde 1976, relató que en su trayecto de India hacia América, varias veces fue detenido en las aduanas por considerarlo un *hippie* que “seguramente portaba alguna sustancia psicoactiva”. En esa misma década, varios americanos adoptaron el sikhismo debido a que un maestro indio, conocido como Yogi Bhajan, dio a conocer algunas técnicas corporales y meditativas. Sus estudiantes quisieron profundizar en los pilares religiosos de la fe que su gurú profesaba y adoptaron esta doctrina. Su adhesión fue total, al punto que tanto hombres y mujeres, portaron las cinco insignias en su vida diaria. De la misma manera que Arjan Singh, recibieron ataques verbales en la calle. En entrevistas me comentaron que continuamente algunas personas

⁷ Arjan Singh, entrevista por Greta Alvarado, 3 de octubre de 2019, Ciudad de México.

les gritan: -¡Kalimán! (un personaje de historietas, porta un turbante blanco, supuestamente proviene de India) o El Mago (aludiendo a una película de 1949 con Mario Moreno “Cantinflas”). Así, el turbante que porta tanto Kalimán como “Cantinflas” está asociado a personajes que son retomados por los injuriosos, quienes al gritarlo directamente a los sikhs, lo hacen con una puntual intención de generar un impacto discriminatorio hacia quienes lo portan.

Chomsky define los estereotipos como construcciones simplificadas, sobre-generalizaciones de las imágenes del otro, centradas en unas pocas características esencializadas, sustentadas en creencias y comportamientos no siempre conscientes e intencionados (1996, 7-47). De esta manera, se puede constatar que los estereotipos pesan más que el rechazo hacia los migrantes, pues los ataques que han recibido los mexicanos en su propio país se centran en su estética, no en prejuicios hacia los extranjeros. Cabe señalar que el racismo institucionalizado por el gobierno mexicano de los años veinte, ha quedado latente en los discursos cotidianos y se perpetúa hasta la actualidad. Estas actitudes no solo han permanecido a lo largo del tiempo, sino que se han exacerbado a partir de los atentados a las Torres Gemelas del World Trade Center en Nueva York, llevados a cabo el 11 de septiembre de 2001, pues los medios de comunicación difundieron sin ningún filtro que cualquier persona con barba y turbante automáticamente era “un terrorista”. Estas asociaciones se fomentan en discursos, películas y series que han llevado a actos violentos (desde ataques verbales hasta asesinatos) hacia personas sin ninguna adscripción a grupos criminales, pero que su aspecto se asemeja a los patrones ya mencionados, como los sikhs.

Es necesario comprender cómo y con qué fin se han construido las asociaciones negativas entre turbante y barba con terroristas. A partir de esto, reflexionar sobre los estereotipos y estigmas que aún reproducimos hacia las comunidades que los portan, cuestionarnos sobre ello y quizás lograr una reelaboración y reconstrucción de nuestras propias representaciones. Varios científicos sociales han abordado e investigado esta temática; sin embargo, me basaré en los postulados de Said, Bauman y Han, ya que analizan *el miedo al otro* como una de las características de la sociedad actual. Asimismo, identifican que algunos desequilibrios sociales, como la xenofobia y el racismo, son causados por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Puntos que abordaré en el siguiente apartado.

La configuración de la imagen del miedo

Identifico dos estereotipos, el de “inmigrante” y “terrorista”, los cuales inciden directamente en actos discriminatorios contra los sikhs. Ambos han sido contruidos por los gobiernos para generar un control sobre la población, mediante la instauración del “miedo” a través de los medios de comunicación. En el primer tópico, Bauman señala que el miedo dirigido hacia los extranjeros que buscan refugio en otro país se ha convertido en un elemento sumamente útil para la legitimación de la debilitada autoridad de los actuales estados contemporáneos. Es precisamente en estos individuos donde se ha focalizado la representación del “otro” o “lo diferente” y lo que “no debe ser”. Por ello, cuando la economía es inestable, el Estado dirige la atención hacia un distractor y chivo expiatorio, los cuales se han focalizado en “el peligro inminente de los inmigrantes” (Bauman, 2011, 40-44). Aunado a ello, los gobiernos distraen a sus ciudadanos con una continua e inexistente –casi fantásica– alarma de atentado terrorista, para que los pobladores no se centren en analizar las verdaderas causas de los problemas y evitar que se señalen a los gobernantes, como organismos ineficaces en solventar los asuntos económicos y administrativos. Como menciona Juan Carlos Gómez Palacios en el sexto capítulo de este mismo libro se incentiva un miedo hacia lo extraño, generando “enemigos imaginarios”. Por su parte, Bauman también puntualiza que las instituciones se han centrado en la invisibilización de los grupos asentados en localidades con los que difieren culturalmente, en lugar de trabajar en su integración (2018, 44). De esta manera, como demostraré en los casos recopilados, secretarías gubernamentales, empresas e instituciones migratorias, por desconocimiento, transgreden algunos protocolos religiosos de los sikhs, como la prohibición del uso del turbante en fotografías oficiales.

El segundo estereotipo que se ha creado y difundido surgió a partir del ataque al World Trade Center en el 2001. Los medios de comunicación publicaron persistentemente imágenes de varones con turbante, barba y algunas veces portando armas. Se les presentaba como los perpetradores, a quienes se debía temer por un posible ataque. Veladamente, se invitaba a identificar a estos individuos entre la población local para vigilarlos y evitar otro atentado terrorista. Así, se conformó lo que Segato denomina “la islamofobia occidental” (2007, 16), con la invención de un enemigo, basándose en imaginarios que fomentan una violencia real. Por su parte, Said señala que las representaciones cinematográficas exponen al árabe

o al musulmán con valores negativos, asociándolos con atributos de “lascivia, deshonestidad sanguinaria, traidores y actualmente, como integrantes de la yihad que tiene como único fin, la invasión mundial” (2008, 378-379).

De esta manera, películas estadounidenses como *Zero Dark Thirty* (2012), *13 Hours: The Secret Soldiers of Benghazi* (2016), *Patriots Day* (2016) y *Path of blood* (2018), presentan cómo diversos soldados estadounidenses o británicos investigan y luchan para evitar que miembros de Al Qaeda lleven a cabo varios bombardeos terroristas. Personifican a los atacantes con las siguientes características: varones, portando turbante, barba larga, vistiendo una túnica, una chamarra amplia o mochila negra (para esconder los supuestos dispositivos con los que activarán el ataque). Algunas series, como *NCIS* (Servicio Naval de Investigaciones Criminales), ya no necesitan recurrir a los actores. El imaginario del “terrorista” se encuentra tan interiorizado en el espectador que con solo añadir una música de flauta ney a la escena, el público inmediatamente hace una asociación sonora directa y presupone que el antagonista de ese episodio es un extremista musulmán. Si este cuadro se refuerza con tomas aéreas de unas dunas de arena, ya no quedará duda de la identidad del agresor sin que se muestre al actor.

Por añadidura, en agosto del 2021, con la apresurada y caótica evacuación de las tropas extranjeras de Kabul debido a la toma del poder por los talibanes, una de las imágenes más difundidas en redes sociales fue cuando un avión despegó y de él se ven caer varios cuerpos de personas que, en la desesperación por salir del país, iban agarrados del exterior de la aeronave. Aunado a este video se propagaron filmaciones de milicianos en Afganistán deteniendo a personas en el desierto, vistiendo túnicas, turbantes y largas barbas, con mochilas, modelando armas, misiles y espadas. Escenas que reavivaron los ataques racistas hacia los sikhs en diferentes países, por relacionarlos erróneamente como miembros de estos grupos. Como lo menciona Berenice Vargas García en el quinto capítulo de este libro, las imágenes que reproducen los medios de comunicación masiva, algunas veces tienen la finalidad de promover una representación de sociedades como conflictivas, violentas y peligrosas, con ello, contribuyen a la construcción y reproducción de una idea negativa de las personas migrantes.

Después de haber analizado las motivaciones que tienen los gobiernos para generar en la población sentimientos xenofóbicos hacia los migrantes, de cómo los estereotipos continuamente asocian a los sikhs con terroristas, los cuales desencadenan miedo y ataques hacia esta agrupación, presentaré varios casos de

discriminación recopilados de entrevistas durante el trabajo de campo y en la etnografía digital. La finalidad es reflexionar en qué situaciones se han llevado a cabo. Como mencioné en párrafos anteriores, por lo general, el desconocimiento hacia la religión sikh y los prejuicios que existen por el uso del turbante, son las principales causas de racismo entre las sociedades de acogida. De esta manera, Han afirma que “un sistema que rechaza lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos” (2017, 10).

La expulsión de lo distinto

Una manera de ejercer el colonialismo y la dominación social ha sido a partir del control de la vestimenta. Un ejemplo de ello es una anécdota que se cuenta de Gandhi, quien no era sikh, pero usaba turbante, ya que es una prenda de uso cotidiano en India, con este tocado se presentó por primera vez en los juzgados de Sudáfrica. Al ingresar a la sala, inmediatamente, se le pidió que se lo retirara, Gandhi abandonó las instalaciones a manera de protesta (Banerjee-Dube, 2019, 168). En este caso, el turbante era considerado fuera del protocolo indumentario, ya que se intentaba emular la moda occidental, estando solamente permitidos los trajes conformados con chaqueta y pantalón. Se intentaba homogeneizar la moda al estilo colonial (inglesa) y, por lo tanto, excluir lo distinto ya que “la alteridad se considera inasimilable” (Han, 2017, 31).

En la actualidad, a esta alteridad se le han impuesto otras características, como “indeseadas” o “peligrosas”, calificativos que se han expandido a través de los medios masivos. Como apunta Appadurai, estos transforman la construcción de la imagen de uno mismo y del mundo (2001, 19). Después del 11/9, se desplegaron varios ataques a *gurdwaras*, recintos sagrados para los sikhs. Entre estos se encuentra la matanza de seis sikhs provocada por un joven en el templo localizado en Milwaukee, Wisconsin, el 5 de agosto de 2012 (BBC News, 2012). Son reiteradas las asociaciones de los sikhs con musulmanes, como lo señala G. Singh (custodio del *gurdwara* en Madrid) y J. Singh (miembro de la comunidad sikh madrileña) en una entrevista para el *ABC*:

Muchos nos confunden con los musulmanes y, en ocasiones, algunas personas ignorantes nos llaman Osama Bin Laden por la calle. Solo pedimos a la gente que, por favor, lea acerca del *sijismo* para que nos conozca realmente, porque cuando nos conocen, nos respetan (Llona, 2018).

Por mencionar otro ejemplo, en 2018, J. Singh, de origen punjabí y sikh, acudió a la embajada de México en Madrid para tramitar su visa de turista. Al momento de sacar la fotografía para el visado, se le pidió que se quitara “esa tela de la cabeza”. Después de brindar explicaciones al personal del consulado sobre la importancia del uso del turbante y no poder despojarse de él en público, aceptaron a regañadientes hacerle el retrato portándolo.

De la misma manera, varias veces, junto a mis compañeras y un profesor sikh indio, tomamos el autobús o el tren para ir a bailar a áreas localizadas fuera de Madrid. Para no cargar con maletas, en algunas ocasiones ya nos íbamos vestidas con el traje tradicional punjabí que se usa para danzar *Bhangra* (un pantalón holgado, blusón y velo). Las personas al ver a un hombre con turbante, acompañado de cinco o seis mujeres en el transporte público, nos miraban con extrañeza y hacían comentarios como: “Mira a este, trae encima al harén”.

Asimismo, cuando yo vestía con ropa india y me sentaba al lado de una persona, ya sea en el Renfe o el Cercanías, observaban mi ropa con detenimiento e inmediatamente se cambiaban de sitio, mientras murmuraban algo entre dientes. Acción que nunca sucedió cuando vestía ropa occidental (Primark o H&M). Con este ejemplo, se puede constatar la existencia de un mayor impacto al imaginario del “terrorista” que el temor hacia los migrantes. Al pasear con atuendo casual, en ningún momento sentí que mi propia presencia generara desconfianza entre los transeúntes.

Para reforzar dicha hipótesis presentaré el caso de T. Singh,⁸ un catalán de tez blanca, ojos verdes y un poco de barba rojiza. La descripción física no conlleva el estereotipo de “terrorista”, es decir, con ojos oscuros, tez morena y barba larga. En 2011, T. Singh adoptó la senda espiritual de *Sikh Dharma* propuesta por Yogi Bhajan. Realizó el rito de paso sikh en Española, Nuevo México. A partir de este momento, los devotos deben de portar las cinco insignias de los sikhs, entre ellos el turbante. Al regresar a Barcelona, visitó su pueblo natal en Arenys del Mar, al cual acudía asiduamente. En esa localidad costera no existían inmigrantes sikhs indios ni conversos. Él era el primer sikh barcelonés que se presentaba con turbante y se sentía un poco cohibido al portarlo. Cuando salió a la calle, durante todo el trayecto sintió las miradas de los pobladores. Se dirigió al súper para realizar las compras y llevó consigo una mochila negra para transportar los víveres. Al

⁸ T. Singh, entrevista con Greta Alvarado, 17 de febrero de 2019. Chiapas, México.

ingresar a la tienda, todos guardaron silencio, estaban aterrados y el guardia de seguridad comenzó a seguirlo. T. Singh decidió que debía hacer algo para bajar la tensión. Repitió varias veces y en voz alta: “*Bon dia*” (buenos días en catalán). De esta manera, los locales lo reconocieron. Esta situación le preocupó, pues sus padres nacieron en ese mismo poblado, él se crió ahí y sabía el nombre de cada una de las personas que lo miraban con extrañeza. Sin embargo, lo desconocieron y reaccionaron con prejuicios, por enfocarse en observar “al terrorista con turbante, barba y mochila negra”.

En México también se han dado casos de discriminación contra sikhs indios y mexicanos. En 2016, el personal de la aerolínea Aeroméxico no permitió abordar al actor Waris Ahluwalia, en un vuelo que salía de la Ciudad de México hacia Nueva York. Al ser sikh, porta el turbante y barba larga como parte de los cinco distintivos religiosos. El demandante narró que al acudir a registrarse a la ventanilla, la recepcionista al verlo, consideró agregarle a su boleto las siglas “SSSS” (que significan que el pasajero es seleccionado para un segundo escaneo de seguridad) debido a su aspecto físico. Además, los oficiales le pidieron que se quitara el turbante para el chequeo de seguridad, un acto que se considera intrusivo dentro del sikhismo. El mismo actor señaló: “No es algo que haría en público. Es como pedirle a otra persona que se quite la ropa” (BBC Mundo, 2016). Publicó lo sucedido en sus redes sociales. La queja tuvo gran impacto entre sus seguidores, quienes se indignaron ante el maltrato y comenzaron a arremeter contra Aeroméxico. La aerolínea respondió que estaba obligada a la revisión de los pasajeros porque deben cumplir con los requisitos federales de la Administración de Seguridad en el Transporte de Estados Unidos. Posteriormente, difundieron en Twitter unas líneas para pedirle perdón:

Nos disculpamos con el señor Waris Ahluwalia por la mala experiencia que vivió con uno de nuestros elementos de seguridad en el abordaje de su vuelo a Nueva York en el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México.

Este caso nos motiva a asegurarnos de que el personal de seguridad refuerce sus protocolos de atención, respetando en todo momento los valores culturales y religiosos de los clientes Aeroméxico (@Aeromexico, Twitter, 16 de febrero de 2016).

Ahluwalia aceptó las disculpas y recomendó a la compañía aérea que capacitara a su personal; sin embargo, desde el 2010, las directrices estadounidenses seña-

lan que se prohíbe pedir a los pasajeros que se quiten el turbante si esto los hace sentir incómodos. Aun así, son constantes las demandas por parte de los sikhs, pues asiduamente se les ordena pasar por el escáner con la cabeza descubierta, ante el temor de que escondan artefactos entre la tela. No solo en las aerolíneas mexicanas desconocen quiénes son los sikhs. La población local también los ha atacado por ignorar las características de los integrantes de esta religión. En 2018, B. Singh y Zamudio, un matrimonio mixto conformado por un punjabí y una mexicana, participaron con la venta de artesanías indias y de algunos alimentos, como el *chai* (té negro con especias y leche), en el Festival del Café. Este evento se organiza anualmente en La Casa del Diezmo en Celaya, Guanajuato. En el puesto, B. Singh ofrecía muestras gratuitas de té. Uno de los visitantes, al verlo con turbante exclamó que “no sabía si tomarse el café o aventarse al suelo, por si le aventaba una bomba”. Este comentario expresa el miedo que se ha configurado en los medios de comunicación hacia un personaje imaginario. Su esposa se molestó y el intempestivo sujeto se fue antes de que pudiera reprenderlo. El matrimonio afirma que los casos de ataques verbales son poco frecuentes (no nulos) entre la población que ya los conoce, pero que aumentan cuando se encuentran entre personas desconocidas.

La propia Secretaría de Relaciones Exteriores en México impide que la fotografía de los pasaportes, tanto de los sikhs nacionalizados o mexicanos conversos, se realice con turbante. En algunas oficinas gubernamentales o escuelas, se prohíbe el uso de insignias religiosas y el cabello largo en varones, por ello, los sikhs se han unido para demandar sus derechos de culto ante estos organismos. Una de las estrategias que la comunidad ha ideado para combatir estas normas ha sido la creación de foros para dialogar con diversos representantes del Consejo Nacional Para Prevenir la Discriminación (CONAPRED); también han participado integrantes de la embajada de India y funcionarios de la Secretaría de Gobernación, entre ellos, el director de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación (SEGOB). Estos diálogos han sido fructíferos, pues en la actualidad, tanto en la tarjeta del Instituto Nacional Electoral (INE) como en la de residencia, los sikhs pueden ser retratados con turbante. En agosto de 2022, el CONAPRED emitió una recomendación, en donde pidió respetar el libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la educación de los menores, así, se permitió el ingreso de estudiantes –varones– a las aulas con el cabello largo.

En las escuelas privadas o públicas, la comunidad sikh ha informado a los directivos la importancia del cabello sin cortar en los varones y del uso del turbante. Les especifican que, para ellos, el recorte de pelo equivaldría a una mutilación corporal. Los infantes han adoptado el uso de la *patka*, un pañuelo que cubre el nudo de cabello en la coronilla, pues comienzan a utilizar el turbante alrededor de los 12 o 13 años. Además, como es un elemento religioso, los sikhs han intentado buscar una exención que les permita conducir motocicletas con turbante en vez de cascos y, en los restaurantes, suplirlos por las redes y gorros, durante la preparación de alimentos. Esta ley ya existe en India y países donde hay agrupaciones consolidadas de sikhs, como Canadá e Inglaterra; en nuestro país, aún no lo han instaurado.

Debo puntualizar que no todos sikhs se encuentran protegidos por las consolidadas comunidades en países de la diáspora o con trabajos seguros. En la actualidad ha habido un incremento de migrantes indocumentados indios detenidos en México por el Instituto Nacional de Migración (INM). En 2016, aprehendieron a mil 455 y a tres 408, en 2018, en 2019 fueron cerca de tres 596. Los inmigrantes indios llegan a nuestro país a los aeropuertos de Cancún o de la Ciudad de México, haciendo un recorrido desde India hacia Qatar, Turquía o a algún país de Europa y de ahí hacia naciones donde no les piden visa (Ecuador, Colombia y Brasil). En México los reciben tratantes que les cobran entre mil 500 y dos mil 500 dólares americanos por protección. El objetivo es trasladarlos, desde que bajan del avión, hasta la frontera norte donde intentan cruzar hacia los EE. UU. De acuerdo con datos de la Universidad de Siracusa, muchos inmigrantes indios son sikhs que huyen de la persecución política. Algunos solicitantes piden asilo debido a que han sido blanco de ataques por ser una minoría religiosa y social en India (González y Rico, 2020).

Por consiguiente, los sikhs se convierten en un grupo altamente vulnerable al trasladarse por áreas desconocidas, sin la documentación necesaria y con un nulo entendimiento del idioma español. Si, además, agregamos que el personal de los centros migratorios carece de protocolos para atender a inmigrantes asiáticos, los resultados pueden llegar a ser fatales, inclusive hasta incidir en la muerte de estos viajeros. La indiferencia y la restricción en la calidad del asilo son también actos de racismo. Tal es el caso que sucedió a M. Singh, un joven de 18 años que migró de su natal Dharamkot en el distrito de Moga, en Punjab, India. En las escasas

noticias que salieron sobre este caso, mostraron imágenes de su pasaporte, en el cual, al ser sikh, portaba un turbante negro.

Su objetivo era llegar a los EE. UU. Hay varias versiones de lo que le ocurrió a M. Singh, se dice que partió de India el 4 de julio de 2019 con dos amigos. Sin embargo, desde el 18 de mayo de 2017 ya existía una alerta Amber buscándolo. Se expidió porque había salido de un albergue perteneciente al Desarrollo Integral de las Familias (DIF) Estatal de Aguascalientes con un par de acompañantes (Alerta Amber, Manpreet Singh, 18 de mayo de 2017). En casi todos los reportes o documentación se le asigna la religión de “hindú”, no de sikh. Después de dejar su país, se sabe que hicieron un trayecto liderados por varios “coyotes transnacionales” del Punjab hacia Dubai, luego a Armenia, Rusia, Cuba, Panamá y Ecuador. De ahí, viajaron con un grupo hacia México. El 12 de octubre de 2019, el INM los detuvo en Veracruz y los llevaron a la estación migratoria de Acayucan. M. llegó enfermo y no se le brindó la atención médica necesaria. Luego de treinta días de mantenerlo encerrado y sin un diagnóstico médico o tratamiento, con la ayuda de una persona que ha pedido permanecer en el anonimato, pidieron permiso para salir del centro migratorio y poder acudir al Hospital Regional de Coatzacoalcos. Tomaron un autobús que pagó la persona que lo auxilió. Dos horas y media después, al llegar a la estación, M. se desvaneció y lo trasladaron de urgencia a la Cruz Roja. De ahí lo enviaron al Hospital Regional porque se encontraba inconsciente (Rodríguez, 2020).

Pasó una semana en cuidados intensivos. Falleció el 30 de noviembre de 2019. El departamento de trabajo social del hospital trató de contactar a la Embajada de India en México para conocer cómo proceder; sin embargo, no hubo respuesta hasta el 6 de diciembre, con una carta que autorizaba la cremación del cuerpo. Para ello, se ocupaba un acta de defunción que no había podido ser expedida por falta de documentación. Hasta el 6 de enero de 2020, el cuerpo de M. permaneció embalsamado en una funeraria. Finalmente, el 11 de enero llegó el permiso de su padre y pudo ser incinerado. La familia de M. vive en Punjab e intentaron regresar su cadáver, pero no pudieron conseguir el dinero, ni el apoyo por parte del Ministerio de Relaciones Exteriores de India. De esta manera, pagaron aproximadamente ocho mil pesos para la incineración, pero aún sus cenizas no han retornado a India.

A pesar de varios intentos oficiales por contactar a la encargada de la Estación Migratoria del INM en Acayucan, Veracruz, con la finalidad de conocer las cau-

sas por las que no se atendió debidamente a M. Singh, esta contestó vía correo electrónico que ella no era el organismo competente para ello. De esta manera, es evidente la necesidad de crear un protocolo para los migrantes detenidos de nacionalidad india o del sudeste asiático que están llegando a nuestro país. Los centros migratorios tienen amplia experiencia con migrantes sudamericanos y los contactos con las embajadas de estos países, pero no cuentan con la preparación adecuada o una guía para saber cómo proceder ante los asiáticos. Tampoco tienen traductores o conocimiento de algunas palabras básicas en hindi o punjabí para identificar de cuál área geográfica proceden. Los organismos como el Instituto Nacional de Migración y la Secretaría de Relaciones Exteriores desconocen detalles culturales básicos de los indios, desde su religión, dieta y hasta su vestimenta. Sería pertinente que aprendieran sobre ello. Son constantes las quejas que tienen los sikhs o algunas de sus esposas mexicanas ya que, como he comentado, estos organismos no respetan el uso del turbante (desde la entrada a las oficinas) o no brindan la información necesaria para la traducción oficial de documentos legales, como las actas de matrimonio.

Puntualizando, el racismo se ha configurado a través de moldear una imagen negativa hacia los inmigrantes y se acentúa si portan elementos relacionados con los estereotipos de “terroristas”, es decir, turbante y barba. Las principales formas de discriminación son los ataques verbales, físicos y la indiferencia. Ante el desinterés por parte de los organismos gubernamentales en ofrecer una atención adecuada a las demandas de los sikhs, las comunidades asentadas en México, en diversos países de la diáspora y en la propia India, han impulsado estrategias que fomentan el derecho al culto religioso y la integración con las poblaciones receptoras. Como señalé, los sikhs en la capital mexicana han creado lazos y redes con personas clave dentro de instituciones que luchan contra la discriminación. Han gestionado planes de acción para combatir el racismo e informar a los propios integrantes de la comunidad sobre cuáles son sus derechos. También existen diversas acciones que realizan los miembros a nivel local y hasta artistas sikhs de impacto global para contrarrestar los estereotipos que se propagan en los medios de comunicación. Es un intento de eliminar la deformada imagen que se ha difundido acerca de ellos. A continuación, se presentan varias de estas propuestas para conocer los modelos de resistencia que han sido instaurados.

De la evanescencia del temor al orgullo Sardar

Algunas comunidades sikhs establecidas en ciudades fuera de India ya han conformado centros para perpetuar su identidad cultural. En el *gurdwara* (templo) o en un edificio aledaño se imparten clases de punjabí, *gurmukhi* (lengua en que está escrito el libro sagrado), armonio, tablas o *gatkha* (arte marcial). No obstante, fue a partir del 11/9 cuando los sikhs crearon asociaciones con la finalidad de protegerse ante posibles ataques y hacer valer sus derechos, como el uso del turbante. Algunas de estas agrupaciones son la Federación Sikh y Khalistan Council en el Reino Unido; el Fondo de Educación y Defensa Legal Estadounidense Sikh, la Coalición Sikh, la Organización Mundial Sikh y el Consejo de Khalistan en América del Norte (Shani, 2007, 101-103). Al unirse, los sikhs lograron portar su turbante y el puñal durante su servicio como policías en la Ciudad de Nueva York (NYPD, por sus siglas en inglés), o en la Autoridad de Tránsito Metropolitano (MTA, por sus siglas en inglés). Aún falta esta tolerancia en otros países, como en Francia, que en el 2004, el parlamento instauró una ley que prohíbe la vestimenta y los símbolos religiosos en las escuelas públicas.

Por su parte, la comunidad sikh india en México ha impreso unos libros de pequeño formato en los que se explica quiénes son los sikhs, su doctrina, por qué usan el cabello y barba sin cortar, el peine de madera en su pelo, el turbante, la pulsera de acero, el puñal y el calzón de algodón. Durante el festejo del *Baisakhi*, la fiesta de la cosecha que se celebra en el mes de abril, en la que también se conmemora la instauración del rito de paso de los sikhs (1699), organizan un *gurdwara* y un desfile que inicia en Expo Reforma, finalizando en el Ángel de la Independencia de la Ciudad de México. En este trayecto, los sikhs reparten los libros de forma gratuita a los espectadores. Anualmente participan en los diálogos interreligiosos que organiza la Secretaría de Gobernación de la Ciudad de México; en esta asamblea se exponen alternativas para la tolerancia de la diversidad religiosa.

Organizan eventos como el foro Creando Raíces, el cual se llevó a cabo el 13 de mayo de 2019. Contaron con la participación del licenciado Héctor Miranda, director de Asociaciones Religiosas de la SEGOB; su excelencia Ram Mahesh, de la Embajada de la India; su excelencia Aitzaz Ahmed, embajador de Pakistán; el licenciado Ignacio Cuevas, de CONAPRED; y el Revdo. P. Efrén Velázquez Gutiérrez, presidente del Consejo Interreligioso de México; así como miembros de la comunidad sikh, como el maestro Arjan Singh Dillon e Inder Singh. Asi-

mismo, tienen un grupo de WhatsApp en el que orientan sobre cómo proceder o a quién deben dirigirse en caso de discriminación laboral. En las páginas personales de Facebook, los sikhs continuamente realizan publicaciones que buscan deslindarse de asociaciones negativas. De esta manera, con la toma de Afganistán, por parte de los talibanes en agosto del 2021, se difundieron los videos que narré con anterioridad y varios miembros de la comunidad sikh mexicana publicaron:

Recordatorio amistoso: verás imágenes como estas últimamente, así que no confundas turbante ordinario del Talibán con sikhs. Todavía estamos lidiando con la identificación errónea y los ataques de odio desde 9/11, no lo recuperemos (Harjas Deol, “Friendly Reminder”, Facebook, 16 de agosto de 2021).

Este mensaje tenía la intención de evitar, nuevamente, agresiones generadas por miedo hacia los modelos propagandísticos de los “fundamentalistas religiosos”. Esto no evitó que se reavivaran los ataques verbales en la calle y les gritaran “Talibanes”. Cabe puntualizar que los sikhs llevan asentados más de treinta años en la Ciudad de México, sorprendentemente, aún existe desconocimiento hacia su forma de vida. La población local, empresas, instituciones públicas y privadas erróneamente confunden los términos básicos de *indio* (gentilicio de India) por *hindú* (persona que profesa esta religión). Aunado a ello, se da por sentado que cualquier persona procedente de India es hindú. Una religión a la que vagamente se asocia con dioses de muchos brazos, y se ignora que en Asia existen diversas devociones o credos, como los jainas, parsis, sikhs, católicos, budistas, musulmanes, entre otros. Por ello, es necesaria la organización de programas educativos para dar a conocer estos aspectos culturales.

De esta manera, una táctica que han implementado los sikhs dentro de India y su proyección en el extranjero, ha sido la creación de canciones y videos musicales contemporáneos centrados en el uso del turbante. Estas filmaciones tienen la finalidad de eliminar las conductas racistas que se han perpetuado desde la época colonial inglesa e instaurar atributos positivos hacia los sikhs, incentivar el uso del turbante entre los jóvenes y motivar un sentimiento de orgullo al portarlo. Explicaré algunos ejemplos en los que se reflejan estas temáticas. En *Turbanator* (2018), se muestra una escena en que un sikh acude con su hijo a un hotel donde se llevan a cabo subastas de arte. Son detenidos en la puerta por un inglés que les señala un letrero que dice “Dogs and Indians are not allowed”. El portero les

entrega un papel en el que escribe “No turbanators”. El niño sikh crece. Tiene una gran fortuna, pues posee aviones, autos de lujo e ingleses a su servicio. Ingresa al mismo hotel donde se le prohibió la entrada en el pasado y llega a comprar una costosa obra de arte que regala a su padre. Se hace énfasis en la discriminación que recibían no solo los sikhs, sino los indios por los ingleses, que aún continúan ejerciendo su poder colonial. También se lucha contra el supuesto de que los sikhs no podían tener un ingreso económico alto o relaciones sentimentales con mujeres inglesas, ya que al final del video se muestra que varias chicas occidentales y rubias suspiran al ver de lejos al sikh conduciendo un auto de lujo.

En *Turban squad* (2021), cinco sikhs con turbante en una universidad india defienden a los estudiantes de los acosadores, representados como sikhs que no usan esta insignia y, además, tienen el cabello corto. Luego, los acosadores reconocen su mala actitud, la cambian y deciden portar el turbante. Con ello, se busca eliminar el descrédito con que fueron tildados en los medios masivos de India en los años ochenta, cuando se les calificaba como “separatistas” y “violentos”. Mientras que en *Asool* (2016), visibilizan los ataques que reciben en ciudades de la diáspora. El video está basado en un suceso real ocurrido en Melbourne, Australia. Varios “cabezas rapadas” hostigaban a los sikhs que trabajan como taxistas o guardias de seguridad. Ante estos ataques, algunos decidieron quitarse el turbante y cortarse el cabello. Los que mantuvieron su identidad sikh defendían a sus compañeros. Se recrea un accidente automovilístico en el que una niña, hija de los “cabezas rapadas” fue atropellada por un australiano. La única persona que se detuvo a auxiliarla fue precisamente un sikh indio, quien se quitó el turbante para usar la tela como gasa, evitar la hemorragia y llevarla al hospital. Se dan a conocer como personas justas, bondadosas, protectoras y serviciales, no como una agrupación a la que haya que temerle. Señalan que el peligro y la violencia emergen de los propios locales, no de los extranjeros.

En *My Pride* (2020), se hace un tributo a los sikhs que portan turbante y han logrado destacar en diversas áreas a nivel mundial. Uno de los seleccionados es Jagmeet Singh, político canadiense que, desde el 2017, ha sido el líder del Nuevo Partido Democrático (NDP). Los espectadores de este video en YouTube expresaron en los comentarios lo orgullosos que se sentían de ser *Sardar*, término que indica respeto a los sikhs que portan turbante y son ejemplo a seguir por la rectitud con que se desempeñan en su vida diaria. Estas iniciativas han sido efectivas para avivar el honor de portar las insignias religiosas sikhs. Otra estrategia

que las comunidades han implementado en varios *gurdwaras* de Nueva Delhi y Amritsar en India, Inglaterra, en el Times Square de Nueva York y Texas en los EE. UU., así como en Ontario, Canadá, ha sido la celebración del Día Internacional del Turbante. Este evento comenzó a celebrarse durante el *Baishaki* del 13 de abril de 2004, como una medida para evitar agresiones generadas por el 11/9, y se continuó conmemorando anualmente. En la actualidad, estas actividades han abierto más espacios hacia la diversidad, pues en los países de la diáspora ya se incluyen turbantes con los colores de las banderas y representantes de las comunidades LGBTQI+.

En suma, los sikhs han ideado e implementado varias estrategias para protegerse de posibles agresiones en su propio país y en las sociedades de acogida. En una medida para evanescer el miedo que se difundió en 1984 hacia su comunidad en India, han creado una política cultural basada en videos de proyección masiva que tienen la finalidad de cambiar los atributos negativos, por las características de lealtad y servicio. Del mismo modo, han creado agrupaciones en países de la diáspora para mantener su legado cultural y, después del 11/9, protegerse de los infundados actos de venganza hacia ellos. También han ideado mecanismos didácticos para darse a conocer entre los locales, como la repartición de libros que abordan el sikhismo, el día del turbante, desfiles en las vías públicas y el afianzamiento de redes sociales con actores clave dentro de secretarías de gobernación o instituciones que luchan contra la discriminación, para defenderse mediante una vía legal. Sin embargo, considero que la solución más acertada es la educación a la población acerca de la diversidad cultural, lo que promueve tolerancia y respeto integral.

Reflexiones finales

Desde el siglo xv, los sikhs han buscado consolidarse como una agrupación distinta, para ello han designado varios elementos visibles que les permiten diferenciarse estéticamente de otras religiones de India, como el hinduismo y el islam. Debido a que se encuentran establecidos en el Punjab, un área geográfica fértil, han sido el blanco de ataques por diversos pueblos invasores, entre ellos los mogoles. Desarrollaron el manejo de las armas y estrategias de combate como una medida defensiva. Durante el siglo xix y principios del xx, estas características fueron aprovechadas por los ingleses, ya que ocupaban soldados para resguardar

sus colonias. La estética y los conocimientos bélicos de los sikhs propiciaron que fueran enviados a trabajar a lugares lejanos de India.

Así, comenzaron a asentarse en diferentes países. En algunos casos, las sociedades de acogida los trataron con recelo por abaratar el costo de trabajo y considerarlos indeseados para el proyecto de mestizaje de la región. En su propio país, fueron catalogados como separatistas. Los ingleses y, después de la Independencia, el gobierno central, difundieron una campaña negativa hacia ellos para evitar que pudieran organizarse y luchar por un estado autónomo. De esta manera, han sido blanco de ataques racistas en el extranjero y en su nación. Sumado a ello, en Norteamérica se instauraron leyes migratorias que prohibieron el ingreso de asiáticos, normas que se disolvieron hasta 1965. A partir de la década de los setenta comenzó el desplazamiento de sikhs indios hacia EE. UU. y Canadá. Los locales, al observar su vestimenta, se refirieron a ellos como los personajes de historietas que estaban en boga.

Después del 11/9, estas agresiones verbales se convirtieron en ataques físicos, cuando se difundieron de manera masiva imágenes de “terroristas” con turbante y barba. La configuración de estos personajes es promovida por los estados para controlar a la población y dirigir su miedo hacia los inmigrantes, quienes los muestran como los culpables de desestabilizar la frágil economía nacional. También se orienta la atención hacia un pánico latente de sucesos imaginarios que “están por ocurrir”, en el que el único protector será el debilitado gobierno. Por ello, se ha conformado una imagen representativa a la que hay que temer, la cual se refuerza constantemente en películas y series. El estereotipo ha sido tan abstraído por la población, que efectúan prejuicios y abusos ante cualquier persona barbuda o que use un tocado en la cabeza. Ya no se escudriña si es local o migrante, simplemente se estigmatiza por su estética.

Como consecuencia, los sikhs indios y también los conversos, reciben conductas racistas en aerolíneas, organismos gubernamentales, escuelas y empresas. Al analizar los casos presentados, cada uno de ellos ha sido provocado por la desconfianza que se genera al observar el turbante y la automática asociación negativa que se tiene acerca de él. Por su parte, instituciones que tienen la obligación de cuidar la integridad de los inmigrantes han tratado con indiferencia a los sikhs indios, lo cual es un acto de discriminación, pues los excluye de sus derechos básicos, como la atención médica. El desinterés por parte de los trabajadores, aunado a la alta demanda de servicios y la precariedad en los recursos, ha causado la muerte

de personas que se encuentran en situaciones vulnerables. Los sikhs con poca solvencia económica e indocumentados son los más susceptibles a estos agravios, no cuentan con la protección de las comunidades consolidadas en la diáspora o con la proyección en redes sociales como los actores famosos. Algunos sikhs han conformado agrupaciones para defenderse en colectivo, pugnar por normas justas o promover su respeto dentro de las localidades.

Aunque han comenzado a trabajar a nivel local con estas iniciativas, aún falta por desarrollar políticas culturales con impacto global. Existen algunos videos musicales que promueven el uso del turbante y tienen la finalidad de eliminar los estigmas hacia los sikhs. No obstante, estos materiales mayoritariamente son vistos por los miembros de la misma comunidad. Faltan propuestas didácticas para que el público en general, así como empresas, escuelas y organismos gubernamentales puedan conocer acerca de los sikhs. De esta manera se eliminarían los prejuicios y ataques racistas. También es necesario que las dependencias de la Secretaría de Relaciones Exteriores y los institutos migratorios planeen protocolos claros para la atención hacia los inmigrantes asiáticos. Igualmente, se requiere la creación y divulgación de canales precisos para las denuncias y quejas acerca de tratos discriminatorios hacia estos viajeros. Finalmente, la solución más acertada para eliminar cualquier estigma o estereotipo es a través del conocimiento y la convivencia con las diferentes comunidades, lo que incentiva el respeto hacia la diversidad.

Referencias

Videos

- Gurtaj y Malhi H. (2021). *Turban squad* [Archivo de Video]. YouTube. 3:44. <https://www.youtube.com/watch?v=PL7e7ljPHHY>
- Jassar, T. (2016). *Asool* [Archivo de Video]. YouTube. 6:11. <https://www.youtube.com/watch?v=No8zq8Fx8gs>
- Jassar, T. (2018). *Turbanator* [Archivo de Video]. YouTube. 5:21. <https://www.youtube.com/watch?v=UuHUbSqW9E4>
- Jassar, T. (2020). *My Pride* [Archivo de Video]. YouTube. 4:12. <https://www.youtube.com/watch?v=BKSf5QQ3nV4>

Películas

- Bay, M. (Director). (2016). *13 Hours: The Secret Soldiers of Benghazi* [Película]. Paramount Pictures.
- Berg, P. (Director). (2016). *Patriots Day* [Película]. Lionsgate.
- Bigelow, K. (Directora). (2012). *Zero Dark Thirty* [Película]. Universal Pictures.
- Hacker, J. (Director). (2018). *Path of blood* [Película]. Paladin.
- Zafar, A. A. (Director). (2022). *Jogi* [Película]. AZZ Films.

Páginas web

- Aeromexico [@Aeromexico]. (2016, 16 de febrero). Sobre el caso del Sr. Waris Ahluwalia, Aeroméxico informa [Tweet]. Twitter. https://twitter.com/Aeromexico/status/696952063037726720?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E696952063037726720%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fwww.elfinanciero.com.mx%2Fnacional%2Fwaris-ahluwalia-satisfecho-con-disculpa-de-aeromexico%2F
- “Alerta Amber”. Manpreet Singh. (2017, 18 de mayo), https://www.puertomanzanillo.com.mx/upl/sec/amb/MANPREET_SINGH_AGS.pdf
- Deol, H. (2021, 16 de agosto). Friendly Reminder. Facebook. <https://www.facebook.com/harjas.deol.7/posts/5870150296392416>

- González, R. y Rico, V. (2019). “Detienen a 3 mil 596 migrantes de la India”. *El Sol de México*, 18 de octubre. <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/sociedad/detienen-a-3-mil-596-migrantes-de-la-india-4332671.html> Consultado el 20 de febrero de 2020.
- Llona, G. (2018). “Ni son musulmanes, ni son hindúes, son sijes y están en España”, *ABC*, 12 de octubre <https://www.abc.es/20120812/sociedad/abci-templo-madrid-osama-laden-201208101520.html>
- “México: actor sij denuncia que Aeroméxico le prohibió volar por no quitarse el turbante”. (2016). *BBC Mundo*, 9 de febrero http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160208_actor_indio_turbante_rechazo_aeromexico_ps
- Rodríguez, L. (2020). “De la India a Veracruz: la muerte de un adolescente que buscaba llegar a EE. UU.”, *En el camino*, 28 de mayo <https://enelcamino.piedepagina.mx/ruta/de-la-india-a-veracruz-la-muerte-de-un-adolescente-que-buscaba-llegar-a-eeuu/>
- Seven killed in Wisconsin Sikh temple shooting. (2012). *BBC News*, 5 de agosto <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-19138754>
- “Sikhs in Canada”. (2011). *World Sikh Organization of Canada*, https://www.worldsikh.org/sikhs_in_canada

Bibliografía

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones Trilce–Fondo de Cultura Económica.
- Banerjee-Dube, I. (2019). *Una historia de India moderna*. Volumen II: India nacional. México: El Colegio de México.
- Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2018). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. México: Paidós.
- Chomsky, N. (1996). El control de los medios de comunicación. En *Cómo nos venden la moto*, coords. Noam Chomsky e Ignacio Ramonet, 7-47. Barcelona: Icaria.
- Duque, I., Saxena, K. y Revueltas, J. S. 1998. Encuentro entre Sikhs y Mexicanos: Paralelo 48. En *México – India. Similitudes y encuentros a través de la historia*, coord. Eva Alexandra Uchmany, 138-155. México: Fondo de Cultura Económica.
- “Expulsión de nuestro país de los extranjeros perniciosos”. *Acción*, 13 de septiembre de 1922.

- González, M. (1974). *Población y sociedad en México, 1900-1970*. México: Universidad Autónoma de México.
- Golubov, N. (2011). *Diásporas, reflexiones teóricas*. México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Giménez, G. (2004). “Culturas e identidades”. *Revista Mexicana de Sociología* 66 (octubre), 77-99. <http://www.jstor.org/stable/3541444>
- Han, Byung-Chul. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- George E. M. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades* 22, 111-127. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702209.pdf>
- “No ha reclamado nada la legación japonesa”. *Acción*, 17 de junio de 1924.
- Pink, S., Horts, H., Postil, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Madrid: Morata.
- Ramírez, A. L. (2016). “La justificación higiénico-sanitaria en la campaña anti-china 1924-1932”. *Letras Históricas*, 14 (marzo), 159-183.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Shani, G. (2007). *Sikh nationalism and identity in a global age*. New York: Routledge.
- Sheffer, G. (2013). “¿Quién teme a las diásporas y por qué?”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. LVIII (219): 225-239. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182013000300009
- Singh, B. (Traductor). (2008). *Adi Granth*. Ciudad de México.
- Singh, P. (1999). *The Sikhs*. London: John Murray.
- Sironi, A. (Edit.). (2019). *Glossary on migration*. Suiza: International Organization for Migration.
- Taylor Hansen, L. D. (2005). “Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940”. *Migraciones internacionales*, 3 (1) (enero-junio). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062005000100001
- Valdés, M. (1992). “Inmigración y racismo. Aproximación conceptual desde la antropología”. *Revista de Treball Social*, 42, 23-50. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12921> Consultado el 23 de octubre de 2020.
- Vargas García, A. B. *Desprecio encarnado. Redes sociodigitales, racismo y captaciones sensibles de la caravana africana de migrantes en México*.

Sesgo de peso: discriminación, opresión y exclusión social a partir de la gordura

Maribel Núñez Rodríguez

Departamento de Ciencias Sociales
de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
maribel.nunez@uacj.mx

Introducción

Este artículo de investigación se fundamenta en un trabajo etnográfico realizado durante 2018 y 2019 con dos grupos contrastantes, Tragones Anónimos (TA) y Activistas contra la gordofobia, presentes en Ciudad Juárez. Esto con el fin de obtener distintas experiencias y entender cómo influyen las interacciones en la conformación de una subjetividad edificada desde la corporalidad gorda. La selección de las participantes de este trabajo tuvo como criterio que ellas se reconocieran como personas “gordas”, que pertenecieran a un grupo de “iguales” y actuaran en consecuencia con esta autoadscripción. Tragones Anónimos es un grupo de ayuda mutua que sigue el modelo de 12 pasos, nacido en Alcohólicos Anónimos, para controlar conductas compulsivas o dependencias a sustancias. Las activistas contra la gordofobia abarcan grupos heterogéneos de mujeres que se posicionan contra la discriminación por razones de peso y algunas con una postura feminista también reclaman el derecho a existir en un cuerpo con gordura.¹

¹ El uso de la categoría gordura alude a un posicionamiento deliberado por reconocer el carácter social y político de la palabra. Esto en oposición a sobrepeso y obesidad, categorías médicas con una carga patologizante.

La noción de agencia ha emergido con el propósito de entender las respuestas que los sujetos elaboran en condiciones opresivas o de exclusión. Si nos remitimos a las propuestas de grandes pensadores de la sociología, como Giddens (1995) y Bourdieu (1999), vemos que la idea de agencia ofrece una alternativa al peso casi aplastante que se tiende a otorgar a las estructuras sociales. En las biografías y testimonios de personas concretas en este trabajo, vemos que se toman decisiones y se eligen ciertos caminos que implican esfuerzos personales que tienen el propósito de transformar diversos aspectos de la vida.

En términos de lo que señalan Mustafa Emirbayer y Ann Mische (1998), la agencia humana se encuentra imbricada temporalmente en procesos sociales, arraigada en el pasado y con una orientación hacia el futuro (963). En esa propuesta destaca la agencia en tanto capacidad humana intrínseca, dado que, como seres gregarios, estamos condicionados a vivir en grupos con reglas, instituciones y acuerdos que nos restringen. En ese sentido, la resistencia suele surgir en cada contexto restrictivo. Pese a todo, es un error analítico intentar decretar la agencia a partir de una serie de prácticas o posturas de los sujetos que se asumen como libres o emancipatorias. En consonancia con Saba Mahmood (2008), estos autores también sugieren que la agencia se ejerce solo mediante el sentido que las personas imprimen a sus prácticas y a partir de esquemas socioculturales, incluidos los de género. Examinando estos esquemas podremos comprender los modos situados de ejercer agencia (Emirbayer y Mische, 1998). Contar con la capacidad de agencia tampoco significa que esta sea un atributo consustancial a todos los sujetos sociales. La agencia se ejerce mediante acciones, en la toma de decisiones y con prácticas que estén encaminadas a asegurar un porvenir, aunque no sea una ruptura total y permanente con las estructuras imperantes. Dado que es una capacidad y un ejercicio, la agencia tampoco es una sustancia que se adhiere de una vez y para siempre a los sujetos; para nuestros casos, vemos que el proceso de devenir sujeto (con o sin gordura) es largo y constante. Para las activistas es un “trabajo diario”; para TA, algo que se hace “solo por hoy”.

Con este empuje, la meta de este trabajo es entender la dimensión social que sostiene los ejercicios de agencia en personas con gordura, dado que no solo es importante ver los estragos psíquicos que provoca la exclusión sino también los procesos de subjetivación que habilita. Es cierto que todas las personas que participaron de este estudio habían experimentado contextos de estigmatización hacia

la corporalidad gorda; sin embargo, habían sido capaces de buscar alternativas para entenderse a sí mismas más allá de esas representaciones devaluadas de la gordura.

En este texto comenzamos con las implicaciones de la autoidentificación, la cual es necesaria en la lucha por constituirse como un sujeto con capacidad de agencia. Una posible vía es partir del contexto mayor de discriminación, para luego explorar las respuestas subjetivas a dicho rechazo. No obstante, este trabajo opta por partir de las constituciones de la identidad y cómo este elemento es definitorio para la forma en que se confrontan contextos de exclusión.

Para comprender sus historias, analizamos los elementos sociales y culturales con los cuales las participantes fueron edificando sus subjetividades. Indagamos en las herramientas mediante las que se explicaban quiénes eran y cómo transformarían sus condiciones de vida. Ya sea porque deseen mantener o transformar su cuerpo, la experiencia de la gordura atraviesa por un proceso de identificación con esta corporalidad y, luego, con la elaboración de estrategias para dar respuesta al reto de vivir en un contexto lleno de valoraciones negativas hacia la corporalidad con que se autodefinen.

Los grupos son tanto lugares desde los que se elaboran estrategias, como los espacios a los que llegan debido a la manera en que han comprendido lo que significa la gordura. Como bien me lo señalaron Miranda y Sonia cuando les pregunté por TA, estas activistas contra la gordofobia solo serían parte de un grupo de ayuda mutua para personas con gordura si en este se revalorizara y dignificara la corporalidad gorda. Con sus preceptos, tampoco las asistentes a TA se verían enarbolando la bandera de la aceptación corporal. El camino es de ida y vuelta. Por un lado, han llegado al grupo por el contexto donde ha tenido lugar su constitución subjetiva e identitaria. Por otro lado, las asistentes emergen del grupo con un conjunto de ideas y un tipo particular de interacciones que reconducen la noción que tienen de sí mismas. A pesar de todos los puntos comunes que ambas entidades colectivas poseen, se pueden diferenciar por su postura ante las normas y los discursos dominantes en torno a la gordura.

Este trabajo se divide en cuatro partes, en la primera exploramos las formas de hacerse sujeto por medio de la identidad. En el apartado siguiente, nos enfocamos en los diferentes tipos de gordura y sus significados, así como en las consecuencias de esa escala jerarquizada de gorduras en su cruce con otras desigualdades, como el racismo. En el tercer apartado, nos detenemos en las formas de exclusión social vividas por estas personas y en las respuestas articuladas que desencadena

la discriminación, además de reparar en las distintas formas de pensar la doble exclusión: gordura y género, ser mujer y ser gorda. Por último, en el cierre de este texto, se ofrecen algunas reflexiones para comprender qué significados sociales conlleva la gordura.

1.1 Ser o estar gorda: identidades liminales

En el marco de las discusiones en torno a la subjetivación, proceso en el cual se nos reconoce y nos reconocemos sujetos, encontramos la noción de identidad para dilucidar cómo las personas en lo cotidiano se explican a sí mismas quiénes son. Para nuestros casos, este proceso de identificación pasa por asumir el tipo de corporalidad que se posee, ya sea para plantearlo como un territorio político de conquista, o porque se desee intervenir en él para modificarlo. La gordura atraviesa la identidad de las mujeres que participan en esta investigación. El propósito aquí es saber cómo la asumen y desde dónde lo hacen.

Con el objetivo de comprender el lugar que ocupa esta identidad corporal en el proceso de agencia, ahondo en el papel que desempeñan las identidades, tanto políticas como sociales, en las decisiones y capacidad de decidir de las personas gordas. Asumirse e identificarse como “gorda” propicia un accionar y una toma de postura, un apoderamiento y un mayor entendimiento de lo que se puede hacer, o no, con este tipo de corporalidad. La identidad se asemeja a un espejo que devuelve una imagen socialmente construida. Con esta se aprende que se pueden efectuar ciertas prácticas y actividades, como ir a la playa en bikini, usar ropa entallada al cuerpo o esconder partes de él.

En los paradigmas sociológicos constructivistas y en los estudios feministas se indaga en la manera en que los sujetos son moldeados por la realidad social que comparten, y que luego contribuyen a moldear para otros; es decir, se parte de una estructura social preexistente, que los sujetos, en colectivo, siguen perpetuando o modificando (Bourdieu, 1998; De Lauretis, 1999; Scott, 1986). La identidad se fragua en esta relación dialéctica; es un elemento central en el que coagula lo social en lo subjetivo. En términos de Berger y Luckmann (2012), la realidad social es una construcción tanto objetiva como subjetiva. Para estos autores, la realidad objetiva requiere de procesos largos como la institucionalización, que van más allá de la temporalidad de una vida humana para sedimentarse; en tanto, la realidad subjetiva se configura en individuos concretos mediante la socialización

primaria y secundaria, que busca la internalización de las estructuras, es decir, de la realidad objetiva.

En específico, la identidad es un elemento clave en la constitución de la realidad subjetiva en su relación dialéctica con lo social. Dado que la identidad se forma por procesos sociales, “una vez que cristaliza, durante la socialización, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales” (Berger y Luckmann, 2012, 214). De forma recíproca, las identidades producidas por el interjuego entre la conciencia individual y la estructura social reaccionan sobre esta última, manteniéndola, modificándola o reformándola. La relación no es unidireccional. Es decir, no es que las estructuras depositen su carga simbólica en los sujetos sin posibilidades de respuesta, dado que históricamente vemos cambios en las instituciones sociales. No obstante, estas modificaciones no pueden ser producto de una sola voluntad individual, ni de un esquema radical que borre todo lo preexistente. Reconstruimos la realidad objetiva con los bloques de la vieja estructura. Esto se observa por medio del lenguaje, ese enorme edificio de representaciones simbólicas, del cual no podemos prescindir y que domina nuestra realidad cotidiana (Berger y Luckmann, 2012, 57).

La identidad como categoría ha sido explorada en varias disciplinas y escuelas. En este trabajo se quieren resaltar los aspectos sociológicos que permiten establecer una liga con los procesos de subjetivación y agencia de las sujetas de investigación. Cuando las y los autores ya mencionados afirman que las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidades, reconocibles en casos individuales, pensamos en las biografías de las mujeres que participan de esta investigación. ¿Cómo es que la gordura y el género producen personas que se enuncian a sí mismas como mujeres gordas? Para llegar a esto hay en medio un camino sinuoso, sobre todo porque estas identidades han sido categorías marginales, o carentes de un reconocimiento social generalizado, en varios contextos. En consecuencia, no podemos obviar que las referencias culturales son las que permiten la inteligibilidad para explicarnos qué y quiénes somos.

El pensador canadiense Charles Taylor (1996) reconoce que hay diferentes elementos de la identidad, a pesar de estar todos ligados y con distintas dimensiones, desde los aspectos psicológicos hasta los políticos. Para Taylor, la pugna por la identidad nace en la modernidad, y es un fenómeno impensado en momentos históricos o sociedades donde el horizonte de significado estaba bien definido y no había mayor margen de negociación posible para los sujetos, “mientras que la

identidad moderna, aunque constituida por elementos dados, se concibe asumida por el individuo” (12). Con esto, el autor rescata la importancia de la subjetividad en todo este proceso, sin que esto implique una supremacía sobre la estructura social. Estos elementos se ven modificados por las metamorfosis del horizonte de significados y los proyectos políticos surgidos para propugnar por el cambio. El feminismo es parte de estos proyectos políticos modernos que tienen como objetivo ensanchar las posibilidades de elecciones de ser sujeto, con las cuales identificarse.

En el mismo tenor que Berger y Luckmann, encontramos que Taylor (1985) pondera la pertenencia a una comunidad lingüística que comparte un entendimiento, sentidos y significados y desde la cual dotamos de sentido la realidad y configuramos un horizonte de sentido que otorga identidad. En nuestros casos de estudio, tanto asistentes a TA como activistas de la gordura han recreado códigos lingüísticos y nuevos vocablos que les permiten aprehender e intervenir la realidad social a la que pertenecen. No obstante, habría que tener en cuenta que estos autores piensan en horizontes y entramados de sentido de gran alcance. Lo que quiero resaltar es que dentro de nuestros casos de estudio vemos esfuerzos por configurar nuevas propuestas para ampliar los elementos simbólicos que reconstituyan las identidades desde la gordura.

Sin embargo, las visiones constructivistas de la identidad han tenido sus detractores. Entre ellos, Amartya Sen (2000) sostiene que la propuesta comunitaria anula la posibilidad de elección y el carácter mutable de las identidades. No obstante, que se reconozca el peso de la estructura no implica una negación a la capacidad de agencia de los sujetos. Cuando nos referimos a la comunidad lingüística de pertenencia, nos damos cuenta hasta qué punto necesitamos lo social para hacer cognoscible nuestra realidad. Por ejemplo, no podemos elegir el idioma que hablaremos, ni intentar desaprender nuestra lengua materna, aunque sí podamos aprender otros idiomas y adecuarnos a los cambios que van surgiendo en nuestra propia lengua. Toda la pugna por el “lenguaje inclusivo” obedece a este principio, dado que “el lenguaje proporciona la superposición fundamental de la lógica del mundo social objetivado” (Berger y Luckmann, 2012, 85) y condiciona toda interacción cotidiana.

En términos de Taylor (1996), la identidad es una narración social originada en la comunidad lingüística donde nacemos. Allí se define y redefine mediante un horizonte de sentido y se delimitan los márgenes de maniobra con que conta-

mos. Es mediante una coalición con otros que se pueden generar modificaciones perdurables.

Para los estudios feministas, el género se puede postular como un principio de identidad, en tanto que marca, desde muy temprano, la manera en que es posible (incluso obligado) identificarse. Según Graciela Vélez (2008), en el pensamiento feminista existe un vínculo indisoluble entre identidad y subjetividad, dado que la identidad es una cualidad fundante de la subjetividad. Para la autora, “la identidad es el relato que nos hacemos de nosotros mismos y de quienes somos; la subjetividad es la historia de la persona como sujeto social” (18). Esta relación también nos permite explicar la escasa representación de las mujeres en la vida política de nuestro país, que, según Vélez, se debe a un sistema de representación andrógino, a la subjetividad e identidad femenina constituida en subalternidad, al confinamiento de las mujeres en la esfera privada, a la construcción del sujeto femenino unidimensional centrado en la maternidad, entre otros aspectos del orden social que relegan a las mujeres de la vida política.

En ese sentido, el género opera para dotar a hombres y mujeres de representaciones femeninas y masculinas con las cuales identificarse, acorde con los roles reconocidos como adecuados para cada cual. La feminidad se ve formulada por una serie de representaciones vinculadas al ámbito privado y al cuidado de otros, *los cautiverios* de las mujeres en términos de Marcela Lagarde (2014 [1990]). Además de la imperiosa necesidad de parecer siempre jóvenes, las representaciones ideales de la feminidad han sido encadenadas a lo bello (Wolf, 1991). En nuestras sociedades, la delgadez se ha fincado como un requisito imperioso en el canon de belleza, de igual forma que la blanquitud. En oposición, la masculinidad se entiende en relación con el ejercicio del poder y la dominación. El cuerpo solo resulta importante para demostrar fuerza y otros signos ligados a lo masculino.

Hacerse sujeto se fragua entre el ser y el estar. Para las activistas, las formas de identificarse con su gordura y convertirla en su frente de batalla es hacer frente a los estigmas en torno a la gordura. Asimismo, exigir respeto, dignificar su vida y ganar reconocimiento implica apropiarse de sí mismas. En TA, esta forma de hacerse sujeto no resulta tan clara, pues el mismo grupo es una nueva fuente de reglamentaciones y dictados que limitan la autonomía total de sus integrantes. Sin embargo, el camino de objeto a sujeto en TA se presenta como un proceso continuo y pujante, reconocer su identidad como un tránsito nos habla del deseo por

adueñarse de su cuerpo y modificarlo. De nuevo, es desde la mirada y evaluación de los militantes que podríamos valorar su devenir sujeto.

1.2 Tipos de gorduras y género racializado

Más allá del proceso de subjetivación en el cual se homogeneiza la identidad de las personas gordas, en este estudio encontramos diferentes tipos de corporalidades que entran bajo esta categoría. A pesar de estar bajo el mismo paraguas de la identificación con la gordura, existen diferencias corporales que ellas consignan como elementos clave para lo que experimentan frente a otros y consigo mismas.

Es necesario hacer énfasis en que la gordura se intersecta y conjuga con otras condicionantes de la vida social. Una de las más relevantes para esta investigación es el género, pues como hemos insistido, los varones de TA no se refieren a su gordura de la misma forma que lo hacen sus compañeras. Como veremos más adelante en este mismo apartado, otras condicionantes importantes que se entrelazan con la gordura son la edad y el color de piel, mostrando el papel del racismo en los procesos de gordofobia. Cabe señalar que los aspectos mencionados (gordura, género, edad y color de piel) se centran en el cuerpo y en las nociones sobre la aceptabilidad del cuerpo humano.

Mientras que todas las entrevistadas, con una distancia más o menos crítica, afirman que los esquemas de feminidad imperantes conllevan un rechazo hacia la gordura femenina, para los varones, las consecuencias de la gordura se dejan sentir en el ámbito laboral. Otra posible interpretación es que, entre los varones, los mismos preceptos de género dictan que preocuparse por el aspecto físico es una característica femenina y, por tal motivo, manifiesten una preocupación secundaria o nula sobre este aspecto. Estos ordenamientos de género son condicionantes que configuran la concepción y mirada diferencial, tanto propia como ajena, sobre la gordura de las mujeres y de los varones.

En ese sentido, podríamos hablar de niveles de aceptación de la gordura. Para las mujeres, esto también tiene que ver con cuán deseable y sensual es un cuerpo gordo, qué tan conservada se encuentra una figura curvilínea. Dentro de los blogs y en la circulación de información en la *fatosphere* se alude, con frecuencia de forma crítica, a la idea de “la buena gorda”, la “gordibuena” o la “gorda sexy”, es decir, una mujer gorda que es sensual y despierta deseo. Cabe resaltar que no existe un anverso para el caso masculino, no se habla de un “gordibueno”, ni de un gordo sensual,

dado que la gordura en los varones sigue funcionando como un elemento feminizante, cuando les crece el pecho, o que podría restar atributos masculinos, como la fuerza física (Contreras y Cuello, 2016; Gilman, 2004). Durante la entrevista con Dani se dejó entrever esta situación cuando me contestó lo que pensaba de su cuerpo: “pienso que ya está muy dañado, aunque uno baje de peso, uno no va a gustarse”. Los niveles de reprobación hacia la gordura masculina también podrían estar asociados con cuerpos feminizados, desarrollo del pecho y caderas redondeadas, así como por el impedimento de fungir como proveedores. Ya hemos resaltado que algunos varones de TA son discriminados en el ámbito laboral al no ser contratados, al ser despedidos o, en un extremo, al perder su trabajo cuando llegan a un peso incapacitante que les inmoviliza. “A veces los compañeros están tan gordos que ya no pueden ir a trabajar y se tienen que anexas; viven en TA hasta que pierden peso y consiguen trabajo otra vez”, explica Dani.

La edad es otra de las características cruciales para comprender la vivencia diferenciada de la corporalidad gorda, tanto por la pertenencia generacional, como por la etapa de vida en que se encuentran al momento de experimentar la gordura. Una buena parte de las entrevistadas, de ambos casos, rememora su gordura desde la infancia y cuentan cómo “siempre fueron gorditas”. Tanto Dani, Mónica y Yadira, de TA, como Eli, nuestra entrevistada de enlace entre casos, así como Sonia, Miranda, Sandra, Andrea y Molly, recordaron su niñez con gordura. Esta forma de encarar la gordura les hizo darse cuenta, de forma temprana, lo que implicaba social y subjetivamente este tipo de corporalidad. Todas ellas enfrentaron la entrada en la adolescencia con la exigencia de la delgadez.

Hay formas diferenciadas de vivirse con gordura. A decir de las participantes de esta investigación, como Sonia, hay “distancias cualitativas” en la forma en que se experimentan los distintos pesos corporales, pues ella atravesó por diferentes pesos a lo largo de su vida. Cuando Sonia llegó a la pubertad experimentó una bajada de peso que se sostuvo hasta que salió de la universidad y comenzó a ganar peso de nuevo. Fue en estos últimos años que, para Sonia, las diferencias en el peso comenzaron a cobrar mayor relevancia. Ella rememora sus distintos pesos y apunta que nunca sintió una aceptación corporal completa: “aun en mis momentos de menor peso odiaba mi cuerpo, sentía que estaba gorda. Cuando otra vez subí tanto de peso fue un *shock* adaptarme a ese nuevo cuerpo y, además, se incrementó el desprecio”.

El momento clave en que coinciden todas es llegar a rebasar los tres dígitos de la báscula, también para TA los 100 kilos son muy importantes para definir un plan de alimentación. Cuando Eva estaba por bajar de los 100 kilos y, por ende, cambiar de plan de alimentación, sus compañeras le preguntaban cómo se sentía; hubo comentarios jocosos, le decían que iba a querer subir de nuevo para comer más. Ella me comentó que se sentía muy feliz, porque con su peso anterior su vida cotidiana se había dificultado. Subir escaleras y caminar largas distancias le resultaba cada vez más complicado. En esto también coincide Malena, quien además reconoce que cada cuerpo tiene sus propios límites: “llegó un momento que me quedé paralizada. Todos los cuerpos tienen una capacidad diferente para sostener el peso, hay cuerpos que, por ejemplo, aguantan 200 kilos. Yo veo que se mueven, pero yo con 93 kilos no pude más”. Me ponía de ejemplo a una compañera, de al menos 150 kilos, que asistía a su grupo y veía que no tenía dificultades para levantarse, bailar o cocinar.

Los 100 kilos también se dejan sentir entre las activistas. Cuando Sonia rebasó esta cifra, compartió en Facebook su desconcierto; pronto Miranda le escribió para ofrecerle su apoyo. Sonia asegura que fue impactante y notó varios cambios, por ejemplo, en el uso de los espacios y el diseño estandarizado del mobiliario, o el menor acceso a tallas de ropa. Como vimos, para Miranda esto también fue un reto, sobre todo en lo que a viajes en aviones se refiere, pues los espacios suelen ser reducidos. Ana también hace referencia a los 100 kilos y a cómo no se había dado cuenta: “hasta que estaba en talla 16 y, de verdad, cuando empecé a bajar de peso fui consciente de todo lo que había subido”.

El color de la piel también acompaña los procesos de jerarquización, pues al igual que la gordura, son características que se muestran encarnadas en el cuerpo y condicionan la experiencia social. Sabrina Strings y Lindo Bacon (2020) señalan cómo el índice de masa corporal (IMC), una medida con serias limitaciones y críticas, mantiene un uso racializado en los sistemas de salud para clasificar a las mujeres afrodescendientes en las escalas de sobrepeso y obesidad. Para ir más lejos, la historia misma del IMC sugiere que su diseño se pensó en términos de agregados estadísticos, cuando Keys y sus colaboradores rescataron el índice, una herramienta estadística ideada por el naturalista y astrónomo belga Adolphe Quetelet en 1835 (Nuttall, 2015, 118). Además, en su origen el índice de Quetelet fue ideado para clasificar y encontrar las medidas del “hombre perfecto”, es decir,

que se pensó para población europea y masculina. Dado que resultaba sencillo utilizarla se comenzó a generalizar, a pesar de sus sesgos raciales.

Esto tiene consecuencias en altos costos o limitantes que se presentan al momento de conseguir un servicio médico, también estigmatiza y culpabiliza a las personas, antes que analizar las condiciones sociohistóricas y estructurales tras la gordura. Andrea hace alusión al tono moreno de su piel para explicar los espacios que ocupa y su propia visión sobre cómo esto la condiciona. Entre las demás mujeres, el tono de piel se asume como un aspecto más que acompaña ideales de belleza y feminidad. Aquí opera un género racializado, es decir, un cruce articulado entre género y racialización que marca un lugar de desprestigio y pérdida de jerarquía social. Como se muestra en el siguiente capítulo, de la autoría de Haydee Mora, la gordofobia y el racismo pueden entrelazarse, en las experiencias de discriminación de niñas otomías de la ciudad de Querétaro.

Hoy, más que nunca, habitamos un mundo de imágenes, se nos exige presentarnos y representarnos por medio de nuestra imagen, no solo por medio de nuestra voz, de nuestra escritura o de nuestro trabajo, sino a través de la producción de imágenes. Cuando nuestra presentación se prolonga por distintos medios y tecnologías, ya no controlamos la circulación de nuestro reflejo. La imagen ya no nos pertenece y puede ser usada como representación, muchas veces sin nuestro consentimiento. Esta realidad obliga a que mantengamos una mayor preocupación por nuestro aspecto y seamos más conscientes de las consecuencias que conlleva la corporalidad.

1.3 Discriminación y gordofobia

Con este trabajo de investigación, documento y análisis las formas en que son excluidas, rechazadas y discriminadas las personas con gordura; además, registro el impacto que esto supone en la concepción que formulan de sí mismas, en sus subjetividades y en la exigencia de derechos. Una de las premisas iniciales es que la intersección entre género y gordura produce una tesitura particular que puede situar en desventaja a quienes la encarnan. En ese entendido, se define la gordofobia como un tipo de práctica discriminatoria que enaltece las cualidades de corporalidades magras y delgadas, en detrimento de cuerpos gordos y grandes. Como he mencionado antes, la gordofobia se articula con el género racializado

y con el racismo. Si bien vale la pena mencionar que la gordofobia no es un tipo de racismo, también es pertinente insistir en que ambos se centran en el cuerpo.

Estas desventajas condicionan las experiencias sociales y limitan las tomas de decisiones que, como hemos visto, son distintas en cada grupo o caso. Entre las activistas contra la gordofobia está claro que el objetivo es denunciar los estereotipos, los prejuicios y el rechazo al cual se somete a las personas con gordura. Aunado a esto, el posicionamiento desde el feminismo de la gordura o *fat feminism*, al cual adscriben una buena parte de las activistas entrevistadas, también pone en la agenda de discusión la condición de las mujeres con gordura como un sujeto particular de la dominación.

Un objetivo paralelo de este apartado es profundizar en las condiciones que han limitado el ejercicio de derechos y de agencia en las participantes de la investigación. En ese sentido, recurro a pensar la discriminación social en diálogo con otras definiciones, como exclusión social y opresión, categorías que no son intercambiables, dado que tienen distintos alcances. Al final del apartado buscaré definir las, iniciaré con la categoría de discriminación por ser la más utilizada para definir la problemática y por ser la que usé durante las entrevistas.

Los integrantes de TA señalan la discriminación como una consecuencia de la gordura y una motivación para bajar de peso. Hay una complejidad mayor en estas motivaciones, aunque hay una oposición aparente entre la postura contestataria de las activistas, en contraste con la resignación en TA. Veremos que no es tan simple. Primero, partimos de una definición amplia de qué es discriminación; en una segunda parte vemos cómo, en ambos casos, se ha identificado esta discriminación y cuáles han sido las respuestas, tanto individuales como colectivas, para afrontarla. Por último, discutimos la pertinencia de otras categorías adecuadas para enunciar la experiencia de rechazo vivido por las personas con gordura.

Como bien menciona Rodríguez Zepeda (2006), la discriminación en términos conceptuales cuenta con distintas acepciones, la lexical, por ejemplo, define la discriminación como una forma de separar o distinguir una cosa de otra, sin un sentido negativo. Un segundo significado, más extendido, suele asociar la discriminación con el trato de inferioridad a partir de ciertas características individuales o colectivas, como la pertenencia étnica o religiosa. Sin embargo, hay una definición muy útil en términos amplios, de carácter jurídico y sociológico, referente a la forma en que la discriminación impacta en el ejercicio de derechos. En ese sentido, entendemos que,

la discriminación es una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales (Rodríguez Zepeda, 2006, 26).

De esta forma, tenemos que la discriminación se vuelve efectiva cuando el rechazo culmina en la negación intencionada de derechos básicos como la salud, la educación y el trabajo. Además de la utilidad jurídica que aporta esta definición, contamos con un marco sociológico para comprender que la discriminación social no se da en el vacío ni depende de una interpretación personal, sino que es sostenida e impulsada por una configuración social. Esto nos lleva a comprender por qué sociológicamente no se sostiene la discriminación “inversa”, hacia ricos o personas blancas, puesto que no existe una estructura social que la sustente y conduzca para que tal acto desemboque en la limitación generalizada de derechos o en el ejercicio coartado de ciudadanía.

La discriminación hacia las personas por el aspecto físico, en particular por el tamaño del cuerpo, desde la gordura, requiere de condiciones sociales que le dan soporte, como la cultura de la dieta obligada en las mujeres y las representaciones negativas de las personas con gordura en medios masivos. Así lo reconoció Sonia cuando una amiga muy delgada le señaló que también la discriminaban por su peso muy bajo: “yo me molesté, le empecé a decir lo que pensaba porque yo estaba entrando en el activismo gordo. Tiempo después comencé a pensar que, a las mujeres muy delgadas, también les hacen *bullying*. Lo que hablé con ella es que, a pesar de eso, ella no está excluida en la sociedad y puede acceder a muchos espacios, a diferencia de las personas gordas. Hay una diferencia cualitativa”.

En ese sentido, lo que Sonia reconoce es una condición estructural y del diseño material de los espacios que no reduce el acceso a las personas delgadas, mientras que sí restringe a las personas con gordura. Luego cierra el relato al sugerir: “no dudo que por no caer en el estándar de belleza sean discriminadas, pero sí creo que hay una diferencia más fuerte en lo laboral, cuando no consigues trabajo”. De alguna forma, Sonia está identificando la limitación en el ejercicio de derechos laborales y lo separa a las implicaciones de no entrar al canon de belleza; y no es que uno sea más grave que el otro, solo que impactan en diferentes aspectos de la vida. Por un lado, los derechos se ven afectados en su escala material o de super-

vivencia y, por otro, las representaciones de belleza afectan las subjetividades y el aprecio que se puede sentir por el reflejo propio.

1.3.1 Múltiples espacios de discriminación

En lo que compete a la discriminación con base en la gordura, contamos con elementos clave de nuestra definición (Rodríguez Zepeda, 2006, 26) que seguiremos desentrañando mediante los datos obtenidos en campo. Para ello, exploremos por medio de los testimonios de las participantes de la investigación, al menos los tres derechos que, en su experiencia de vida, han visto coartados: el acceso a atención médica de calidad, una educación libre de violencia y condiciones laborales adecuadas. En un primer momento, esto nos lleva a pensar la discriminación desde la esfera pública, sobre todo porque nos encaminamos a analizar las limitaciones en el ejercicio de derechos que se ejercen en los ámbitos sanitario, escolar y laboral, identificados en las entrevistas.

Todas las activistas contra la gordofobia hacen referencia a sus experiencias en consulta médica para hacer hincapié en las prenociones y estereotipos que muchos profesionales de la salud aún mantienen. En diferentes grados y escalas, hay una serie de consecuencias en el tipo de atención y la calidad de los servicios médicos requeridos por estas mujeres.

En cambio, Mónica, de TA, me relata que había tenido una detección tardía de un tumor en el útero, dado que al asistir a la consulta médica en el sistema público le sugerían que bajara de peso y atribuían a “lo gordo” sus otros síntomas, como el dolor agudo en el vientre. Después de varios meses bajando de peso se dio cuenta que “todo bajaba de volumen menos la panza”, así que consultó a un médico particular que le realizó pruebas. Allí recibió el diagnóstico y el tratamiento adecuado.

En la narración de Mónica se asume responsable; supone que su gordura fue lo que dificultó un diagnóstico temprano, a diferencia de todas las activistas, quienes consideran que la atención médica es un derecho que no debe ser obstaculizado por prejuicios en torno al peso. Así lo expresa Andrea cuando relata su desencuentro con un médico: “me sentí mal porque su diagnóstico solo fue a partir del cuerpo”. Es decir, para Andrea no es suficiente ni válido diagnosticar sin pruebas con las cuales el médico se base para explicar el padecimiento. Una de las denuncias más recurrentes en el movimiento del activismo gordo y la perspectiva de Salud en Todas las Tallas, es que el peso no puede ser un indicador de salud. Además, cuando

se efectúan diagnósticos con base en el peso o se condiciona la atención médica hasta que el paciente baje de peso, se restringe el derecho a la salud. Postergar o condicionar la atención médica puede tener consecuencias serias en el desarrollo de padecimientos graves como el cáncer, en el caso de Mónica.

En la misma sintonía, Ana comparte algunas de sus experiencias: “he tenido varias consultas con especialistas médicos; uno no me gustó porque me prejuizó y me dijo que estaba pasada de peso; otra era conocida y no me juzgó, me gustó su plan de nutrición”. Es importante hacer notar que estas prenociiones son asociadas con los hábitos y el estilo de vida. Para estas mujeres el peso no es indicativo de nada, dado que ellas se ejercitan y buscan tener una alimentación balanceada. En ese sentido lo expresa Ana, cuando afirma que: “puedes estar gorda y alimentarte bien, estar sana. Mi pareja está delgada y tiene todas las enfermedades del mundo”.

Para muchas de estas mujeres, la consulta médica ha sido un lugar de discriminación y rechazo, como denuncia Miranda: “para mí, ir al doctor es ir a que alguien me violente”. Ella cuenta con mucho desagrado su última consulta médica, a la que acudió porque, debido a la sobrecarga de trabajo, se había descompensado. Aunque los resultados de sus pruebas salieron bien, Miranda narra la incredulidad del médico y todos los esfuerzos que hizo para convencerla de bajar de peso, incluso recurriendo a las anfetaminas. El médico le externó que “le daba coraje ver mujeres bonitas con obesidad”. De alguna forma, ser una mujer con una cara bella se tiene que acompañar de un cuerpo delgado. La posición de Miranda es bastante crítica con estos esquemas. Denuncia cómo las campañas de salud “contra la epidemia de obesidad” terminan afectando y discriminando a quienes encarnan la gordura. El discurso desde instituciones sanitarias del Estado abona a individualizar las responsabilidades y a extender prejuicios.

La mala práctica de algunos profesionales de la salud se deja ver cuando hacen todo lo posible y recurren a métodos dañinos para conseguir que los pacientes bajen de peso. Esto se muestra en todo su esplendor con la realización del bypass gástrico, una intervención quirúrgica con la cual se corta una parte del estómago para disminuir la ingesta y el peso del paciente. La cirugía deja varias secuelas, la anemia de por vida, entre ellas, por lo que no se recomienda a menos que se diagnostique obesidad mórbida e inmovilizante (Mauri *et al.*, 2007). Sin embargo, Sonia me cuenta cómo su madre enfermera consiguió que le realizaran la operación y, además, se ofreció a pagarle la operación también a ella. Sonia me

comparte haberse sentido muy afectada cuando su madre decidió hacer algo tan drástico y agresivo para su cuerpo.

Recientemente, bajo el contexto de la pandemia por el nuevo coronavirus y el gran confinamiento de 2020 y 2021, se ha puesto en evidencia que las personas con un peso mayor acuden de forma tardía a recibir atención médica (Petrova *et al.*, 2020). Según algunos estudios (Pearl, 2018; Rubino *et al.*, 2020), las personas diagnosticadas con sobrepeso y obesidad suelen experimentar estigma y discriminación en el sistema sanitario, lo que propicia que se resistan a recibir atención médica o acudan cuando sus síntomas se agravaron. Otros grupos vulnerables, en cambio, como adultos mayores, infantes o personas con alguna discapacidad reciben mejor atención y son tratados con empatía porque no son culpabilizados por sus padecimientos (Petrova *et al.*, 2020, 4).

La escuela es otro de los espacios donde se limita, rechaza y condiciona a las personas con gordura. La mayoría de las mujeres entrevistadas, que tuvieron una corporalidad grande desde pequeñas, testificaron haber sufrido burlas en la escuela. Ya habíamos hecho referencia a la forma en que Yadira había experimentado una temprana sexualización y burlas en la primaria porque su busto se notaba más grande, por su peso. Ella me respondió que el rechazo hacia la gordura persiste: “por los estereotipos, me pasó después con mi hija en la primaria, le hacían *bullying* por estar gordita”. De nueva cuenta, vemos que Yadira lo menciona como parte de las desventajas de ser una persona con gordura.

Además, la estética de carteles y modelos a escala del cuerpo humano utilizados por médicos suelen ser cuerpos con un tono de piel claro y con un tamaño corporal delgado (Lori Don Levan, 2014). Las representaciones e ideales antropométricos no solo de belleza sino de salud reafirman que la existencia válida e ideal es blanca y delgada. Lo mismo puede observarse en algunos libros de texto de la Secretaría de Educación Pública (SEP), pues si bien cada vez se incluyen más personas con diferentes tonalidades de piel en los materiales de distintas asignaturas, precisamente cuando se presentan dibujos sobre anatomía humana, estos suelen ser de piel clara (cfr. <https://www.conaliteg.sep.gob.mx>; Cervera *et al.*, 2022). Así, no solo en el campo de la medicina, sino también de la educación, los cuerpos que se presentan como modelos anatómicos son delgados y de piel clara.

A diferencia de las asistentes a TA, las activistas denuncian la discriminación en el ámbito escolar como un atentado a sus libertades y al derecho de gozar de una infancia feliz. También Eli, trabaja en su organización civil con colectivos LGBT

y en contra de la discriminación, tiene malos recuerdos de su etapa escolar: “en la escolta de la primaria prefirieron poner a una chica con el pie enyesado antes que darme ese lugar a mí, por gorda”; también recuerda insultos y apodos con los cuales se referían a ella. Asimismo, tanto Sonia como Sandra recuerdan que sus compañeros en la escuela se burlaban de su peso. “Me acuerdo que me sentía mal, en esa etapa me encerré en mí, y empecé a hacer lo que yo quería”, cuenta Sandra.

Miranda me brinda una narrativa más elaborada y larga de esta etapa de su vida. Arranca resaltando la importancia de las “aliadas”, amigas que la protegían y le brindaban espacios seguros llenos de afecto genuino. Fue hasta su paso a la secundaria que el acoso escolar se intensificó, ya que sus amigas de la infancia ya no estaban en la misma escuela. Su hermana mayor, que también asistía a la misma secundaria, le manifestó sentir vergüenza porque estaba gorda. Este fue el único momento de la entrevista en que a Miranda se le llenaron los ojos de lágrimas. En la preparatoria, Miranda cambió de estrategia, decidió que si no tenía amigas o personas aliadas no importaría, porque no permitiría acoso y respondería firme ante la agresión. Su nueva estrategia dio los resultados deseados: “encontré amigos que me valoraron, aunque no me conocían desde el kínder. En la prepa me empoderé en mi persona, no en mi cuerpo, fui jefa de grupo, fui presidenta de la sociedad de estudiantes. Siempre fui una buena estudiante, andaba en concursos”, reflexiona Miranda. Como vemos, también hay una referencia clara a una etapa en la que construyó más confianza en sí misma, a pesar de no haber transformado su cuerpo en un espacio consumado de autorreconocimiento.

Según Miranda, la clave para sobrevivir al acoso en estos casos ha sido recurrir a la protección de pares y a la creación de ambientes seguros, además del fortalecimiento personal. La educación es un derecho, y las burlas constantes a menores en estos espacios de formación restringen libertades, además de limitar la adquisición de conocimientos cruciales en el ejercicio de la ciudadanía. Este patrón, inclusive, puede extenderse a ámbitos de educación superior, pues el mismo médico que pretendía hacer adelgazar a Miranda, también se jactó de haber provocado que alumnas universitarias desertaran: “doy clase en la universidad a jovencitas de nutrición y les digo todo el tiempo que no puede haber nutriólogas gordas. Una hasta se cambió de carrera por mi culpa”, le comentó a Miranda, durante la consulta.

Otro de los derechos aludidos fue el laboral, y es importante resaltar que este fue el único al que se refirieron los varones, integrantes de TA, como uno de

los ámbitos en donde han sufrido discriminación. Los tres hicieron referencia a este aspecto. En su experiencia como migrante en Estado Unidos, Dani fue discriminado: “se fijaban en la cuestión de la gordura, me topé con lo mismo que aquí. Se batalla para conseguir trabajo, no te dan por lo mismo, por la gordura. Me dijeron que era muy lento y me desocuparon”. No obstante, este aspecto tiene una intención de denuncia, para Dani es una consecuencia de la gordura. En otros momentos me cuenta que hay personas que se anexan porque han perdido todo, hasta el trabajo y solo viviendo en el grupo pueden bajar de peso “para recuperar su vida”. La masculinidad se ve afectada en una de sus premisas fundamentales, la de ser el proveedor y mostrar fortaleza física.

Las activistas contra la gordofobia también mencionan este tipo de exclusión como una de las consecuencias más claras de la discriminación, con base en la gordura. Prejuicios, tales como que las personas gordas son lentas o flojas suelen ser recurrentes. Así lo relata Miranda: “una amiga me contaba que su supervisor le dijo a alguien de recursos humanos, no me mandes a un gordo, no hacen nada todo el día, se hacen güeyes porque son gordos”. Sonia también señala estas situaciones discriminatorias: “simplemente para una entrevista de trabajo, ven menos saludable y eficiente a una persona gorda que a una flaca”. También Eli me comparte su experiencia, cuando pidió trabajo para cantar en un bar. El encargado le dijo: “estás bonita, cantas bonito, pero necesito a alguien que sea atractiva”. De alguna forma, las representaciones negativas del “gordo perezoso” conllevan consecuencias reales, aunque pareciera que se quedan en un plano estático, son la antesala y el sustento cultural que propicia la discriminación laboral.

Asimismo, el espacio público aparece en el testimonio de las entrevistadas como una fuente inagotable de rechazo. Desde gritos de desconocidos en la calle, hasta rechazo en espacios reducidos, como salas de espera o aviones. Miranda me cuenta que es parte de un grupo en Facebook donde mujeres gordas comparten sus experiencias y estrategias para viajar. “Es que hay gente tan grosera. No puedo existir de otra manera, mi pierna va a rozar con la tuya. Pero hay gente que no lo soporta”, dice Miranda acerca de sus viajes. El diseño de los asientos de avión suele ser un problema, porque son muy reducidos. También Molly hace referencia a este tipo de espacios: “en el avión me pasó una vez. No sé qué pasó con el cinturón que no me lo pude abrochar”. Ella tuvo que viajar casi todo el vuelo sin cinturón, porque no pudo engancharlo. Cuando pidió ayuda, la sobrecargo la regañó: “debería de bajar de peso”. Molly me cuenta orgullosa, “y pregúntame

cómo le fue. Di cátedra de todo lo que aprendí sobre gordofobia”. En casos como estos, el feminismo y el activismo gordo brindan herramientas para afrontar la discriminación y señalar que el “fallo” no está en las personas, sino en la configuración de los espacios.

Pese a que todos estos ámbitos pertenecen al orden de lo público, en la esfera privada e íntima, la violencia sufrida puede ser más dañina y repercutir de forma negativa en la subjetividad. Lo corroboramos con el relato de Miranda, cuando recorre las vicisitudes de una adolescente con gordura, objeto de burlas en su círculo cercano. Ella misma señala cómo su hermana, quien se suponía debía brindarle cariño y seguridad, la rechazó en la secundaria. Estas son fuentes de un dolor profundo que impacta en las emociones, recuerdos y seguridad personal de forma prolongada. En ese sentido, Ana señala que “en la familia hay varios actos de discriminación por el peso”. Quizá sin intención de engendrar inseguridades, en el círculo familiar se pide a las niñas y adolescentes controlar su peso para ser aceptadas. En ello coinciden Mónica y Sonia, cuando señalan con recelo que en sus familias decían “ya no le den tortilla”, para que no engordaran. Estos episodios de restricción alimentaria fueron creando en ellas, desde la infancia, una inseguridad en torno a su cuerpo y una mala relación con la comida. Sandra me comparte que su hermano se enojaba “porque no limpiaba, o por cositas muy simples. Él me insultaba por cosas del cuerpo, ya me acordé, me decía gorda. Sí me molestaba, le aventaba cosas”. Muchas de ellas señalan que en este momento han sabido construir espacios seguros en sus familias, mediante una postura clara y una exigencia de respeto hacia su cuerpo.

También se reconoce cómo en cada uno de estos ámbitos prima una estética racializada que exalta la blanquitud como una virtud a ser alcanzada, a la par de la delgadez. Como bien sugieren las reflexiones de Naomi Wolf (1991), quien además es referenciada en las entrevistas de las activistas contra la gordofobia, la belleza se ha asentado sobre un esquema que conjuga la delgadez con aspectos asociados a un estereotipo caucásico, donde piel y ojos claros son no solo apreciados sino exigidos en especial a las mujeres. En el mismo orden de ideas, Georges Vigarello (2005) también argumenta que a lo largo del siglo XX se vive una especie de “democratización de la belleza”, esto implica que se pone a disposición de las mujeres una serie de artilugios para embellecerse, entre los más recurrentes van a estar los adelgazantes y blanqueadores, así como los tintes rubios o alisadores de cabello.

1.3.2 Respuestas ante la discriminación: refugio y resistencia

Las experiencias discriminatorias que fueron narradas durante las entrevistas permiten comprender la necesidad de crear espacios y alianzas con pares. Las personas que hayan experimentado procesos similares de exclusión se presentan como un soporte emocional a la vez que, como ya vimos, contribuyen a crear identidades a partir de la corporalidad gorda.

La hipótesis de este trabajo es que la discriminación condiciona las trayectorias de las entrevistadas, la conceptualización sobre el cuerpo, los procesos de subjetivación y la adscripción a colectivos. Por tanto, observamos que ante esta discriminación con base en el peso, se elaboran algunas respuestas individuales que se vuelven perdurables cuando son sostenidas por un colectivo de iguales. Y es que, tanto la militancia en TA como el activismo feminista contra la gordofobia, brindan respuestas diferenciadas a las experiencias de vivir con gordura.

El feminismo, como bien apunta Saba Mahmood (2008), es un movimiento político emancipador de un carácter dual, prescriptivo a la vez que analítico y político (7). En ese sentido, los feminismos nos ofrecen un diagnóstico de la posición social de las mujeres y una prescripción para cambiar esa situación. La lectura de la realidad que las activistas contra la gordofobia comparten, en sus redes y en las entrevistas que les realicé, van por la misma vía que sugiere Mahmood. Los activismos feministas de la gordura proponen que hay una serie de prejuicios y estereotipos discriminatorios hacia las corporalidades gordas, la gordofobia, la cual denuncian y buscan combatir.

Para TA, esto es distinto porque carecen de una agenda política de emancipación, no es una preocupación denunciar el poder, ni el control social; de hecho, en su declaración de principios dejan claro que no tienen afiliaciones políticas o religiosas. No obstante, de fondo vimos que sí se sostienen mediante ciertas creencias religiosas que intentan ser ecuménicas, y sus integrantes también tienen ideas políticas propias. Estas simpatías políticas o adscripciones individuales no deben ser impuestas a los demás miembros, dado que esto podría acarrear algún tipo de conflicto. El principal objetivo de TA es la rehabilitación de sus miembros y el diagnóstico que hacen de la problemática vivida por sus integrantes recae en los sujetos. Para los grupos de ayuda mutua de 12 pasos, la raíz del problema está en las emociones, el ego y la debilidad espiritual, por lo que procuran el equilibrio emocional que los aleje de la dependencia a sustancias o conductas,

en TA, la compulsión por comer. Esta tranquilidad y fortaleza espiritual se logra mediante el trabajo individual diario, el “solo por hoy” y el acompañamiento de sus integrantes en la terapia grupal.

Ya vimos que las historias de exclusión son similares y reconocidas, tanto por activistas como por integrantes de TA. No obstante, en TA el rechazo se ve como una consecuencia de vivir el cuerpo desde la gordura y las condiciones sociales de exclusión o desigualdad son interpretadas de forma individual. Sin embargo, a partir de la integración a TA o al activismo contra la gordofobia, se presenta una ruta alterna a dichas experiencias de discriminación. En ambos casos, se brinda un diagnóstico y una vía de acción a partir de la identificación que se hace con el cuerpo gordo, del reconocimiento de estar gorda o ser una mujer gorda.

En las entrevistas que realicé salieron a relucir deseos o intentos de suicidio, donde la experiencia del cuerpo gordo aparece en diferente medida como un detonante y catalizador para tal decisión. En el relato de Sonia, tocar fondo le ayudó para hacer las paces con su cuerpo y abrazar el activismo gordo como un salvavidas para salir a flote. Sonia señala que pudo haberse suicidado “de tanto odio” que sentía por su cuerpo. En el caso de otra de las activistas, su intento de suicidio se consolidó, ella atravesaba por un cuadro depresivo debido a su situación familiar y la corporalidad gorda no fue el detonante principal. “Hay un antes y un después de esas pastillas. No lo volvería a hacer, pero fue muy consciente. Como cuando te cortas por ansiedad en acto de liberación”, me cuenta entre lágrimas. Yadira también me comparte su intento de suicidio tomando pastillas cuando era adolescente, “lo bueno fue que bajé de peso (risas). Allí fue cuando alcancé mi peso y me mantuve mucho tiempo”. De nuevo, vemos un contraste entre lo que implicó el intento de suicidio, mediado por la edad y la información que cada una tenía a la mano. Aun con la distancia, Yadira sopesa el episodio con la ventaja que le trajo perder peso. Las tres hablan del intento de suicidio como un quiebre que les brindó una relectura de las situaciones que atravesaban y la posición que ocupaban en su esquema de cuidados de sí.

La depresión y la tristeza también se vieron reflejadas en Malena y en Eva, quienes luego del parto experimentaron una transformación de su figura y no lograron reconciliarse con esa nueva imagen de sí mismas. Escuché esta misma situación durante varias conversaciones en TA, cuando Dani comentaba que no era partidario de la “línea dura” de algunos grupos de 12 pasos. Esta forma de trabajo consiste en tribunas agresivas con regaños, reprimendas y medidas represivas

para quienes no logran los objetivos de recuperación. En algunos grupos de TA, si las personas no bajan de peso, tienen vetada la posibilidad de tomar parte de las comidas colectivas. Tampoco pueden gozar de ciertos servicios y su participación en la tribuna se restringe. “Yo nunca estuve de acuerdo con eso, porque los compañeros ya vienen muy dañados con lo que viven afuera como para que vengan a recibir maltratos también aquí. Además, eso no funciona, los compañeros se van cuando los maltratan porque uno viene a ponerse bien y a curarse”, comentaba Dani en el momento previo a la junta, mientras los presentes asentían.

Por tanto, TA se presenta como una alternativa sanadora y un refugio para las personas con gordura. El trabajo terapéutico de la tribuna busca fortalecer a las personas para que logren mejorar su relación con la comida y aprendan a comer sin episodios compulsivos, aunque el objetivo final es bajar de peso y mantenerse en un peso ideal. Es interesante que, a pesar de lograr bajar de peso, se consideren “tragones para siempre”. Nunca se puede hablar de una cura permanente y el resguardo que TA ofrece siempre estará abierto.

Muchas de las respuestas a mi pregunta de si habían vivido discriminación o conocían casos, en TA, conducían a una naturalización de este tipo de exclusión. Mónica recuerda cómo la avergonzaron en una tienda de ropa; Dani me responde entre risas nerviosas: “sí, hay rechazo a la gordura. Muchos compañeros, la mayoría, lo seguimos sufriendo”. Mientras que Malena es un poco más firme en señalar cómo les “hieren y lastiman con comentarios”, a la par dice que está enfrentando ese rechazo mediante su grupo de TA. Otro de los comentarios de Malena da pistas para entender la conceptualización de la discriminación dentro de TA como una forma de violencia simbólica, pues ella señala: “la misma persona gorda se rechaza y se aparta. No caben en los asientos y la misma gorda, mejor se aparta”.

A diferencia de la denuncia y la exigencia de diseños más espaciosos por parte de las activistas contra la gordofobia, en TA se señala la autorreclusión como una respuesta esperable. Este consentimiento en el esquema de exclusión es una de las primeras características de la violencia simbólica, propuesta teórica de Pierre Bourdieu: “es esa coerción que se instituye por mediación de esa adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante” (1998, 225). Dentro de TA, hay una validación a esquemas compartidos para valorar y reprobar el cuerpo gordo desde los discursos clínicos y estéticos dominantes. Para ir más allá, esta violencia soterrada es una acción social que inculca prácticas y disposiciones encaminadas al mantenimiento de estructuras objetivas y subjetivas de dominación. Tam-

co debemos olvidar que las estructuras cognitivas son disposiciones del cuerpo y esquemas prácticos (Bourdieu, 1998, 232). En el caso de TA y su visión de la gordura, estas disposiciones están presentes por partida doble, fuera del grupo y dentro de él.

En el feminismo de la gordura, se recurre a conceptualizaciones salidas del activismo, de la resistencia y de los movimientos sociales para desarticular esta violencia simbólica. Sobre todo, no se reconocen las reglas del juego, ni se comparte el mismo diagnóstico de la realidad. Por tal motivo, es importante hacer notar la diferencia entre discriminación, exclusión y opresión, puesto que cada una de estas categorías también ofrece lecturas diferenciales del problema y de la solución. En primer lugar, ya planteamos la discriminación como una categoría que apunta a una raíz cultural y al ejercicio de derechos, mientras que la exclusión es una categoría sociológica que señala los alcances y fallos que tuvieron los Estados de Bienestar para asegurar una vida digna a sus ciudadanos (as). Teóricos como Robert Castell (1995) trabajaron en esta línea para mostrar la exclusión social como un fenómeno estructural y, sobre todo, como un proceso de diferenciación social, no solo como un estado de cosas. En cambio, la opresión es una categoría de finales del siglo pasado y que tiene una fuerte relación con los movimientos sociales, como el feminismo. Tampoco se pueden entender estas categorías sin otras asociadas con ellas: el prejuicio que explica la discriminación, la inclusión como lo opuesto a la exclusión y la dominación como una herramienta analítica que siempre se encuentra junto a la opresión.

Cada una de estas tres formas mantiene similitudes al conceptualizar el rechazo social hacia un grupo; la diferencia radica en la profundidad del planteamiento crítico que ofrecen. La discriminación apunta a las condiciones socioculturales que la sostienen, a la vez que espera una solución normativa y jurídica; mientras que la exclusión habla de grupos marginados por las estructuras estatales, o sea que se requiere un reforma o cambio a nivel macrosocial. En cambio, cuando hablamos de opresión, se hace una denuncia hacia relaciones de dominación y ejercicios de poder. En este momento, tanto la discriminación como la exclusión son conceptos reconocidos, utilizados y absorbidos por el Estado, mientras que el carácter beligerante de la categoría opresión impide que se reconozca como un padecimiento social legítimo.

La opresión fue uno de los conceptos más usados hace décadas por movimientos sociales y algunos espacios académicos. Por ejemplo, aparece en *Pedagogía del*

oprimido de Paulo Freire (1977) y también fue muy usado por los feminismos negros, chicanos o “tercermundistas” de Estados Unidos plasmados en el libro *Esta puente, mi espalda* (1988). Más tarde, el debate propuesto por esta perspectiva comenzó a señalar la interseccionalidad como una categoría válida e idónea para desentrañar las formas en que operan las “matrices de dominación”. A estas hace referencia Patricia Hill Collins (2000), como organizaciones rectoras de las relaciones jerárquicas de poder en una sociedad (299) que, a su vez, condicionan la agencia. En términos de esta autora, la agencia es la voluntad individual o grupal de autodefinirse y autodeterminarse. En ese sentido, de entre los principales obstáculos al momento de definirse (o identificarse), además de tomar determinaciones (decidir), se encuentran las condiciones estructurales y estructurantes de la sociedad a la que se pertenece, es decir, la matriz de dominación que se les presenta a los sujetos (Hill Collins, 2000). La opresión es una de las formas en que se expresan estas estructuras de dominación, donde clase, raza, género y, en nuestro caso, el tamaño del cuerpo, marcan trayectorias de vida e identidades.

Hill Collins pone el énfasis en identidades narrativas, especialmente en narrativas de identidad individuales, lo que provee de importantes contribuciones para reforzar nuestro entendimiento sobre cómo las personas experimentan y construyen identidades dentro de sistemas de poder que se intersectan (Hill Collins, 2009, ix). De esta forma lo reconoce Andrea, cuando afirma que “ser gorda y ser mujer te marcan cierto trayecto”. En otra declaración, Andrea dice: “soy una mujer morena, gorda y vivo en el poniente”, agregando el tono de su piel y procedencia geográfica para aludir a posibles posiciones que se anudan en las matrices de opresión a la cuales debe enfrentarse. Esto implica que la intersección de género racializado y gordura hace que se sumen distintas condiciones que moldean las biografías. De la misma forma, Miranda habla del “encuentro entre ser mujer y ser gorda. La discriminación tiene varios frentes”. Y el reconocimiento de esta doble posición desventajosa apunta al control corporal en su cruce con el orden de género.

La gordofobia emerge como la herramienta analítica y militante para denunciar las condiciones desfavorables en que viven las personas con gordura. Entre las activistas, todas coinciden en que la gordofobia es una forma de discriminación hacia las personas con gordura y utilizan el concepto en sus redes sociales para señalar comportamientos y prácticas. Cuando pregunté por su significado, en TA se aludía a su definición etimológica; Yadira, por ejemplo, me respondió muy

segura que era “el miedo a lo gordo”. Mientras que Malena y Mónica pensaban que era un desorden alimenticio, cuando las “chicas tienen miedo a engordar”. Al mismo tiempo, en TA reconocen que existe un rechazo a la gordura, me compararon sus experiencias y también me hablaron de episodios de discriminación. Sin embargo, rechazaron de tajo la idea de la aceptación corporal y del orgullo gordo.

La posición de Miranda es firme, “la discriminación por gordura debería estar prohibida desde las instituciones. Debe estar en las agendas de educación, de cultura y de los gobiernos”. Hay una exigencia clara por señalar la necesidad de cambios profundos y no solo soluciones individuales. En ese sentido, como señala Marion Young, “la dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones” (1990, 132). En ese sentido, el reclamo de Miranda va en consonancia con una intervención a las instituciones que sustentan disposiciones actuales. Para Sonia, “la gordofobia es mucha desinformación y falta de empatía, como cualquier tipo de odio hacia un grupo de personas. Hay mucho estigma y creencias falsas. Todavía tenemos mucho trabajo, debemos desmentir lo que se cree de la gordura”.

Tanto Miranda como Sonia señalan las diferencias generacionales entre las feministas, pues algunas de estas mujeres con una clara conciencia en torno a las desigualdades de género no han incorporado que el tamaño del cuerpo puede propiciar otro tipo de exclusión, al que ellas contribuyen con algunas prácticas y representaciones. “Muchos feminismos están allí perdidos. La cuestión de aceptación corporal debería ser fundamental en las agendas feministas, porque es la liberación del cuerpo y hace parte del feminismo”, me responde Miranda, para quien es claro que no se ha hecho suficiente por incorporar la discusión sobre el cuerpo en la agenda feminista. Incluso señala que “muchas feministas son muy gordofóbicas” y ella no entiende cómo es que no han hecho la conexión entre gordura y género, dado que “dentro de la cuestión de ser libre, de decidir sobre tu cuerpo, debe estar decidir de qué tamaño quieres ser”, resume Miranda. Sonia también me cuenta sus experiencias laborales y profesionales con feministas mayores que ella: “mi última jefa nunca fue grosera porque es muy *polite*, pero me decía que siguiera tal dieta. O mis profesoras feministas me decían que hiciera ejercicio, porque con los años es más difícil bajar de peso. Son feministas, pero tienen otro *chip*”. Sonia las justifica por medio de su pertenencia generacional, de cómo a pesar de ser

feministas, estas mujeres no han interpretado la gordofobia y sus manifestaciones sutiles como formas de opresión hacia las mujeres.

De cualquier forma, en ambos casos, TA y activistas, vemos la necesidad de un reconocimiento entre iguales, de un espacio seguro para compartir con pares las particularidades que derivan de la corporalidad gorda. No obstante, los activismos intentan ir más allá, al denunciar que este tipo particular de opresión obedece a un esquema estructural y tiene raíces culturales. En una primera alternativa se provee de refugios grupales para dar contención, en los activismos feministas se usa esta plataforma para resistir a las condiciones de rechazo social que implica ser mujer y también ser gorda.

En ese sentido, el activismo de la gordura es una demostración de inconformidad ante una violencia latente, o manifiesta, en contra de cuerpos de gran tamaño. Charlotte Cooper define a los y las activistas de la gordura como personas que buscan un cambio social y que “consideran la gordura como un factor dentro de las ya existentes matrices de opresión y liberación” (2016, 145). El hincapié en la opresión y el señalamiento a la dominación son una de las principales diferencias con el movimiento *body positive*, el cual se enfoca solo en la aceptación corporal y el amor propio. Para las activistas contra la gordofobia que hacen parte de este trabajo, es importante denunciar que la discriminación, exclusión, poca representación y demás formas de subordinación hacia las personas de mayor peso no son aceptables, ni deben ser toleradas. En esa instancia, reconocer que existe este tipo de discriminación es crucial para generar un cambio radical en la forma en que se entiende y trata la gordura. Cuando Miranda relata su encuentro con aquella chica en el consultorio dental, no solo le aconseja un camino de amor propio, sino que clama por una vida digna y el derecho a existir de las personas de mayor peso.

En cambio, para las asistentes a TA, el grupo se vuelve un espacio desde el cual enfrentan estas situaciones y expresan su inconformidad con este trato. Pese a las contradicciones que encontramos en sus ejercicios de autoridad y control dentro del grupo, el propósito de estos grupos es dar contención y cobijo. Si recordamos, el grupo al que asistí se conforma de “recaídos” o exintegrantes que habían dejado su grupo anterior debido a ciertas situaciones de autoritarismo. En junio de 2018, cuando comencé a dar seguimiento al grupo, estaban presentes pocos exintegrantes, el mismo Dani, Mónica, Yadira G y Angelina; para principios de 2019, esta composición aumentó, ya que también se unieron Dora y Héctor. En ese momento, muchas conversaciones giraban en torno a comparaciones entre los

grupos y sus modos de operar. Se criticaba la tendencia a sancionar a los integrantes cuando no bajaban de peso, “yo nunca estuve de acuerdo porque cuando uno sube es cuando más se necesita estar en el grupo y todo el apoyo”, cuenta Dani. Para Dora, “se supone que uno va al grupo para ponerse bien, pero ya todo era muy difícil y no podía subir a la tribuna”.

Contrario a lo que podríamos pensar, TA tampoco expulsa a los integrantes que no logran bajar de peso; algunos y algunas de ellas llevan años en el grupo sin llegar al “peso ideal”. De esta forma, hay posibilidades de quedarse en el grupo cumpliendo con lo que promete el enunciado de TA: “el deseo de dejar de comer inadecuadamente”. El cobijo y la protección que brinda el grupo pueden ser unos de los principales motivos para permanecer en él, pese a que no se baje de peso. Los viajes por el país, las convivencias con otros grupos y las posibilidades de interactuar con “iguales” o “personas con el mismo problema” se convierten en atractivos alicientes para permanecer en TA.

Reflexiones finales: esferas de vida

El recorrido que hemos mostrado se mueve entre las prácticas corporales, alimentarias y las formas en que las mujeres entretejen el entendimiento de sí mismas con la gordura. Las subjetividades son moldeadas mediante las interacciones y colectivos de los cuales hacen parte. Como sugiere Soledad González (2018), podemos entender la agencia como una forma específica de actuar de los sujetos que va más allá de las prácticas cotidianas que suelen llevar a cabo de manera rutinaria y sin tanta reflexión. En nuestros casos es posible ir más allá. Podríamos interpretar que las sujetas toman sus decisiones sobre ciertas prácticas para conservarlas, porque en ese momento así les conviene o para llevar a cabo acciones transformadoras de la situación en que se encuentran (González, 2018, 16).

Tanto en TA como entre las activistas, ambas formas de agencia se cumplen, con Ana llevando una dieta para bajar de peso, Eva con su proceso de perdón consigo misma, Molly denunciando actitudes gordofóbicas y Dani trabajando por mantener el grupo abierto. Desde su contexto cultural, y a partir de su propia evaluación (Mahmood, 2008), me han manifestado que las acciones que emprenden son de transformación personal y social. Miranda declara que usa todas sus plataformas para hacer llegar un mensaje que dignifique la vida de las personas con gordura y repruebe su exclusión. Malena cierra su entrevista deseando que la gente acuda a

TA y encuentre la recuperación espiritual y física con la que ella misma se encontró, un renacer que modifique a las personas en sus distintas dimensiones.

Al preguntarnos qué significa la gordura no vamos a obtener una respuesta única, porque depende del contexto en que nos encontramos y, sobre todo, de los distintos ámbitos en que una persona se desarrolla. En sociedades como las nuestras, complejas y urbanas, los sujetos y las sujetas sociales se desenvuelven en varias esferas de vida, así como los tonos de pieles morenas y la pertenencia étnica pueden desencadenar proceso de racialización, donde se dota a las mujeres de posiciones de desventaja social.

Como se mostró a lo largo de este capítulo, la gordofobia se entrelaza con otras formas de discriminación y opresión. Una de ellas es el racismo que, como hemos visto, se centra en el color de piel de las personas con quienes se trabajó. Es pertinente mencionar que el racismo a veces se menciona de forma sutil frente a las experiencias de gordofobia o en comparación con ellas, no obstante, esta es precisamente una de las maneras en que el racismo se oculta sin que deje de estar presente. Otro elemento importante es que tanto gordofobia como el racismo posicionan el cuerpo en el centro de las dinámicas de exclusión y discriminación; lo mismo puede decirse del papel del género y la edad en estos complejos entrelazamientos.

Las esferas de vida más aludidas son la pública y la privada. Sobre todo, en la discusión feminista, se denuncia la manera en que se espera que ambas esferas funcionen de forma separada y sin conciliación. Además, por mucho tiempo, las mujeres nos vimos relegadas a la esfera de la vida privada, es decir, al ámbito doméstico y del cuidado de otros en el hogar. La conquista de la esfera pública sigue en curso, ya no solo por las mujeres, sino por otras identidades marginadas, racializadas y subalternas. Para las personas con gordura, como ya vimos, ambas esferas se pueden convertir en espacios conflictivos.

La esfera virtual ha surgido para diluir aún más la barrera entre lo público y lo privado. Los actos más íntimos pueden ser proyectados para ser vistos por infinidad de personas con acceso a Internet. Existe un esfuerzo por convertir esta esfera virtual en una herramienta política de alianza y denuncia. El contexto de la pandemia por el coronavirus nos hizo volcarnos sobre la esfera virtual, lo cual ha hecho posible nuevas reflexiones sobre los alcances y límites del uso de las nuevas tecnologías. Se ha tenido que lidiar con estos medios a distancia para trabajar, estrechar lazos de amistad y hasta para asegurar el ocio. En ese sentido,

la esfera virtual se ha coronado como un espacio en el cual vertemos buena parte de nuestra subjetividad. En todas esas posibles esferas, el cuerpo y, por ello, la gordura, están presentes.

Las mujeres con gordura, en específico, luchan para consolidarse como sujetas de su propia historia. Ellas se han enfrentado a la objetivación de sí en varios momentos y esferas de su vida, al no ser consideradas como sujetas válidas y con todos los derechos. Hoy, la gordura es leída como un aspecto que invalida al sujeto productivo y le coloca en posición de objeto. Las mujeres que hacen parte de este trabajo de investigación luchan en contra de convertirse en objeto de las miradas, objeto de escrutinio en el espacio público, objeto de valoración médica, objeto de rechazo y objeto de risa, antes que de deseo.

Referencias

- Berger, P. y T. Luckmann. (2012). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Castell, R. (1995). *La metamorfosis de la cuestión social*. Barcelona: Paidós.
- Cervera Cobos, N., G. Huesca, L. Martínez, A. Portilla, A. Solís, J. Rodríguez, L. Luna, L. Amaro. (2022). *Ciencias Naturales. Quinto grado*. México: SEP.
- Contrera, L. y N. Cuello. (2016). *Cuerpo sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- Cooper, C. (2016). “La gordura es un asunto feminsita, pero... ¿de qué feminismo?”, en Contrera y Cuello (comp.). *Cuerpo sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- De Lauretis, T. (1999). “La tecnología del género”, *Revista Mora 2*, IIEGE /FFyL-UBA, Buenos Aires, 6 34.
- Don Levan, L. (2014). Fat Bodies in Space: Controlling Fatness Through Anthropometric Measurement, Corporeal Conformity, and Visual Representation. *Fat Studies 3* (2), 119-129.
- Emirbayer, M. y A. Miche. (1998). “What Is Agency?”, en *The American Journal of Sociology*, 103 (4), 962-1023.

- Freire, P. (1977). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo xxi.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gilman, S. (2004). *Fat Boys: a slim book*. University of Nebraska Press.
- González Montes, S. (2018). *Subjetividad, agencia femenina y representaciones de género*. México: El Colegio de México.
- Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Hill Collins, P. (2009). *Foreword: Emerging Intersections*, in *Emerging Intersections*, edited by Dill and Zambrana. Nueva York: Rutgers University Press.
- Lagarde, M. (2014 [1990]). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI.
- Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto, en *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, coordinado por Suárez y Hernández. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mauri, S., et al. (2007). Complicaciones nutricionales después del tratamiento quirúrgico de la obesidad: ¿qué ocurre en el bypass gástrico? *Endocrinología y Nutrición*, 54 (4), 193-199.
- Moraga, C. y A. Castillo. (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Nuttall, F. (2015). Body Mass Index. *Nutrition Today* 50 (3), May/June.
- Pearl, R. L. (2018). Weight bias and stigma: public health implications and structural solutions. *Soc. Issues Policy Rev.* 12, 146-182.
- Petrova, D. et al. (2020). La obesidad como factor de riesgo en personas con COVID-19: posibles mecanismos e implicaciones. *Atención Primaria*, 1-5.
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Rubino, F. et al. (2020). Joint international consensus statement for ending stigma of obesity. *Nat Med* 26, 485-497.
- Scott, W. (1996 (1986)). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG/Miguel Ángel Porrúa. Colección Las ciencias sociales. Estudios de Género. México. 265-302.

- Sen, A. (2000). La razón antes que la identidad. *Letras Libres*, Consultado en Línea el 20 de febrero de 2020: <https://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad>
- Strings, S. y L. Bacon. (2020). “The Racist Roots of Fighting Obesity” in *Scientific American* 323, 1, 26-27.
- Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista de Investigaciones Filosóficas y Políticas* 7, 10-19.
- Vélez Bautista, G. (2008). *La construcción social del sujeto político femenino*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Vigarello, G. (2005). *Historia de la belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Wolf, N. (1991). *The myth of beauty*. New York: Morrow.
- Young, M. (1990). *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press.

El rostro del racismo en la niñez indígena urbana¹

Haydee Maricela Mora Amezcua

Universidad Autónoma de Querétaro
hamamora@gmail.com

Introducción

Este trabajo se centra en las diferentes problemáticas sociales que enfrentan los migrantes indígenas en las ciudades y las consecuencias que puede traer a las condiciones de vida de esta población, todo ello desde la mirada de la niñez. Este estudio se realizó en la ciudad de Querétaro y se trabajó con la niñez migrante indígena otomí proveniente de la comunidad de Santiago Mexquititlán perteneciente al municipio de Amealco de Bonfil, que es la población con mayor migración hacia la capital queretana. Los migrantes indígenas no solo sufren de las dificultades económicas que los llevaron a migrar buscando una mejor calidad de vida, también habitan en las colonias de más alta marginación y delincuencia de las urbes a donde migran con todas las implicaciones que esto conlleva. Pero hay un factor poco analizado y que es trascendental en la vida de los migrantes, específicamente

¹ Fuente de financiación: Esta investigación forma parte de un trabajo doctoral realizada en la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía en el Programa de Doctorado de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad (2017-2020). Este proyecto tiene el apoyo financiero del Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México). Haydee Maricela Mora Amezcua, *Niños indígenas en la ciudad de Querétaro. Entre pobreza, discriminación y racismo*, tesis doctoral, UAQ, Querétaro, 2021.

de los niños, nos referimos a la discriminación. Al llegar a la ciudad, los migrantes indígenas se enfrentan a una sociedad hostil que los señala y los discrimina, poniendo de manifiesto un racismo que ha sido normalizado por la sociedad y que tiene consecuencias importantes para las y los niños indígenas que habitan la urbe.

En las ciudades se presentan importantes prejuicios de los ciudadanos hacia los migrantes indígenas. En este trabajo se identifica esta problemática con especial énfasis en la niñez indígena urbana. Los niños indígenas son conscientes de la discriminación que padecen y que está fuera de su alcance evitarla. Se saben discriminados por el hecho de ser migrantes, indígenas, morenos y pobres; hablamos entonces de una discriminación múltiple. Según la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) de 2017 esta discriminación significa un trato desigual hacia una persona fundada en dos o más motivos de discriminación: género, edad, discapacidad, nacionalidad, etnicidad, etcétera.

Los niños otomíes señalan ser discriminados por la sociedad urbana por sus características de persona indígena, su tez morena y su apariencia humilde. Se trata de discriminación racial,² un racismo normalizado por la sociedad y que es reconocido por la niñez indígena que habita la ciudad. Este trabajo se desprende de una investigación doctoral que implicó un largo trabajo de campo de más de dos años (2017-2019) enfocada en la observación, interacción y entrevistas con niños migrantes indígenas otomíes en la ciudad de Querétaro, México, principal grupo indígena migrante a esta ciudad.

Esta investigación contempló diversos escenarios, los cuales abarcaron el entorno de la niñez indígena urbana en la ciudad de Querétaro; se trabajó en las zonas más marginadas de la ciudad de Querétaro y de importante presencia indígena, también en los principales cruceros donde los niños y sus padres son vendedores ambulantes; se trabajó en los tres centros de día del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) del municipio de Querétaro a donde

² En la actualidad genetistas, biólogos y antropólogos físicos han concluido que las razas humanas no existen desde el punto de vista biológico, sino que se trata de construcciones sociales e históricas. Genéticamente, los seres humanos no tenemos diferencias significativas que permitan agruparnos en razas o subespecies, independientemente de la variabilidad en el color de la piel o del origen geográfico. Además, las mínimas diferencias visibles entre los seres humanos como el color de la piel, la forma de los ojos, de los labios o el cabello, no justifica la idea de que un grupo sea inferior, incapaz, lento, sucio, ladrón, etc., con respecto a otro (Gall, 2004). A pesar de ello, se sigue viviendo racismo y discriminación racial o racista.

acuden por las mañanas los niños cuya familia se dedica al ambulante y reciben apoyo de alimento, esparcimiento, ayuda en tareas para que por la tarde puedan asistir a su escuela oficial.

El trabajo de campo realizado también abarcó el principal lugar de donde migra la población otomí queretana, Santiago Mexquititlán, que pertenece al municipio de Amealco en el estado de Querétaro, México; se realizó trabajo de observación participante, diálogos abiertos y entrevistas semiestructuradas con los niños que asisten a estos centros de día, con sus padres, con docentes y personal de los mismos centros de día y con egresados de estos centros que fueron aportando y sumando a este trabajo. Se entrevistó a 47 niños con el apoyo de los Centros de Día Municipales de Querétaro; también se entrevistó a 27 adultos. Además, se realizaron numerosos diálogos informales que permitieron enriquecer la metodología cualitativa. En todos los casos, los nombres de las personas involucradas fueron modificados para guardar su anonimato.³

Con esta investigación se pretende mostrar una de las formas de discriminación que los niños migrantes indígenas señalan y que está relacionada con la forma en que los ven los habitantes de la ciudad, ellos los identifican por su color de piel y su apariencia. Cuando hablamos de la apariencia nos referimos a sus rasgos físicos y a la forma humilde –así señalada por ellos– en la que visten. A lo largo del trabajo se entrelazarán las voces de los niños indígenas que han sido afectados por comentarios y actitudes racistas de la sociedad que los rodea.⁴ También se contemplan las opiniones de adultos indígenas migrantes urbanos en la ciudad que han sido discriminados desde su niñez. Se brinda información de primera mano sobre lo que significa vivir en un contexto urbano siendo racializado como indígena. Cabe señalar que los nombres de los personajes entrevistados han sido cambiados.

³ Una descripción más detallada de la metodología puede consultarse en: Haydee Maricela Mora Amezcua, *Niños indígenas en la ciudad de Querétaro. Entre pobreza, discriminación y racismo*, tesis doctoral, UAQ, Querétaro, 2021.

⁴ Para más información sobre el trabajo etnográfico con niñas y niños, véase: Citlali Quecha. (2014). “La etnografía con niños”, en Cristina Oemichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, México: UNAM, 215-240. Cristina Masferrer. (2014). *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

Para entender la discriminación

Para Soberanes (2010, 263) “La discriminación es toda aquella distinción, sin causa racionalmente justificable, que causa un daño o perjuicio a una persona en la esfera de su dignidad”. Para Solís (2017, 27) “es el conjunto de prácticas, informales o institucionalizadas, que niegan el trato igualitario o producen resultados desiguales para ciertos grupos sociales y que tienen como consecuencias la privación o el menoscabo en el acceso a los derechos y la reproducción de la desigualdad social”. Según establece la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación en México, la discriminación es “toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades” (Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH], 2018, 5). Podemos afirmar entonces que las personas que son objeto de discriminación son afectadas en sus derechos y esta discriminación les estará causando un daño constante a lo largo de su vida que la marcará de alguna manera. Es aquí donde reside la importancia de los estudios de la discriminación, pues ese trato diferente llega a causarles grandes dificultades en su día a día que estarán enfrentando a lo largo de su vida.

La discriminación trae consigo efectos psicosociales significativos en las personas que la padecen, se pueden encontrar estados emocionales negativos como estrés, agresividad y estados depresivos. La discriminación representa un ataque a la identidad, a la imagen que se tiene de sí mismo, donde las víctimas tienden a desvalorizarse. En los sectores menos favorecidos, las víctimas pueden aceptar su situación, admitiendo los prejuicios que han padecido, llegan a pensar que lo que les ocurre es normal y se debe a su falta de inteligencia o a su condición social, y se sienten culpables de su situación y legitiman la discriminación de la cual son objeto (Prevert *et al.*, 2012).

En la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS, 2017) realizada por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), aparecen dos tipos de discriminación, la primera es la discriminación múltiple, que es cualquier trato desigual hacia una persona fundada en dos o más motivos de discriminación, ya sea género, edad, discapacidad, nacionalidad, etnicidad, etc., lo que significa una restricción a sus derechos y libertades. Pertenecer a más de

un grupo históricamente discriminado incrementa la discriminación. Los niños indígenas migrantes urbanos de este estudio padecen esta discriminación múltiple al pertenecer a más de un grupo históricamente discriminado: sufren una discriminación por motivos culturales, lingüísticos, por ser migrantes, por su edad y su condición socioeconómica.

La segunda forma de discriminación es la estructural, que está relacionada con la desigualdad socioeconómica, se presenta en todos los ámbitos de la vida y afecta de diferentes formas a los distintos grupos sociales; este fenómeno es ocasionado por determinadas prácticas sociales, prejuicios y un sistema de creencias que impregna toda la estructura social. Las dificultades y restricciones al acceso y disfrute de sus derechos por parte de estos grupos sociales afecta a las personas no solo a lo largo de su vida, sino que se crean importantes desventajas intergeneracionales que dan fuerza al círculo vicioso de desigualdad, discriminación y pobreza que padecen (ENADIS, 2017).

En los niños, el sentimiento de discriminación está muy presente y es identificado de forma clara. Por ejemplo, César, de 12 años, explica que le han dicho que es un indígena, que es un indio pobre, moreno; se lo han dicho en la calle la gente que pasa caminando y también se lo han dicho en la escuela (comunicación personal, 18 de abril de 2018). Este sentimiento de rechazo se presenta hacia la población migrante indígena que habita en las ciudades, los niños identifican este rechazo.

Al interiorizar el rechazo del que son objeto, las personas racializadas en ocasiones se aíslan, considerando que algo en ellos mismos debe estar mal para que sean rechazados. En muchas de las charlas, tanto con niños como con adultos de origen indígena y migrantes, señalan que no acuden a centros comerciales ostentosos porque se sienten rechazados, no se sienten parte de ese mundo, saben que los mirarán feo, si entran a las tiendas pensarán que algo se van a robar, los policías los siguen cuando ingresan a los negocios, todo el tiempo se sienten señalados. Por esa razón buscan otros espacios donde se sienten seguros, como los tianguis y lugares populares donde ese rechazo será menor, aunque eso no significa que en esos lugares no puedan ser discriminados también. Carmen, de 12 años, comenta que a su familia y a ella los molestan por su apariencia humilde; cuando salen de paseo en familia, las demás personas se burlan de ellos, no sabe si sea por cómo se arreglan, su color de piel o por verse pobres (comunicación personal, 21 de junio de 2018).

La niñez indígena migrante que se sabe discriminada no llega a entender del todo qué motiva esa discriminación hacia ellos, pero identifican varios factores como son su color de piel morena, tener rasgos indígenas o parecer pobre. Los niños saben que los identifican como pobres porque llevan ropa o zapatos sucios o rotos, aunque no dejan de lado los factores ya mencionados, como ser moreno e indígena. Los siguientes testimonios dan cuenta de ello:

Sí he visto que molestan a los niños. A una niña por vender en la calle la molestan, también le dicen que no se baña y por eso está morena. La niña lleva a la escuela zapatos rotos y llega sucia. Yo creo que no debe tener agua porque no lava su uniforme, siempre está lleno de tierra (Lupita, 7 años, comunicación personal, 4 de junio de 2018).

Por ser morenita me tratan diferente. La gente que no habla otomí piensa que hablarlo es malo. Yo creo que a algunos no les gusta esa tradición. Se burlan porque hablo otomí. Creo que en la sociedad existen dos grupos, uno al que le gusta lo indígena y otro a quien no. En mi colonia nos discriminan por hablar otomí (Laura, 11 años, comunicación personal, 21 de junio de 2018).

En México, el INEGI realizó la ENADIS, la cual es un estudio estadístico que ofrece información sobre la prevalencia de la discriminación en México y sus diversas manifestaciones. En esta encuesta se observa que 20.2% de la población mexicana de 18 años y más declaró haber sido discriminada en el último año por alguna característica o condición personal, tono de piel, manera de hablar, peso o estatura, forma de vestir o arreglo personal, clase social, lugar donde vive, creencias religiosas, sexo, edad y orientación sexual. La primera causa por la que las personas entrevistadas consideran ser discriminadas fue la apariencia (ENADIS, 2017); estos datos reflejan que en México la apariencia es realmente importante para ser aceptado entre los diferentes grupos sociales, lo que coincide con el resultado que se obtuvo en nuestra investigación donde los niños manifiestan estar conscientes que son discriminados por su apariencia y su cultura.

La discriminación que viven las personas migrantes de origen indígena se sostiene por prejuicios y estereotipos racistas hacia estas personas. Así, no son solo juicios o sentimientos desfavorables hacia ciertos grupos, sino actos de intolerancia donde se rechaza, se excluye a las personas hacia las cuales se tienen prejuicios. Así la discriminación representaría un comportamiento negativo no justificable emitido contra miembros de un grupo social específico, en la cual se distingue

un grupo de personas de otras. Es imposible ver la discriminación separada de los estereotipos y prejuicios (Prevert *et al.*, 2012).

En las entrevistas realizadas en esta investigación, Pedro, de 34 años, explica que la discriminación de la que ha sido objeto se debe exclusivamente a su apariencia, donde:

Te puedes dar cuenta de cómo te ven, se hacen a un lado cuando estás cerca de ellos; cuando llego a hacer algún trabajo, la señora de la casa da la instrucción a quien se queda a cargo de que me vigilen para que no me vaya a robar algo, simplemente rechazan mi aspecto, mi color de piel, la forma en la que me visto, cómo me veo (Pedro, 34 años, comunicación personal, 8 de septiembre de 2018).

Los estereotipos en los que la sociedad encasilla a las y los niños son trascendentales tanto en su vida cotidiana como en su formación como futuros ciudadanos. En el caso de los niños indígenas migrantes, sus características físicas e identitarias son señaladas como negativas, lo que puede provocar aislamiento e identificación del grupo como vulnerable, donde sus rasgos físicos y condiciones sociales los están predeterminando a formar parte de esta población racializada y excluida de la sociedad.

La CNDH (2018) señala que un estereotipo es una imagen o idea comúnmente aceptada, donde se le atribuyen características determinadas a cierto grupo de personas, sin que esta atribución cumpla con un análisis objetivo y concreto de las características específicas de la persona. Un estereotipo se forma cuando se atribuyen características generales a todos los integrantes de un grupo, por lo que no se concibe a las personas en función de sus propias características, sino de ideas generales, que suelen ser exageradas y falsas. Un prejuicio se forma cuando se juzga a una persona emitiendo una opinión o juicio desfavorable sobre una persona a partir de cualquier característica o motivo superficial. Los prejuicios son una forma de juzgar lo distinto a nosotros sin conocerlo, considerando lo diferente como malo, erróneo, inaceptable o inadecuado.

Lo que llama la atención en los prejuicios que existen en países latinoamericanos, específicamente en el caso de México, es que a pesar de que la mayoría de su población es morena, sigue siendo esta condición un detonante para discriminar al otro. Sin embargo, en el caso de los niños migrantes indígenas además de ser

discriminados por su color de piel, también son discriminados por ser indígenas y pobres.

Los estereotipos califican al otro que se va formando con una idea errónea como respuesta a esta visión ideológica falsa, dando como resultado un proceso equivocado de percepción del otro al considerarlo diferente. Con el tiempo se van produciendo en las personas imágenes o ideas que son aceptadas como ciertas. Se dan estereotipos inventados por la sociedad, que tienen una carga principalmente negativa que alimenta el prejuicio (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2005).

Los medios de comunicación también tienen una función esencial en esta formación de estereotipos y prejuicios que impacta a todo público, pero que tiene una función esencial en la niñez. En la televisión mexicana abierta es muy común observar programas donde la joven protagonista es rubia o de tez blanca, lo mismo ocurre con los personajes protagónicos masculinos; pero hay otro rasgo y ese es el más preocupante, cuando imponen un estereotipo a los delincuentes o los ladrones que aparecen en estos programas, donde suelen ser personas morenas con apariencia humilde. Esta percepción es clave en la sociedad que ve estos programas y, por supuesto, en la niñez. Una de las niñas entrevistadas hizo referencia a un programa de televisión de nombre *Lo que llamamos las mujeres*, comenta que ahí sale una muchacha rubia que es la bonita y una morena que es la pobre, y dice que ella se identifica con la muchacha morena pobre (Pilar, 12 años, comunicación personal, 21 de mayo de 2018).

Los espacios del racismo

Los niños identifican el racismo en la ciudad, en las calles, con sus vecinos, en la escuela, pero señalan que ese racismo no existe en su comunidad de origen. En las entrevistas, los niños comentan que en la ciudad de Querétaro se enfrentan a situaciones complicadas, se refieren a los peligros que corren principalmente en los barrios que habitan; cabe señalar que estos niños viven en las colonias que se consideran más peligrosas de la ciudad de Querétaro, una de estas colonias, donde existe un importante grupo de indígenas otomíes que migraron desde el año 2000 se llama La Nueva Realidad.

La mayoría de los niños externa que no les gusta vivir en Querétaro, hablan de los miedos que encuentran en la ciudad, donde los borrachos que están en las

calles los asustan. Comentan que prefieren vivir en su rancho donde son libres y no tienen miedo de que se los roben. Los niños señalan las calles de la ciudad de Querétaro como un lugar donde han recibido ofensas y miradas de desprecio de la población de esta urbe. Algunos de ellos reciben comentarios sobre que son indios, que no se bañan, que son indígenas pobres. Las personas en las calles los evaden, se hacen a un lado cuando ellos pasan. Ese desprecio es bien identificado por la niñez migrante indígena de Querétaro. Se saben diferentes y rechazados por los habitantes de la ciudad.

En general, los trabajos que desarrollan los padres de los niños de nuestra investigación tienen que ver con la albañilería, el trabajo doméstico, empleados en comercios establecidos, servicios de limpieza en general, pero la principal actividad es el comercio informal. Dedicarse al comercio informal los relega a ser señalados por la sociedad, y los niños expresan ser discriminados porque sus papás o ellos son vendedores ambulantes, por lo que podemos considerarlo otro factor de discriminación que es identificado por las personas entrevistadas, tanto niños como adultos. Yola, una niña de 9 años, comenta que en su escuela molestan a una niña que trabaja con sus papás en la calle, le dicen “yo te veo en la calle vendiendo, eres pobre y vendes en la calle” (Yola, 9 años, comunicación personal, 19 de junio de 2018).

Pedro, un migrante otomí de Santiago Mexquititlán que vive en la ciudad de Querétaro, comentó que a los 12 años empezó a limpiar los parabrisas de los coches, lo hacía para ganar más dinero que cuando vendía dulces en los cruceros, así trabajó hasta que cumplió 17 años; no pudo terminar la preparatoria y actualmente se dedica a trabajos generales como herrería, albañilería, jardinería, etc. Comenta que limpiando parabrisas ganaba más dinero que ahora, pero prefirió dejarlo porque era un trabajo que lo denigraba como persona, la gente en la calle lo veía con desprecio, no le dirigía la palabra, él llegó a la conclusión de que estaba realizando un trabajo donde la sociedad lo excluía de su vista.

Como puede verse, la escuela es otro espacio importante donde se vive la discriminación. A este respecto, Jimena, de 12 años, comenta: “en mi escuela molestan a los gorditos y a los morenos, a mí me dicen que estoy negra y también me han dicho indígena como una forma de ofenderme” (Jimena, 12 años, comunicación personal, 25 de abril de 2018). El testimonio de otro niño ofrece también información al respecto: “en la ciudad sí se critican, en la escuela, por ejemplo, el color de piel es el que más critican. También critican que sean pobres,

porque llevan zapatos rotos o no tienen dinero para comer en el recreo” (Paco, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018).

Otro caso reciente se dio a conocer en medios de comunicación en junio de 2022, debido a la gran violencia que implicó: un adolescente otomí fue atacado por sus compañeros de la telesecundaria Josefina Vergara en la colonia El Salitre, Querétaro. Se trató de Juan, de 14 años, quien sufrió una agresión que pudo ser mortal por parte de dos compañeros de su escuela: lo sentaron en una silla que habían rociado con alcohol, cuando se levantó uno de los niños de 13 años le prendió fuego sufriendo quemaduras de segundo y tercer grado y tuvo que someterse a cuatro cirugías. Lo que motivó esta agresión fue el ser indígena otomí y no hablar bien español (*El País*, 2022). Escenas como estas son sumamente preocupantes, ya que no se queda en un desprecio o rechazo hacia la niñez migrante, sino que se convierte en actos sumamente violentos y potencialmente homicidas hacia las personas racializadas como indígenas.

En contraste a lo que viven en la ciudad, en la investigación de campo los niños señalan que en su “rancho”, como le llaman a Santiago Mexquititlán, perteneciente al municipio de Amealco, que es de los municipios más pobres del estado de Querétaro, las cosas son distintas ya que ahí la población no se discrimina porque todos tienen el mismo origen. Paco, un niño de 12 años, comenta que él se siente diferente a los niños de la ciudad. “En el rancho nadie se critica porque todos son indígenas” (Paco, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018).

Sin embargo, no solo en la ciudad, sino también en poblados aledaños a la localidad de origen se pueden vivir este tipo de experiencias de discriminación. Beny, de 25 años, indígena de Santiago Mexquititlán que ha realizado varios proyectos en pro de su comunidad, además de ser estudiante de la carrera de derecho, habla al respecto:

En mis ratos libres soy árbitro de fútbol soccer en los torneos de mi zona en Amealco, en los partidos se enfrenta el equipo de Santiago Mexquititlán con varios poblados aledaños, y los que tienen población mestiza llegan a ser muy groseros con ellos y los insultan en los juegos llamándolos “indios” de forma despectiva, si bien somos parte del grupo indígena, el ser llamados indios de esta forma lo sentimos como una ofensa ya que así lo hacen ver los que nos llaman así (Beny, 25 años, comunicación personal, 8 de septiembre de 2017).

Dentro de las comunidades de origen también pueden darse casos de discriminación por distintos motivos, principalmente económicos. A este respecto, Jade, indígena otomí migrante, comenta que en su comunidad: “algunos paisanos cuando comienzan a tener más dinero, o migran y regresan al pueblo con dinero, empiezan a despreciar a su propio pueblo, se alzan el cuello y ya no te voltean a ver más. Cambian su forma de vestir, las mujeres cambian su color de pelo y su maquillaje” (Jade, 24 años, comunicación personal, 20 de febrero de 2019). Esto pudiera relacionarse, además, con la interiorización del racismo, lo que puede llevar a las personas discriminadas a despojarse de los elementos que el racismo condena como inferiores, como el idioma indígena, y a modificar su vestimenta, tono de cabello, maquillar su piel, etcétera. Dentro de los grupos que son afectados por actitudes racistas, pueden darse acciones despectivas hacia su propia gente (Antón *et al.*, 2015).

La discriminación racial puede ejercerse de forma intencional, pero también puede reproducirse sin una intencionalidad clara; se encuentra enraizada en el pensamiento social y se puede presentar de forma involuntaria. Al no ser tan perceptible, el racismo se nombra únicamente en las prácticas racistas más evidentes o llamativas, y se dejan de atender aquellas prácticas que no se manifiestan de forma tan evidente (Escudero, 2018). Hablamos entonces de un racismo escondido que se manifiesta y se percibe, pero que se normaliza por la sociedad y que, por tanto, no recibe la atención debida.

Dos autores que se centran en este racismo normalizado tan difícil de erradicar en sociedades latinoamericanas son Eduardo Menéndez (2017) y Daniel Mato (2019). El primero utiliza el término racismo normalizado y el segundo lo llama racismo naturalizado. Mato nos habla que, en la mayor parte de los países latinoamericanos, los medios de comunicación que informan sobre algún hecho relacionado al racismo lo hacen refiriéndose a lo que pasa en lugares lejanos, sin atender directamente las diferentes expresiones del racismo que ocurren dentro del propio país; con ello, el racismo se presenta como una problemática ajena o externa. Por su parte, Menéndez nos habla del racismo normalizado por la sociedad latinoamericana, especialmente la mexicana.

Una segunda característica del racismo para Menéndez tiene que ver con la relación de diferentes actores sociales en el desarrollo, mantenimiento y uso de los racismos, incluido el papel de las propias personas racializadas. La interiorización del racismo implica que las “víctimas” del racismo pueden negarse a sí mismas. Este

fenómeno se presenta de forma recurrente en México, que al ser un país donde se discrimina por tu color de piel y apariencia, los racializados intentan mitigarlo y cambiar sus características físicas para no entrar a este grupo discriminado de la sociedad. En nuestro estudio también se detecta esta negación de las características físicas o culturales para intentar no ser parte de este grupo discriminado. Algunos niños en mi estudio ven al otro como el niño moreno o “más moreno que yo”, no siempre se ven a ellos mismos así; comentan que sus compañeros son discriminados por ser morenos o por ser más morenos que los otros; se distinguen unos de otros, el más moreno y el menos moreno. Cuando hablan de que alguien de su familia es guapo o guapa, se refieren a él diciendo que es la o el más blanquito de todos, o al referirse a los pequeños de la familia, sostienen que tal bebé es muy lindo porque salió más clarito que los demás.

En una entrevista realizada a una profesora de educación indígena a nivel primaria del Valle del Mezquital, Hidalgo, México, explica que cuando los niños hacen equipo buscan a los más blanquitos y excluyen a los más morenos, también se excluye al niño que va con ropa rota o sucia a la escuela. Esto no solo pasa entre los niños sino con los adultos, hay profesores que prefieren a los niños limpios, bien peinados y más blanquitos, y lo mismo hacen las personas que atienden la cocina y algunos otros servicios en la escuela. Los niños le comentan a la maestra que sus padres les dicen que se junten con los niños más blanquitos y con los que se ven mejor vestidos (Rosa, 28 años, comunicación personal 8 octubre 2019).

Los niños que son aislados y rechazados por su apariencia buscan el porqué de esa actitud hacia ellos, y pueden llegar a interiorizar la idea de que son malos o indeseables para los demás y esa es la causa de ser excluidos. Esa actitud que los demás tienen hacia ellos terminará afectándolos de forma importante a lo largo de su vida.

La niñez indígena migrante frente al entrelazamiento del racismo y la aporofobia

Olivia Gall (2004) explica que, en México, el racismo asimilacionista en su versión moderna nació como ideología en las primeras décadas del siglo XIX en el centro del país, al empezarse a diseñar aquel proyecto de construcción de la identidad nacional que proclamaba, y se buscaba la construcción del Estado-Nación, donde la superioridad de las razas mixtas, y no la pureza de la sangre, era lo que garantizaría una nacionalidad firme y sólida.

Las élites republicanas reconstruyeron la estrategia de negación del otro y se atribuyó a las poblaciones indígenas el carácter de obstáculo al progreso, la cultura y la construcción del Estado-Nación. Los Estados Nacionales en el siglo XIX buscaron la superación de las estructuras jerárquicas de la colonia y tomaron la bandera de una sola cultura y una sola nación, provocando la búsqueda de una homogenización nacional, lo que arrasó con las culturas indígenas mediante aculturación o exterminio. Se obligó a las culturas indígenas a someterse a las formas culturales dominantes (Hopenhayn y Bello, 2001).

La negación de un pueblo con una cultura heterogénea se dio en los orígenes de los Estados nacionales latinoamericanos, eternizándose mediante sistemas de reproducción social y cultural. En cuanto a la educación, los currículos que se implementaron comenzaron a transmitir contenidos sobre indígenas que “no solo los desvalorizaban, sino que construían su imagen como figuras del pasado, sin existencia real en el presente. Los pueblos indígenas reales se mencionaban como sociedades atrasadas y refractarias a los procesos de modernización y cambio” (Hopenhayn y Bello, 2001, 11).

Un estudio desarrollado por Corona y Le Mûr (2017) sobre el racismo en la imagen de los indígenas en los libros de texto gratuito habla de cómo los mexicanos han asimilado ciertas imágenes racistas y estereotipos a la población indígena. Este estudio explica que, al hacer alusión a la imagen de los indígenas actuales, se ligan al folklor y se pone en evidencia su condición de pobreza y, al mismo tiempo, se le relaciona con la idea de vulnerabilidad, bajo nivel educativo y falta de oportunidades. De esta manera, desde la infancia, también se reproducen los discursos racistas en la sociedad.

En el *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Rodolfo Stavenhagen, en su misión a México en el año 2003, admitió que la discriminación contra los indígenas se manifiesta en los bajos índices de desarrollo humano y social, la extrema pobreza, la insuficiencia de servicios sociales y la gran desigualdad en la distribución de la riqueza y los ingresos entre indígenas y no indígenas. Concluyendo que los rezagos acumulados entre la población indígena la colocan en situación de desventaja frente al resto de la población nacional, al ser víctima de discriminación y exclusión social, con bajos índices de desarrollo social y humano por ser pueblos indígenas. Menciona a las mujeres, las y los niños, así como los migrantes indígenas en zonas urbanas como los principales afectados en este proceso de discriminación

(CONAPRED, 2011). A este respecto, en la ENADIS 2017, casi la mitad de la población indígena encuestada, es decir, 40.3%, declaró que se le discriminó exclusivamente por su condición de persona indígena.

Uno de los principales problemas que enfrentan los migrantes indígenas para su integración al mercado laboral urbano se encuentra en factores de tipo estructural, como su menor escolaridad relativa o la escasa o nula preparación para enfrentar las demandas de la estructura productiva. De esta manera, su ingreso a la salarización se produce en condiciones de precariedad e informalidad. La salarización formal, una característica propia del proceso modernizador, queda fuera del alcance de los grupos indígenas que recién se instalan en la ciudad (Bello y Rangel, 2002).

Como se ha mencionado líneas atrás, los pueblos indígenas han vivido discriminación, inequidad y exclusión. Esta problemática recibe la calificación propuesta por Stavenhagen de discriminación estructural, que modifica el sentido más común de racismo; que pueden estar operando por medio de estereotipos racistas y sentimientos de intolerancia, incluidas en las normas y prácticas, tanto de las legislaciones o en las instituciones, y de actitudes y conductas tanto de gobernantes y la sociedad en general. Esa discriminación estructural da como resultado una situación de desigualdad en el acceso a los recursos naturales, a los servicios básicos y a la economía, generándose una mala distribución económica en la sociedad y una inequidad en vida social, cultural y política (Iturralde, 2001).

La discriminación estructural es la que da sentido a la condena rotunda hacia el racismo en países con poblaciones indígenas, donde por ser indígenas, las desventajas sociales y económicas a las que se enfrentan son mayúsculas afectando de forma significativa las oportunidades para esta población. Y aquí es donde preocupa que la niñez indígena también enfrente racismo y exclusión ya que no solo enfrentan la pobreza desde su nacimiento, sino que la misma sociedad urbana donde crecen los estigmatiza, discrimina y excluye.

Esta discriminación estructural, que es consecuencia del racismo, afecta a toda la población indígena migrante en las ciudades, pero especialmente a la niñez. Así, los niños indígenas migrantes, no solo son objeto de miradas de desprecio y comentarios ofensivos de parte de la sociedad racista, sino que además se enfrentan a situaciones sociales difíciles en la ciudad, lo que los hace más vulnerables. Forman parte de la población más pobre de las ciudades, habitan en las colonias peligrosas y marginadas, donde todo lo que ven y viven a su alrededor es adverso.

Alberto Minujin (CEPAL-UNICEF, 2010) explica que la pobreza infantil es distinta de la que afecta a los adultos porque tiene diferentes causas y efectos, especialmente por sus consecuencias de larga duración en los niños y adolescentes. El concepto de “pobreza infantil” es necesario analizarlo más allá de los parámetros tradicionales que se usan para medir la pobreza, porque existen aspectos de la pobreza de los niños que son intangibles para estas mediciones como es la inseguridad, falta de libertad por hostigamiento o abuso y exclusión social. Los niños, además de estar exentos de apoyos sociales, padecen una discriminación aporofóbica por pertenecer al grupo de la sociedad más pobre y con menos oportunidades de salir adelante.

Con el término de aporofobia nos referimos a Adela Cortina (2017, 6) cuando explica que

la aporofobia es el desprecio al pobre, el rechazo al que no puede devolver nada a cambio o al menos parece no poder hacerlo. Y por eso se le excluye de un mundo construido sobre el contrato político, económico o social, de ese mundo del dar y el recibir en el que solo pueden entrar los que parecen tener algo interesante que devolver como retorno.

Es importante tomar en cuenta el impacto y la forma en que experimentan la pobreza los niños. Ellos constituyen uno de los grupos más vulnerables y perjudicados por la pobreza. Sufrir la pobreza en las primeras edades deja marcas indelebles que potencian el círculo vicioso de la pobreza: niños y jóvenes sin educación, desnutridos y pobres se pueden convertir en adultos sin educación, desnutridos y pobres (Minujin, 2010).

Los niños de nuestro estudio se identifican como indígenas, donde las personas relacionan su condición indígena con pobreza. Karla de 12 años comenta “en la ciudad hay niños ricos y otros pobres, los ricos ignoran a los pobres. En la ciudad, los niños indígenas somos pobres. A los niños pobres no nos hacen caso porque somos pobres” (Karla, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018). También el siguiente testimonio da cuenta del entrelazamiento del racismo con la aporofobia; César, de 12 años, comenta: “los ricos de la ciudad se creen mucho. Me han dicho que soy un indígena, que soy un indio, que soy pobre; me lo han dicho en la calle la gente que pasa caminando y también me lo han dicho en la escuela” (César, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018). Esta percepción

entre ricos y pobres está muy presente en la niñez migrante, donde saben que uno de los principales factores por los que se les discrimina es su condición de pobreza.

Hay un factor más de discriminación que los niños identifican con la pobreza y es tener manchas blancas en la cara. Los niños sin saber claramente que esa señal es un rasgo relacionado con la desnutrición, mencionan que si tienes estas manchas, en la escuela primaria a la que acuden (primarias con población mestiza ubicadas generalmente en el centro de la ciudad de Querétaro) te van a discriminar. “Los pobres traen manchas blancas; les dicen tú no comes bien por eso traes manchas blancas” (Karla, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018).

A los que tienen manchas les dicen: “dile a tu papá que trabaje para que te dé de comer. También me han dicho los compañeros en la escuela que los indígenas son pobres, que no se bañan” (Paco, 12 años, comunicación personal, 23 de abril de 2018).

Reflexiones finales

Podemos ver la dimensión que toma la racialización hacia la niñez indígena migrante y las consecuencias que tiene para ellos. No solo es el desprecio que sienten de parte de los habitantes de las ciudades, también está la pobreza que padecen y que les impide su desarrollo pleno limitándolos en sus derechos fundamentales, y agregamos también la violencia que se llega a presentar por parte de sus compañeros en las escuelas donde son rechazados, todos estos fenómenos estructurales que afectan de manera irreversible a la niñez indígena. La discriminación racial tiene implicaciones estructurales de gran trascendencia para la población que la padece. No solo experimentan rechazo por los prejuicios asimilados contra ellos, sino que se violentan sus derechos fundamentales relegándolos a tener menos oportunidades sociales y económicas, ya sean laborales o educativas. La población indígena se encuentra inmersa en esta dinámica social al formar parte del grupo más numeroso discriminado históricamente en México a raíz de la Conquista. Los prejuicios y estereotipos que se han formado en torno a todo lo que se relacione con ser indígena, han mermado a la sociedad y formado un racismo normalizado donde tener rasgos indígenas es motivo de discriminación.

En el caso de la población migrante indígena en las ciudades, no solo se encuentran con dificultades económicas que fueron las que los impulsaron a migrar, sino que al llegar a la urbe se enfrentan con una importante discriminación, donde

por prejuicios son relegados cuando intentan integrarse a la sociedad. No solo tienen que habitar las zonas más marginadas y peligrosas de estas ciudades, sino que se enfrentan al rechazo de la población urbana que los recibe.

Es importante destacar que esta discriminación no solo afecta a la población indígena migrante de las ciudades, sino que también lo hace de forma directa a la gran parte de la población mexicana que tiene un tono de piel más oscura, quienes son objeto de comentarios racistas por su tono de piel, y también llega a afectar su nivel de vida.

La percepción de rechazo es identificada desde la niñez, los niños indígenas migrantes perciben no solo la situación marginal en la que viven, sino que ven el rechazo profundo hacia ellos. Estos niños tienen que sobrellevar este rechazo que dificultará su integración futura como habitantes de las ciudades. Perciben la discriminación de la que son objeto mediante miradas lascivas, ofensas verbales, siendo conscientes del rechazo que provocan en la sociedad urbana. Al identificar este rechazo, se llegan a sentir inferiores a los ciudadanos aceptando esta condición. Crecen en un ambiente de exclusión donde se normaliza el papel que la sociedad les ha asignado.

Es importante poner en la agenda de políticas sociales este racismo normalizado hacia la niñez y el impacto negativo que se ejerce hacia ellos. Tenemos que estar conscientes de la situación que los niños viven, tanto los habitantes de las ciudades como las autoridades encargadas de políticas para esta población, si no se visualiza esta problemática, será imposible dar alguna solución al respecto.

Referencias

- Abreu, J. L. (2013). Antecedentes de la Discriminación Daena. *International Journal of Good Conscience* 249-255. Marzo. Recuperado de: [http://www.spentamexico.org/v8-n1/A18.8\(1\)249-255.pdf](http://www.spentamexico.org/v8-n1/A18.8(1)249-255.pdf)
- Antón, C. et al. (2015). *Manual de apoyo para la prevención y detección del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en las aulas*. Madrid, España: Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia. Ministerio de Empleo y Seguridad Social.
- Bello, A. y M. Rangel. (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL* 76, abril.
- Camhaji, E. (2022). “Quemado vivo por ser indígena: el brutal ataque contra un estudiante otomí en una escuela de México”. *El País*, 3 de julio. <https://elpais.com/mexico/2022-07-03/quemado-vivo-por-ser-indigena-el-brutal-ataque-contr-un-estudiante-otomi-en-una-escuela-de-mexico.html>
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos). (2018). El derecho a la no discriminación. México: CHDH.
- CONAPRED. (2011). Documento Informativo sobre la Discriminación Racial en México. México: CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación).
- Corona, S. y Le Mûr, R. (2017). Racismo en la imagen de los indígenas en los libros de texto gratuitos (2012-2015). Comunicación y sociedad. Departamento de Estudios de la Comunicación Social Universidad de Guadalajara, 28, enero-abril, 11-33.
- Encuesta Nacional Sobre Discriminación (ENADIS). INEGI, 2017.
- Escudero, L. (2018). “Lo Notas, Lo Sientes”. Retóricas Sobre Prácticas de Discriminación Racial. *REMHU, Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* 26 (53), ago., 61-77.
- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, 2, abril-junio.
- Gissi, N. (2012). ¿Movilidad social ascendente en los indígenas urbanos contemporáneos? Don, mercado e inserción social entre los mixtecos de Ciudad de México. *Atenea*, 506, 71-95. Universidad de Concepción, Concepción, Chile.

- Hopenhayn, M. y A. Bello. (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile, CEPAL: División de Desarrollo Social. Serie Políticas Sociales 47.
- Iturralde, D. (2001). Tierras y territorios indígenas: discriminación, inequidad y exclusión. Documento preparado para la Conferencia sobre racismo y políticas públicas del Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), septiembre de 2001, Durban, Sudáfrica. Recuperado de: <https://vdocuments.mx/amp/iturralde-tierras-y-territorios-indigenas.html>
- Masferrer León, C. (2014). *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- Mato, D. (2019). Racismo y Educación Superior en América Latina. Cátedra UNESCO Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina, Iniciativa para la Erradicación del Racismo en la Educación Superior Colección Apuntes No. 1 [21-03-2019].
- Menéndez, E. (2017). *Los racismos son eternos, pero los racistas no*. México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.
- Minujin, A. (2010). La pobreza infantil un desafío prioritario. CEPAL-UNICEF. Disponible en: www.cepal.org/desafios y www.unicef.org/lac/library_6188.htm.
- Mora Amezcua, H. (2021). *Niños indígenas en la ciudad de Querétaro. Entre pobreza, discriminación y racismo*. Tesis doctoral, UAQ, Querétaro.
- PNUD. (2005). Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: La ciudadanía en un Estado plural: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005. — Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Prevert, A., Navarro, O. y Bogalska-Martin, E. (2012). La discriminación social desde una perspectiva psicosociológica. *Revista de Psicología*, Universidad de Antioquia 4 (1), enero-junio.
- Quecha, C. (2014). “La etnografía con niños”, en Cristina Oemichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: unam, 215-240.
- Soberanes, J. L. (2010). Igualdad, Discriminación y Tolerancia en México. *Revista Mexicana de Derecho Constitucional* 22, enero-junio.
- Solís, P. (2017). Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Las lógicas discursivas del racismo y el antirracismo: publicidad televisiva y video comunitario

Alberto Cuevas Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México
acuevasmartinez@politicas.unam.mx

Introducción¹

A mediados de 2021, apareció un anuncio publicitario que fue objeto de polémica por discriminación racial.² Un plano contrapicado fijo encuadra el célebre ritual de los Voladores de Papantla al tiempo que se aprecian los tradicionales sonidos de aerófono y percusión en baja intensidad (UNESCO, sin fecha).³ Entonces una voz en *off* se sobrepone a la música y pronuncia una indagación que se suscribe gradualmente en tipografía blanca: “¿sabes qué tienen en común el número de vueltas que dan los voladores de Papantla y tu primer préstamo con Moneyman?”.

- ¹ Si bien este trabajo es de mi autoría, se realizó con la colaboración especial del realizador Lucio Kakiltamacu Olmos Hernández, por lo cual le estoy profundamente agradecido. Igualmente, expreso mis agradecimientos especiales al cineasta Ricardo Benet y la realizadora Chloe Campero.
- ² Navarrete (2009, 237-238) distingue entre dos tipos de discriminación: “cromática”, que clasifica a las personas conforme sus rasgos físicos (forma y color de cabello, piel, ojos y cabello), y “cultural”, cuyos clasificatorios son las identidades cultural y étnica. En México, la discriminación cromática es ejercida, generalmente, por la sociedad mestiza y legitimada a través de los medios de comunicación, la televisión y la publicidad.
- ³ La ceremonia ritual de los Voladores fue inscrita desde 2009 en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. Consiste en una danza relacionada con la fertilidad que ejecuta, particularmente, el grupo étnico totonaco de Veracruz, México.

Un corte directo enlaza a un plano medio cerrado del actor mexicano Arath de la Torre Balmaceda, quien aparece sobre fondo verde y responde la pregunta con gesticulación sarcástica: “en que ambos te generan cero interés” (realizador no identificado, 2021). El anuncio fue realizado para la empresa financiera Moneyman, al referir una promoción de préstamo sin intereses para clientes nuevos en pago oportuno.⁴ Una frase por demás ambigua que se continúa en las puestas en cuadro y en escena de un anuncio que dura tan solo veinte segundos, dos tomas y seis planos.

Mediante una transición de percusión, el son de volador se transforma en un ritmo de música jazz que continúa hasta el final del comercial, al tiempo que un plano americano del actor muestra en el fondo, un danzante que es aplastado violentamente por la cifra \$4,000 en tono blanco, con un estruendo de caída y una poco afortunada animación de fragmentos pétreos que enfatizan el aniquilamiento de aquello que no causa interés (realizador no identificado, 2021). Al respecto, la Secretaría de Cultura de México se pronunció sobre el uso indebido de la imagen ritual y añadió que dicha publicidad “ofende, discrimina, devalúa y ridiculiza la ceremonia, considerada sagrada por parte de los portadores de esta práctica ancestral” (*El Universal*, 2021).

A lo largo de su historia, la imagen en movimiento ha sido portadora y emisora de mensajes ambiguos, sesgados y discriminatorios en torno de la alteridad y los grupos étnicos. Las élites de poder y la hegemonía, con la tenencia de los medios y su manipulación discursiva, han comunicado explícita e implícitamente mensajes denigrantes en torno de la diversidad cultural. El presente artículo indaga sobre la forma y contenido de tres productos audiovisuales contemporáneos, cuya naturaleza expone la alteridad conforme ciertas lógicas discursivas y refleja un constante juego de tensiones entre representación, enunciación y recepción, a saber: un anuncio televisivo industrial y dos cortometrajes en video de carácter comunitario. Un caso como Moneyman –que se mofa de una ceremonia ritual indígena– motiva el

⁴ Se trata de una *fintech* internacional o tecnología financiera que ofrece microcréditos en línea desde 2017, registrada en México bajo el nombre de IDF Capital S.A.P.I de C.V. SOFOM E.N.R. Este sistema financiero fue ideado por los rusos Boris Batine y Alexander Dunaev, quienes dirigieron operaciones en la ex Unión Soviética. Según Yannick del Ponte Bonilla, director de Moneyman México, los rusos lanzaron el producto en 2012, hacia países que atravesaban diversas crisis como Kazajistán, Georgia y, posteriormente, Polonia y España. Este último fue la sede para dirigir la expansión en Latinoamérica hacia los mercados brasileño y mexicano (Ramírez, 2020).

ejercicio analítico de productos audiovisuales disidentes e independientes creados en el seno de comunidades indígenas. La comunicación intercultural como paradigma y estrategia discursiva antirracista nos retorna a Papantla, con un importante grupo de realizadores audiovisuales de origen totonaco, quienes se han erigido como hacedores de sus propias imágenes, sonidos e historias: un importante contrapeso para con la publicidad superflua de mensajes discriminatorios y racistas, que son una muestra de la alternativa de comunicación, la diversificación de enunciaciones y el derecho de uso de las tecnologías de la información y comunicación en un afán por abrir diálogos de entendimiento y comprensión mutuos. Ambos géneros audiovisuales –televisivo industrial y comunitario– se analizan en paralelo a fin de entender algunas de las lógicas discursivas vinculadas con el racismo y el antirracismo en la producción audiovisual mexicana contemporánea.

Sobre y subexposición de los pueblos

En la era de los medios, los pueblos parecen más visibles que en otras ocasiones (Didi-Huberman, 2014). La “exposición de los pueblos” refiere la amenaza que enfrentan por razón de su representación política, estética y de su propia existencia.⁵ ¿Cómo se expone uno mismo?, ¿de qué manera omitir su desaparición? Esperar ver a un sujeto apela sobre la necesidad de un reconocimiento del otro como interlocutor: “reconocer al semejante en el otro –en el momento mismo en que el otro nos parece más extraño y más extranjero–, a la vez que reconocemos lo disemejante en nosotros mismos” (Didi-Huberman, 14).

En términos fotográficos, la exposición consiste en la cantidad de luz que recibe un material sensible a la luz (película o sensor), mediante la cual se plasma una imagen. Si la cantidad de luz que llega a la superficie fotosensible es demasiada, la imagen excederá sus valores equilibrados de iluminación, por lo que se apreciará “sobreexpuesta”; caso contrario, si la luz que llega no es suficiente, la imagen se

⁵ De acuerdo con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM, artículo 2o, base I), los pueblos indígenas descienden de poblaciones que habitaron el territorio nacional previo a la colonización, que conservan instituciones sociales, culturales, económicas y políticas propias, con conciencia de identidad, e integrados por comunidades que forman una unidad social con territorio y autoridades propias conforme usos y costumbres.

apreciará oscura o “subexpuesta”. El historiador del arte francés Georges Didi-Huberman utiliza la analogía de ambos mecanismos fotográficos para afirmar que los pueblos están expuestos a desaparecer por razón de la subexposición a la sombra de la censura y el olvido, y de su sobreexposición a la luz del espectáculo, es decir, lo invisible y lo visible: “los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer. Por ejemplo, el pobre pueblo humilde de las telerrealidades, que se parte de risa, cree sinceramente brillar pero pronto llorará, apiadado sobre sí mismo –siempre bajo contrato, perdedor programado– antes de desaparecer en los cubos de la basura del espectáculo” (Didi-Huberman, 14-15).

Tales rostros velados y fuera de foco –carentes de nitidez, pueblos borrosos– luchan por su derecho a la imagen, aunque muchos se diluyen en la pugna. “¿Cómo hacer la historia de los pueblos? ¿Dónde hallar la palabra de los sin nombre, la escritura de los sin papeles, el lugar de los sin techo, la reivindicación de los sin derechos, la dignidad de los sin imágenes? ¿Dónde hallar el archivo de aquellos de quienes no se quiere consignar nada, aquellos cuya memoria misma, a veces, se quiere matar?” (Didi-Huberman, 29-30). El “aparecer político” de los pueblos se da a través del afloramiento de las diferencias. La reciprocidad entre seres diferentes permite pensar el espacio político como una red de intervalos que empalman las divergencias.

Por tanto, la exposición de los pueblos en cuanto paradigma político permite afirmarlos como sujetos de conocimiento histórico: se exponen en cuanto resistencia a mantener su proyecto vital y la singularidad de cada uno de sus rostros ante la omisión institucional; asumir el poder de encaramiento, la posibilidad de palabra y su reaparición en el espectáculo como una pugna por los derechos de enunciación y representación. El anuncio de Moneyman –que sobreexpone y espectaculariza la alteridad totonaca mediante mofa– contrasta con las producciones videográficas de un colectivo de realizadores independientes de Papantla, Veracruz, quienes se exponen a sí mismos en el espacio político de la reciprocidad, conforme una dinámica participativa que estrecha lazos para el autorreconocimiento identitario a la luz de una moderada exposición.

¿Racialización, racialismo o racismo?

Antes de abordar los casos de estudio, conviene hacer ciertas precisiones teóricas en torno del racismo y la discriminación. A partir de la revisión de las políticas del antirracismo, el investigador Alejandro Campos-García (2012) identifica las diferencias entre los términos racialización, racialismo y racismo, cuya distinción radica sobre una estrecha franja que, de acuerdo con el contexto y las circunstancias, yuxtapone dinámicas sociales.

Entre los grupos humanos, existe una suerte de desproporción en el acceso a bienes, recursos, servicios e, incluso, derechos. El término “racialización” es recurrente en acciones gubernamentales y demandas de movimientos sociales. Es un concepto de gran utilidad política, pues permite “identificar exclusiones sociales y lógicas institucionales presentes” (Campos-García, 185). Ontológicamente, se muestra como un proceso mediante el cual los grupos sociales se acotan en categorías fijas que las condiciona y estabiliza. Se trata de “la producción social de los grupos humanos en términos raciales” (Campos-García, 186). De acuerdo con el autor, el término raza es un constructo social histórico que resulta de complejos procesos de diferenciación conforme rasgos fenotípicos, lingüísticos, culturales, entre muchos más. Se trata de construcciones progresivas y variables con vigencia, cuyo resultado se debe a negociaciones y resignificaciones constantes de la identidad, pues las razas no están ahí sino que se hacen posibles en una interacción contextual e histórica. Los grupos racializados se socializan en las instituciones, las comunidades de producción del conocimiento, movimientos sociales o diversas afiliaciones.⁶

Por su parte, el “racialismo” percibe las razas como evidentes y tangibles, pues implica el tratamiento de las tipologías raciales como principio de acción, por lo que supone la existencia y facticidad de las razas. Es el fundamento del pensamiento racial o la tendencia de percibir a los grupos humanos como distinguibles conforme categorías raciales. Si bien se ha dicho que la raza es un constructo sociohistórico, existe la debilidad de que se aprecie como una ilusión sin bases

⁶ De acuerdo con Campos-García (2012), la configuración del argot racial puede resultar de agentes y agendas relacionadas con prácticas de dominación, por ejemplo, una clasificación en razas superiores e inferiores para justificar una jerarquía existente o un proyecto futuro de subordinación.

objetivas en la sociedad, cuando es todo lo contrario. Dicho concepto –la raza– es institucionalizable, objetivable y adquiere un estatus real.⁷

El estudio de las políticas del antirracismo que aborda Campos-García permite reconocer que la categoría “raza” no solo se aplica como una categoría de exclusión, sino que puede comportarse como categoría de inclusión; tal y como la autoadscripción indígena en México conforme la legislación actual.⁸ Puede ser una fuente de reconocimiento entre iguales que comparten visiones comunes del mundo; de ahí la pertinencia de hablar de pluralidad –con el mismo peso de los mundos culturales– en vez de complejidad.

En último lugar, el racismo es una categoría que se popularizó en la década de 1930. Sus primeras acepciones se asociaban “a la emergencia de doctrinas de Estado basadas en la superioridad racial” (Campos-García, 192). De forma práctica muestra un desequilibrio de poder entre grupos racializados. Es una manera de brindar significado a la biodiversidad y sociodiversidad humana, pero también de ordenarlas. Involucra una jerarquización u organización conforme una gradualidad de cualidades (intelectuales, biológicas, civilizatorias): “no hay racismo sin una lógica comparativa cuyo fin último sea el establecimiento de niveles jerárquicos entre las entidades comparadas” (Campos-García, 193).

A diferencia del racialismo, el racismo introduce la idea de desigualdad. Si la racialización es concebida como punto de partida de la producción de lo racial, y el racialismo es una dimensión epistemológica que brinda sentido a la diversidad y se adopta acríticamente, el racismo puede comportarse como una politización perversa. Como se verá más adelante, este proceder jerarquizante tiene su génesis en modelos cognitivos que devienen en conductas discriminatorias e, incluso, de odio contra ciertos grupos racializados, cuya exposición o visibilización se amplifica en los medios de comunicación masiva.

⁷ La recuperación política de categorías raciales por parte de los movimientos antirracistas y el uso de modelos racialistas asistenciales de instituciones juegan un papel activo en la racialización de grupos humanos. De esta manera, el racialismo permite rastrear paradojas epistemológicas en las políticas del antirracismo.

⁸ Un ejemplo de ello es el apelativo “raza de bronce” a partir del poema homónimo del modernista mexicano Amado Nervo; véase María Teresa González de Garay Fernández, “Amado Nervo y sus evocaciones de *La raza de bronce*”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/amado-nervo-y-sus-evocaciones-de-la-raza-de-bronce/html/2fc5a082-01f3-4641-969a-1d47cead2496_2.html, consultado el 17 de febrero de 2023.

Racismo mexicano

El fenómeno histórico del racismo es un producto cultural del pensamiento humano (Geulen, 2010, 8). Se trata de un legado de la racionalidad moderna, atribuible a ciertos grupos, quienes a menudo por ignorancia y temor social a la pérdida de estatus generan imágenes despreciativas y estereotipadas del otro, de los pueblos, culturas o naciones, que tienden a ser reproducidas por la industria cultural. Comparado con la ideología, el racismo presenta tres funciones: legitimación y consolidación de las relaciones de poder y dominio, afirmación con la realidad y creación de conciencia errónea de lo natural (Geulen, 15). No se limita a una función estabilizadora ni está unido a la realidad o experiencia concreta, sino que crea lo que debiera ser por naturaleza. ¿De qué manera los prejuicios se transforman en prácticas discriminatorias o racistas?

De acuerdo con Navarrete (2016a, 11), “México es un país racista” pues sus pobladores discriminan a personas diferentes por razón de un color de piel oscuro, sin importar que sean migrantes, extranjeros, afromexicanos o indígenas. La asociación terminológica entre racismo y discriminación expone dos caras de una misma problemática, donde la veta indígena relativiza cualquier coacción jurídica por razón de la paradójica construcción de un imaginario nacional basado en el enaltecimiento de las raíces mesoamericanas. En este sentido, el racismo no se refiere a las diferencias existentes entre humanos, sino a la necesidad práctica de destacarlas. Para el caso mexicano y de los pueblos originarios, el racismo “expresa relaciones de poder entre Estado, pueblos y Nación” (Castellanos, 2001, 169). La raigambre étnica mantiene en el fondo una tensión entre asimilacionismo y diferencialismo pues, aunque se les suele tratar a los pueblos indígenas diferencialmente, se promueve su asimilación; no en vano, el Estado mexicano reconoce la diversidad cultural. Por tanto, el conflicto étnico esconde una pugna desigual con principios muy distintos:

Se distingue de otros porque se produce entre dos sujetos que representan procesos civilizatorios diferentes que disputan unos su hegemonía, y otros el derecho a su existencia como entidades étnicamente diferenciadas, como se ha podido constatar por la persistencia de las culturas étnicas luego de cinco siglos y la recurrente negativa del Estado de reconocer los derechos históricos de los pueblos indios (Castellanos, 2001, 169).

Tal racismo, de acuerdo con la autora, integra “un conjunto específico de juicios y relaciones con el otro vinculados al proceso identitario y al poder, por lo que el sistema de imágenes y relaciones interétnicas es un punto de partida para su estudio” (170). Primeramente, conviene identificar aquellas identidades manifiestas o asumidas y reconocer si coexisten ideologías no evidentes; ello nos permitirá exponer las determinaciones a las que se sujeta la construcción del otro.

En la disparidad social, la construcción de la alteridad es controlada por una élite que determina la forma de ver y entender a las minorías. De acuerdo con la teoría del racismo, existe un sistema racista que se compone por dos subgrupos: social y cognitivo (Van Dijk, s. f., 192). El primero se constituye por prácticas locales discriminatorias que operan en un nivel micro, y relaciones de grupos dominantes cuyo abuso de poder se filtra a nivel global o macro. Por su parte, el subsistema cognitivo tiene una base mental que integra modelos e interacciones enraizadas en prejuicios e ideologías racistas. Se trata de representaciones sociales compartidas y orientadas a una presentación o autopresentación positiva del “nosotros”, y una heteropresentación negativa de “ellos” (Van Dijk, s. f.). Esto comprueba que el racismo es un constructo social que se difunde desde la infancia y la educación elemental.

Inmersos en el andamiaje de la industria cultural moderna, los medios de comunicación masiva han abonado en la estereotipificación de la alteridad indígena. Aquellos legitiman una forma elitista de entender a las minorías, además que consolidan relaciones de poder y dominio. Destacan las diferencias ante todo para señalar e incluso burlarse. Sin embargo, habría que señalar que se trata de un constructo de élite que, aunque parcial y acotado, tiene incidencia social en un plano cognitivo, que devendrá en interacciones enraizadas sobre prejuicios e ideologías clasistas. En este sentido se identifica una lógica de relación con el otro: entre pueblos, Estado, élite y medios masivos. Esto permite entender que el racismo no se aprecia de forma unilateral, sino más bien diversamente compleja.

Las lógicas del discurso

Existen mecanismos que determinan las dinámicas de nombramiento, convivencia y simbolización de la alteridad. El lenguaje ha sido uno de los primeros procesos que determinan intercambios entre grupos humanos: nombrar una realidad conlleva una recepción intrínseca y una expresión que se enuncia y dialoga con

palabras y oraciones, las cuales forman discursos inherentes a las dinámicas sociales. A partir de la teoría del discurso propuesta por el lingüista neerlandés Teun A. van Dijk, se revisará el rubro de la lógica discursiva como herramienta teórico-analítica para los estudios sobre el cine, a fin de distinguir ciertos modos de discriminación racial.

De acuerdo con Van Dijk, tanto en el texto como la charla, es posible apreciar la reproducción del racismo contemporáneo. La élite construye una forma de racismo a partir de la configuración de su propio discurso. Este racismo de élite conlleva prejuicios étnicos y representaciones sociales negativas estereotipadas. Como se mencionó, existe una dimensión cognitiva que sustenta tanto los prejuicios como las ideologías étnicas a través de la comunicación, el texto y la charla. Por tanto, una primera definición de discurso apunta sobre cualquier evento comunicativo específico: “una forma escrita u oral de interacción verbal o de uso del lenguaje, en particular” (Van Dijk, 192). En sentido semiótico, los discursos pueden abarcar una variedad de expresiones como las no verbales –gestos y sonidos– además de fotografías y películas.⁹ Tanto el texto escrito como la charla y los audiovisuales poseen maneras de analizarse en distintas dimensiones, con lo que se pueden reconocer interacciones discriminatorias, ya sea por estructuras no verbales, sonidos, sintaxis, significados, esquemas, dispositivos retóricos e interacciones (Van Dijk, 193).

A partir de la transmisión de significados, los discursos pueden influir en las creencias sociales: “es especialmente esta interfaz discurso-cognición lo que explica cómo los prejuicios étnicos y las ideologías se expresan, transmiten, comparten y reproducen en la sociedad” (Van Dijk, 194). La influencia de un discurso racista sobre los modelos mentales o las representaciones sociales puede articularse e integrarse a diversas prácticas, donde cierra el círculo del racismo y su reproducción,

⁹ Con los antecedentes del estructuralismo y los trabajos de Lévi-Strauss, diversos campos en apariencia sin una constitución lingüística formaron parte de la lingüística estructural. La semiótica analiza cualquier elemento de interpretación constituido por signos, con acceso a códigos culturales y procesos de significación. De esta manera, hacia la década de 1960, surgió el proyecto filmolingüístico que pretendía definir al cine como lenguaje. De acuerdo con Christian Metz, “el cine es la institución cinematográfica entendida en su sentido más amplio, como hecho sociocultural multidimensional que incluye acontecimientos anteriores al filme, posteriores al filme, así como hechos ajenos al filme”; de esta manera, un filme refiere a un discurso localizable, es decir, un texto; véase Robert Stam, *Teorías del cine* (2001), 134.

como en los discursos de élite que favorecen al endogrupo y su autopresentación positiva, y se deroga al exogrupo para hacer una heteropresentación negativa.

En la actualidad, con su gran potencial, los medios de comunicación masiva propagan a velocidades inusitadas discursos de élite que resaltan características negativas sobre minorías sociales. Aquí se ponderan las lógicas discursivas como fuente de conocimiento para entender el rol que juegan en la reproducción del racismo. Con base en las formas discursivas de primer orden –la sintaxis– es que podemos ahondar en un sistema de significados que permitan apreciar las creencias subyacentes en los modelos cognitivos (Van Dijk, 199).

Es viable equiparar las lógicas del discurso verbal con los medios audiovisuales. Su carácter comunicativo brinda múltiples posibilidades analíticas, donde los diálogos y el contenido son solo algunas posibilidades. La cualidad semiótica de la imagen en movimiento apunta sobre una dimensión intertextual, pues permite identificar tensiones entre discursos dominantes y alternativos, penetración de estereotipos, prejuicios, ideologías racistas en discursos educativos, discursos alternativos –como aquellos provenientes de países en vías de desarrollo–, y la consolidación de un discurso oficial que se adopta rápida y rutinariamente por los medios, propagando en ocasiones estereotipos, prejuicios e ideologías.

La gramática antirracista como alternativa discursiva

El antirracismo no debe entenderse como una simple oposición al fenómeno pues, en ocasiones, las acciones contra la discriminación racial reproducen involuntariamente diversas formas de racismo. No basta con los buenos deseos o intenciones, sino que se requiere un profundo análisis de la realidad social. A partir de la revisión de proyectos de enfoque antirracista, Buraschi y Aguilar (2019, 120) identifican formas de reduccionismo causal en la segregación conforme algunos supuestos categóricos, a saber: el racismo como disposición, miedo e ignorancia a lo desconocido; una perspectiva culturalista de choque que esencializa las diferencias, y un paternalismo salvacionista que compadece y estigmatiza.

El antirracismo va más allá del reconocimiento de la diversidad cultural. Conlleva retos para apreciar la negación de dicha conducta y revictimización por parte de los agresores, la inseguridad de las víctimas y testigos del racismo, la evasión de los términos por su carga histórica, así como la inadvertencia de su dimensión estructural por razón del sistema económico global. Tras reconocer

su carácter complejo, se delinear estrategias que abarcan múltiples dimensiones, ya sean legales, pedagógicas y, evidentemente, discursivas.

LAPORA distingue la implementación de acciones antirracistas en censos y conteos estadísticos, así como el diseño de leyes, campañas mediáticas e, incluso, “intervenciones estéticas orientadas a la visibilidad y al empoderamiento de los pueblos indígenas” (Economic and Social Research Council, 2017, 5). Las gramáticas antirracistas son posicionamientos estratégicos que hacen frente a la discriminación económica, cultural o lingüística. Surgen a partir de problemáticas comunes y se erigen como proclamas que apelan por la defensa del territorio, la vida o la sobrevivencia en espacios urbanos y rurales. De esta manera, el antirracismo reconoce “procesos de lucha que no necesariamente nombran al racismo de forma explícita” (Economic and Social..., 5).

Las diversas modalidades del antirracismo permiten distinguir campos y dinámicas específicas de acción. Por ejemplo, el antirracismo mediático “denuncia la creación y circulación de estereotipos racistas en los medios de comunicación públicos y privados, y los medios sociales” (Economic and Social..., 8). Generalmente, desestabiliza estereotipos racistas e incluso puede fomentar un autorreconocimiento de la identidad originaria, aunque en pocas ocasiones atienden las causas estructurales del problema. Por su parte, el antirracismo identitario “promueve prácticas y experiencias e intercambios que fortalecen el autorreconocimiento [...] a través de participar en grupos y redes que buscan despertar la conciencia y educar sobre la historia, cultura y condición actual de los afrodescendientes e indígenas” (Economic and Social..., 9). Esto puede producir cambios subjetivos que conduzcan al empoderamiento de los grupos discriminados, aunque también es posible caer en fundamentalismos respecto de la definición de las identidades indígena y afrodescendiente.

La condena del gobierno mexicano contra el discurso racista de Moneyman no bastó para que el caso escalara a nivel de denuncia, asunto que oculta las causas estructurales del problema. Aunque firme y bien intencionado, tal efecto demarca –según Buraschi y Aguilar (2019, 114)– un antirracismo institucionalizado que se reduce a expresiones claramente violentas. Desde la autonomía de los pueblos y las comunidades indígenas, se propone una alternativa integral fundamentada en la necesidad de gestión y uso regional de los medios masivos: la comunicación intercultural, que hace frente a la discriminación racial y la estereotipificación de los discursos hegemónicos, conjugándose entre la veta mediática e identitaria. Un

discurso sobre la defensa del territorio que, si bien no enuncia explícitamente el término, como se verá en el análisis del tercer audiovisual, se manifiesta en reclamos territoriales contra el racismo estructural, causante de la desmedida explotación de los recursos naturales a manos de transnacionales e, incluso, gobiernos.

En el siguiente apartado, se dará continuidad a la metodología analítica de la imagen en movimiento que inició con la lectura formal del anuncio de Moneyman. El análisis estará centrado en la revisión de dos videos comunitarios, con lo cual se propondrá una lectura interpretativa conforme las lógicas discursivas del antirracismo. La revisión del tercero y último video incluye un abordaje a partir de la investigación cualitativa, con el objetivo de rescatar la historia testimonial de dicha producción (Cuevas, 2023).

Retorno a Papantla: el video comunitario y su lógica discursiva

Una joven de paliacate rosado eleva su rostro al tiempo que la cámara continúa su mirada fuera del cuadro con un movimiento *tilt up* y descubre un enorme palo de volador correspondiente al ritual tradicional de Papantla, Veracruz; entre tanto, una voz masculina en *off* lee el siguiente texto:

Si seguimos el modelo de los caporales de Zozocolco y Cuetzalan, que han doblado las manos ante la insistencia de las mujeres a formar parte del ritual [de los Voladores], muy pronto veremos a mujeres desnudas volando. Esto acabará de plano con nuestra tradición poco a poco. Solo queda agradecerle el favor de su atención a este comunicado y ojalá sea a bien para que las muchachas como Viviana Guerrero, Isabel Arroyo, entre otras, entiendan que eso es por ofender a nuestra cultura. Atentamente, Oaxaca, Oaxaca, a 28 de marzo de 2007. Licenciado Job Juventino López Martínez (Campero, c 2007).

En la toma subsecuente de *Voladora* (c 2007) –dirigido por la realizadora mexicana Chloe Campero–, el joven lector concluye las líneas de una misiva mientras la joven, quien apareció en la toma anterior, le escucha con atención; tensamente, cruza sus manos y se muestra reservada. En ángulo contrapicado, cuando el joven concluye su lectura, la cámara realiza un paneo a la izquierda sobre ella, quien mira a su interlocutor; con cierto aire de incredulidad, expresa la frase “dice mi nombre”. En ese momento, Viviana Guerrero García tomó la carta. Ella es una

joven voladora originaria de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz, a quien no se le permitió continuar como participante del célebre ritual de los voladores (figura 1).

Figura 1. *Voladora*



Fotograma de *Voladora* (c 2007) de Chloe Campero.

Voladora fue producido en el Parque Temático Takilhsukut como parte de la primera generación de videastas indígenas, promovida por el Centro de las Artes Indígenas *Xtaxkgakget Makgkaxtlawana* (El esplendor de los artistas). Es resultado de los talleres audiovisuales que iniciaron en el municipio de Papantla –con el apoyo de Salomón Bazbaz, entonces productor ejecutivo de Cumbre Tajín–,¹⁰ cuyo objetivo fue capacitar a los participantes en la realización de un cortometraje (Lucio Olmos, comunicación personal, 2023). Allí participó Ricardo

¹⁰ Bazbaz fue uno de los principales promotores para que el ritual de los voladores de Papantla fuera considerado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO.

Benet, egresado del Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC) y jefe del Departamento de Cinematografía de la Dirección General de Comunicación Universitaria de la Universidad Veracruzana, quien facilitó la formación entre 2007 y 2008 (Redacción, octubre de 2019). En dicho periodo, Benet formó dos generaciones de videastas, un total de catorce alumnos; cada una produjo siete cortometrajes. Después de esto, ya no hubo más generaciones de videastas.

Dentro del equipo del Taller de Guion que colaboró en la producción de *Voladora*, participó un joven entusiasta llamado Lucio Kakiltamacu Olmos Hernández, también originario de Papantla. Artesano de oficio, desde muy joven se interesó por las artes plásticas; estudió dibujo y pintura en los talleres libres de la Universidad Veracruzana y participó entre 1996 y 2002 en diferentes exposiciones. En 2007, asistió al primer taller de videastas indígenas que impulsaron la Universidad Veracruzana Intercultural y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) –actualmente Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)– en el Parque temático Takilhsukut.¹¹ A sus 32 años es director y productor de cortometrajes, de documental y ficción, y recuerda cómo se inició en el video a través de su padre:

Yo recuerdo que mi señor padre Lucio Olmos Morales –trabajador de una institución cultural– ocupaba el video para hacer algunas memorias escenográficas de unas comunidades, y me empezó a gustar. Ahí fui aprendiendo paso a paso a través de su enseñanza; con el tiempo, fui invitado a participar de un taller de realización de guion cinematográfico impartido por el cineasta veracruzano Ricardo Benet. Junto con él, cuando colaboré para el Centro de Artes Indígenas en Papantla, [realizamos] más de 14 cortometrajes de una primera y segunda generación, y donde yo empecé a relacionarme en este medio de la creación de contenidos pero, sobre todo, empezamos con la temática de creación de guiones cinematográficos para después grabarlos en video (Olmos, 2017).

En contacto con su cultura, etnia y tradiciones, Olmos se relacionó con la gente a fin de mantener y apuntalar su propia identidad. Según el realizador independiente, la cosmovisión totonaca señala que el pueblo fue creado como seres pensantes,

¹¹ Desde 2018, la CDI se transformó en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

por lo que les regaló su entorno; es por ello que tienen la obligación de cuidarlo y preservarlo. Aunque las tecnologías pueden apoyar en dicho cuidado, lo más importante es el respaldo del pueblo (figura 2). Al igual que otros realizadores regionales de México (Rojas y Cuevas, 2022), el proceso creativo del joven veracruzano fue un verdadero privilegio:

Porque me han permitido estar en ceremonias rituales, en procesos sociales, en situaciones cotidianas, grabando usos y costumbres: desde cómo sembrar el maíz, cómo cosecharlo en alguna ceremonia de curaciones, de sanaciones, de espanto, con los médicos tradicionales, ceremonias, ritual de Voladores. En algún momento fui parte del compendio que se mandó como testimonio y expediente para el proceso de dar a conocer la ceremonia ritual de Volado-

Figura 2. Lucio Kakiltamacu Olmos



Director de *Kiwikolo* (El dueño del monte). Foto de producción.

res como patrimonio intangible de la humanidad. Con el Centro de Artes Indígenas me dieron la oportunidad de colaborar con material audiovisual, [lo que] es un orgullo (Olmos, 2017).

En 2016, Kakiltamacu Olmos dirigió *Kiwíkgolo* (El dueño del monte), una de sus obras más relevantes que formó parte de la selección del 13o Festival de Cine y Video Indígena 2017, en Morelia, Michoacán. Una voz masculina en *over* inicia la narración al tiempo que dos imágenes –el detalle de un tronco y una figura masculina semidesnuda erguida– se sobreponen: “dicen los abuelos que todo tiene un orden, que la tierra nos da lo que necesitamos para comer, para construir, para vivir. Existen dueños del entorno natural. Kiwíkgolo es uno de ellos; es el guardián del monte y de los animales” (Olmos, 2016).

Enteramente filmado en blanco y negro, el cortometraje construye su narrativa desde la memoria oral totonaca de la región veracruzana, a partir de dos remembranzas o relatos de experiencias pasadas, y un encuentro que visiona el futuro. Luego de una toma panorámica de Papantla, inicia una secuencia de *flashback* donde un biólogo relata a Jorge que cuando fue a hacer una colecta de plantas, se encontró con una presencia que inicialmente lo guió en su búsqueda, “de seguro no ofrendaste al dueño del monte, Kiwíkgolo”; ya previamente, la voz en *over* había advertido: “el hombre de la ciudad a veces no cree en la tradición oral. Hay quienes no creen en Kiwíkgolo, pero han experimentado su presencia. Para entrar al monte, hay que hacerlo con respeto. Lo que necesites lo encontrarás; de lo contrario, te pierde o juega contigo”.

En otro relato, una joven llega a la vivienda de don Beto. Interactúa con él y narra que su tía le contó que hace muchos años, el Viejo del Monte perdió a su abuelo José. Un día salió a cazar y por leña, y no regresó: tardaron en encontrarlo. Esta narración, mostrada como un segundo *flashback*, en la que interviene el narrador en *over* y donde se ficcionaliza lo etnográfico, se centra en la búsqueda de José. Cuando termina el relato, la joven entrega una conserva de calabazas a don Beto; en ese momento, se aprecia a Jorge quien escuchó la historia e irrumpe en la trama para preguntar por su abuelo.

En el clímax del cortometraje, Jorge se encuentra con don José, quien es acompañado por su familia. Emprenden un diálogo construido en montaje de

campo-contracampo, con un eje más o menos frontal cercano a los 180 grados.¹² Don José habla en lengua totonaca; el hombre sentado a su lado interpreta y traduce al español para responder a las inquietudes de José: para sembrar el maíz, tuvieron que plantar varias cosas y ofrendar al *Kiwíkgolo* para que la siembra diera buena mazorca. Si no se cuida la naturaleza, los efectos del deterioro ambiental recaerán sobre la población. La falta y la contaminación de recursos vaticinan que la tierra está siendo acabada por el ser humano, pues hay pocas personas que conservan la naturaleza. Finalmente, Jorge recapacita fuera de campo, en voz en *off*, que el Viejo del Monte está sufriendo porque no tiene su espacio: algún día va a desaparecer el Dueño del Monte. Al mismo tiempo, parece tener una visión: en plena penumbra, *Kiwíkgolo* –un hombre de cabello largo, barbado y semidesnudo, apreciado en la primera secuencia– sostiene los hombros de don José; después, se aleja y se pierde en la penumbra.

Según el director, el proceso de producción y realización del guion fue bastante extenso ya que para obtener el producto final, se requirieron “más de cinco mil kilómetros de producción, y lo digo así porque teníamos que visitar varios lugares, preguntarle a la gente si nos prestaba su parcela, si podíamos pasar por su camino para llegar a un monte que queríamos grabar” (Olmos, 2017). A diferencia de la lógica publicitaria de *Moneyman*, una lógica comunitaria propone un trabajo colaborativo entre los miembros de la localidad:

Son procesos que nosotros vamos integrando a la gente; hay quienes se sienten a gusto, hay quienes se sienten muy emocionados y nos ayudan; realmente trabajar esto en las comunidades es un proceso de amistad y de confianza, de contribuir, de reivindicar parte de nuestra tradición oral, parte de lo que somos; y también de compartir, compartimos lo nuestro (Olmos, 2017).

Una producción como *Kiwíkgolo* demanda más recurso que otras producciones. Su equipo fue beneficiario del gobierno mexicano, a través de una convocatoria para comunicadores indígenas. De esta manera, el recurso se destinó a la finalización de la producción, siendo una tercera parte de lo que usualmente se gasta en

¹² Véase el interesante debate sobre la genealogía del contracampo cinematográfico en Jun Fujita, *Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2014).

producciones industriales. Pero ¿cómo obtuvieron el resto? Afortunadamente, señala Olmos, “tenemos amistades que se brindan y dicen ‘yo te ayudo, yo puedo con esto, ¿necesitas gente? Yo la consigo, un autobús, transporte’”; no obstante, “hay que encomendarse bien con la Tierra porque es con quien vas a trabajar” (Olmos, 2017). Su testimonio clarifica la lógica comunitaria que, alejada del modelo industrial, apuesta por la conciliación en el ejercicio de una comunicación horizontal y dialógica con enfoque antirracista. Incluso los financiamientos, por lo menos para las comunidades del Totonacapan, se conciben como recursos estrictamente necesarios:

Nosotros jamás queremos vernos convertidos en mercenarios de proyectos financiados. Para hacer una producción, de hecho, lo que nosotros trabajamos al interior de las comunidades es por amor al arte, nos gusta. Yo soy artesano, vivo de la artesanía, trabajo en la función pública y, bueno, también he hecho video social, hay que mantenerse de algo, hay que comer de algo. Sin embargo, lo que nosotros hacemos al interior de la comunidad, como comunicadores indígenas, como realizadores de un pueblo, es por gusto, es por amor, es esencia nuestra compartir pero, sobre todo, apuntar y mantener lo que tenemos, lo que es nuestro: es una memoria que tenemos ahí de reserva y, además, nos gusta vernos en pantalla, una vanidad personal, a veces, bueno, ni es vanidad, es un orgullo vernos ahí y que la gente nos escuche, nos vea, que aprenda de nosotros (Olmos, 2017).

Reconstitución de las lógicas discursivas

Los audiovisuales referidos en el presente estudio pertenecen a formatos y experiencias disímbolas, y fueron analizados conforme un enmarcamiento de sus lógicas discursivas. El andamiaje teórico partió de la “exposición de los pueblos” al considerar el doble proceso fotográfico como una metáfora de la espectacularización y la omisión de la alteridad. Como punto común entre ambos, el racismo aparece como un constructo sociohistórico que jerarquiza e introduce una idea de desigualdad.

Los pueblos indígenas manifiestan hoy una potencia jurídica desde el ámbito constitucional; no obstante, ciertas élites de la sociedad mexicana ejercen un racismo tolerante que vuelve contradictoria su dinámica relacional. Dicha conducta es reconocible por instancia del discurso, el cual no solo refleja modelos mentales y

Figura 3. *Kiwikgolo*



Fotograma de *Kiwikgolo* (El dueño del monte).

representaciones sociales compartidas, sino “formas similares de interacción social, de comunicación, de persuasión y de opinión pública” (Van Dijk, 2004). Se trata de una estrategia de autopresentación positiva del endogrupo y una heteropresentación negativa del exogrupo; por tanto, las cogniciones dominantes siguen replicando discursos y prácticas sociales negativas, con lo que es posible analizar y deconstruir el discurso elitista para entender los mecanismos de reproducción del racismo. Por todo ello, se propuso la lógica discursiva como una categoría de enlace metodológico que permite reconocer los mecanismos enunciativos de los productos audiovisuales.

El anuncio publicitario de Moneyman se inscribe dentro de una lógica publicitaria: corta duración, uso limitado de los elementos del lenguaje audiovisual, montaje lineal, presentación por parte de un actor televisivo –blanco, mexicano y mestizo–, reduccionismo cultural y unas directrices que normalizan la discriminación racial al mofarse del ritual de los Voladores de Papantla. El caso terminó siendo condenado por la propia secretaría cultural de México, aunque no formalmente denunciado.

De acuerdo con Gumucio (2014, 18), “el cine y audiovisual comunitarios son expresión de comunicación, expresión artística y expresión política”, los cuales surgen de la necesidad de comunicar sin intermediarios, en un lenguaje propio no predeterminado por otros, cuya función social consiste en “representar políticamente a colectividades marginadas, poco representadas o ignoradas”. Si bien ambas lógicas discursivas utilizan el mismo medio de comunicación, los videastas comunitarios –también llamados “videastas indígenas”– mantienen una posición disidente ante el quehacer comunicativo, donde la lucha por los derechos humanos, el antirracismo crítico y la comprensión mutua impulsan procesos dinámicos de empoderamiento y emancipación. Para Kakiltamacu Olmos, claridad y disciplina son elementos que se comparten en cualquier quehacer profesional. Y es que, más allá de etiquetas, se trata de plantear discursos honestos que apelen por la reconstrucción de una memoria colectiva. Las etiquetas se diluyen pues lo indígena no basta para definir conjuntos complejos:

[En relación con el video indígena] El video es video. Podemos decir que hay una corriente, a lo mejor, el video que realizan los otomíes, varias vertientes y formas de pensar. El video es video, el cine es cine; el video, esencialmente, no es indígena, a lo mejor es realizado por nosotros, realizado por habitantes de los pueblos originarios. El video no es indígena, el video genérico es mi forma de pensar, no hay un catálogo especial que diga: de aquí para acá es video indígena; y, de aquí para acá, ya te pasaste, ya no es video indígena. Hay muchas personas que vienen de fuera, del extranjero, de aquí mismo a realizar video sobre algún tema en particular y no es video indígena. Lo que yo hago no es video indígena: soy originario del pueblo, estoy realizando video con un corte documental, con un corte como sea catalogado hoy indígena (Olmos, 2017).

Kiwikgolo puede ser considerado como un “medio de la memoria” pues transporta y comunica el pasado (Welzer, 2008). También es un texto audiovisual con enfoque antirracista ya que se teje a partir del entrelazado de memorias que retratan problemáticas afines con las comunidades originarias. Es un cortometraje cuya nostalgia evoca una seria preocupación por el entorno natural inmediato, clara afirmación gramatical antirracista; además, rescata la representación de leyendas, costumbres, imaginarios, vestimentas y lugares. Los medios hegemónicos espectacularizan o sobreexponen a los pueblos indígenas; la contraparte son aquellas voces disidentes que crecen subexpuestas y parecen acallar en la penumbra de la

omisión y la indiferencia, pues solo resuena el eco dominante en una mayoría que tienen interiorizadas actitudes racistas.¹³

De esta manera, el quehacer audiovisual desde las comunidades potencializa las búsquedas discursivas, pues tiene pleno conocimiento de su entorno. De ahí que un profundo conocimiento de las posibilidades del soporte permita identificar los alcances de la estrategia discursiva:

Las nuevas herramientas tecnológicas podrán ser las más sofisticadas, pero si no tenemos una idea muy clara de lo que queremos hacer, de lo que queremos compartir, nunca lo vamos a lograr. Podemos hacer un videominuto, un cine-minuto, podemos hacer tres minutos por algo que de esencia puede contener más de cien años de tradición, o de historia, como hacer un documental de dos horas si así lo planeamos, no puede contener nada (Olmos, 2017).

Además de “medio de la memoria”, *Kiwikgolo* puede asociarse con las modalidades del antirracismo mediático e identitario. Conforme el estudio de LAPORA (Economic and Social Research Council, 2017), se trata de un cortometraje que genera representaciones propias sobre la cultura totonaca, además que abre un debate, si bien habría que evaluar su alcance, acerca de la explotación desmedida de recursos naturales en Papantla. Esto tiene como resultado la cohesión y el fortalecimiento de la identidad originaria y el empoderamiento.

También puede leerse como una propuesta de antirracismo identitario, pues rescata prácticas y leyendas de la región para fortalecer el autorreconocimiento. Kakiltamacu Olmos mencionó que la realización del cortometraje convocó una nutrida participación de la población mediante la cual se conformaron redes basadas en la educación, además que logró una conciliación con heridas de coyuntura histórica al desestabilizar estereotipos como el de Moneyman. Esto le brinda un aspecto de relevancia, pues es el mismo sujeto discriminado racialmente quien objeta a los discursos racistas. Si bien *Voladora* de Chloe Campero se refugia bajo el mismo esquema antirracista de la identidad, pone un dilema a la cuestión

¹³ La alteridad indígena en México no es la única susceptible de discriminación racial, e incluso xenofobia, por parte de los medios de comunicación masiva. Un caso poco estudiado hasta ahora es la representación de la comunidad inmigrante Sikh como terroristas de turbante en el cine industrial hollywoodense; véase en este libro el interesante artículo “Sikhs, migrantes de turbante y barba: la configuración de una imagen del miedo”, de Greta Alvarado Lugo.

de género en virtud de su contraposición al tradicional ritual y la inclusión de mujeres dentro de la práctica dancística de los Voladores, asunto que merece un estudio aparte.

Reflexiones finales

Con base en la metodología analítica de la imagen en movimiento, se revisaron dos géneros audiovisuales a fin de reconocer sus lógicas discursivas conforme la naturaleza de cada producto. Una lógica publicitaria como la de Moneyman simplifica los contenidos de manera estereotipada: reduce las significaciones profundas y sobrepone la autoridad textual –en específico, la voz y presencia del locutor– respecto de los contenidos simbólicos. Mediante información contextual y la aplicación de la teoría discursiva, se reconoció el carácter peyorativo del mensaje, luego de identificar que los elementos culturales (el volador, el son o la ceremonia) fueron relegados a segundo plano. Esta lógica promocional reconoce la diversidad étnica para mofarse y luego negarla o aniquilarla discursivamente. Por su parte, los videos comunitarios de Papantla representan un giro paradigmático en cuanto las lógicas publicitarias industriales. Se trata de una construcción discursiva basada en el consenso de las comunidades: no persiguen un fin comercial sino un entendimiento mutuo y empático del contexto. Ambos materiales fueron grabados en espacios diferentes, lo que implica una distinción en sus dinámicas de producción. De ahí que las lógicas discursivas resultantes para cada uno mantengan una relación inherente con los espacios de producción.

Como se ha visto, el modelo mediocéntrico (Buraschi y Aguilar, 2019, 130) reduce los complejos procesos de comunicación a una lógica persuasiva dirigida a las masas; de corto plazo, utiliza una lógica de *marketing* carente de empatía al espectacularizar, trivializar y reducir complejos temas sin promover una dinámica participativa. Del otro lado, el video comunitario apunta sobre lo que Buraschi y Aguilar nombran como un enfoque antirracista crítico y transformador, “inspirado en las prácticas del trabajo social antiopresivo, la pedagogía no violenta y dialógica, la comunicación participativa, popular, empoderante, comunitaria para el cambio social, y las aportaciones de las ciencias sociales a lucha contra el racismo” (2019, 131). No se trata solo de nombrar, como señalan los autores, y afirmar una “estética intercultural” que invisibiliza “la asimetría de poder que existe entre los grupos, la lógica racista y colonialista en la cual se encuadran las relaciones, la

desigualdad estructural entre grupos y la intersección entre raza, origen cultural, género, clase”; más bien, se requiere de un enfoque crítico y transformador que implique la deconstrucción de la cultura dominante racista para la edificación de una contracultura antirracista (Buraschi y Aguilar, 2016, 184).

De esta manera, un análisis como el presente permite aproximarse a las lógicas del discurso en cualquier texto u objeto comunicativo –aquí fueron audiovisuales mexicanos contemporáneos– con el objetivo de distinguir dinámicas que sobrepasen el racialismo y transgredan el derecho a la diversidad, más importante, que repliquen discursos de élite cuyo reduccionismo eterniza jerarquizaciones y desigualdades absurdas, innecesarias y poco funcionales. Y es que el racismo, como afirma Rosalina Tuyuc (2013), además de lastimar la dignidad y el honor de los pueblos indígenas, traspasa la economía, la política y el ámbito cultural.

Referencias

- Buraschi, D. y M. J. Aguilar. (2019). *Racismo y antirracismo. Comprender para transformar*. España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Buraschi, D. y M. J. Aguilar. (2017). “Herramientas conceptuales para un antirracismo crítico-transformador”. *Tabula Rasa* 26 (enero-junio), 171-191. <https://doi.org/10.25058/20112742.193>
- Castellanos Guerrero, A. (2001). “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”. *Papeles de población* 7, 28 (abril-junio), 165-179.
- Campos-García, A. (2012). “Racialización, Racialismo y Racismo: un discernimiento necesario.” *Revista Universidad de la Habana*, 273 (enero-junio), 184-198.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. (2021). México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Argentina: Manantial.
- Dyer, R. (1998). *Stars*. Gran Bretaña: British Film Institute.
- Economic and Social Research Council. (2017). *Antirracismo en América Latina en una era “post-racial”*. Gran Bretaña: Universidad de Cambridge y Universidad de Manchester.

- Geulen, C. (2010). *Breve historia del racismo*. España: Alianza Editorial.
- González de Garay Fernández, M. T. S. f. “Amado Nervo y sus evocaciones de *La raza de bronce*.” *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Consultado el 25 de abril de 2017. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/amado-nervo-y-sus-evocaciones-de-la-raza-de-bronce/html/2fc5a082-01f3-4641-969a-1d47cead2496_2.html.
- Gumucio, A. (coord.). (2014). *El cine comunitario en América Latina y el Caribe*. Bogotá, Colombia: FES Comunicación / Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano.
- Navarrete Linares, F. (2009). “La construcción histórica de la discriminación étnica.” En *Justicia, desigualdad y exclusión 3. México*, coordinado por Elisabetta Di Castro, 237-282. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete Linares, F. (2016^a). *México racista. Una denuncia*. México: Grijalbo.
- Navarrete Linares, F. (2016b). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso ediciones.
- Navarrete Linares, F. (2020). “La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano”. *Revista de la Universidad de México*, 8 (septiembre), 7-12.
- Organización de las Naciones Unidas. (2008). “La ceremonia ritual de los Voladores.” *Patrimonio cultural inmaterial*. Consultado el 25 de abril de 2023 <https://ich.unesco.org/es/RL/la-ceremonia-ritual-de-los-voladores-00175>
- Olmos, L. (2017). Entrevistado por Alberto Cuevas Martínez. Audio y video sin editar.
- Ramírez, E. (2020). “Disruptores | Money Man: la corona del Zar.” *El Sol de México*, abril 09, 2020. <https://www.elsoldemexico.com.mx/finanzas/disruptores-money-man-la-corona-del-zar-prestamos-antecedentes-bancarios-tecnologia-5079401.html>.
- Redacción. 2019. “Ricardo Benet impartió talleres de cinematografía en las Altas Montañas”. *Formato siete*, octubre de 2019. <https://formato7.com/2019/10/12/ricardo-benet-impartio-talleres-de-cinematografia-en-las-altas-montanas/>
- Rodríguez, H. (2021). “El cine como la persistencia de la memoria en medio de lo inmediato: Ricardo Benet.” *Noticias 22 Digital*, 29 de septiembre de 2021. <https://noticias.canal22.org.mx/2021/09/29/el-cine-como-la-persistencia-de-la-memoria-en-medio-de-lo-inmediato-ricardo-benet/>.

- Rojas, G. y A. Cuevas. (2022). “30 años de TV Tamix: Entrevista con Genaro Rojas Ramírez, videoasta *ayuujk* de Tamazulápam del Espíritu Santo, Oaxaca, fundador de la televisora comunitaria TV Tamix.” *Aniki Revista Portuguesa da Imagem em Movimento* 9 (1), 303-322. <https://doi.org/10.14591/aniki.v9n1.860>
- Stam, R. (2001). *Teorías del cine*. España: Paidós Comunicación 126 Cine.
- Tuyuc, R. (2013). “Poder, racismo y medios de comunicación”. En *Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*, editado por Programa de Incidencia, Cultura y Política, 15-19. Lima, Perú: Chirapaq.
- Van Dijk, T. S. f. “Discurso y racismo”. En *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies*, traducido por Christian Berger, 191-205. Chile: Universidad Alberto Hurtado/ILADES.
- Welzer, H. (2008). “Communicative Memory.” En *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young, 286-298. Nueva York, EE. UU.: Walter de Gruyter.

Materiales audiovisuales

- Campero, C. (Directora). (2007). *Voladora*. México: Centro de Artes Indígenas. <https://vimeo.com/487073745>.
- Cuevas, A. (Director). (2023). *Lucio Kakiltamacu Olmos*, Video de Vimeo, 2:04. Publicado el 13 de febrero de 2023. <https://vimeo.com/798261559>
- El Universal*. “Arath de la Torre y Moneyman ofenden, ridiculizan, devalúan y discriminan a Voladores de Papantla”, Video de YouTube, 2:04. Publicado el 26 de junio de 2021. <https://www.eluniversal.com.mx/video/cultura/arath-de-la-torre-y-moneyman-ofenden-ridiculizan-devaluan-y-discriminan-voladores-de-olmos>
- Hernández, L. (Director). (2016). *Kiwikgolo* (El dueño del monte). México: INPI. <https://www.youtube.com/watch?v=OWVZsHlmH8k>.
- Realizador no identificado. “Arath de la Torre y Moneyman ridiculizan a voladores de Papantla”. Video hospedado en Facebook. 00:20. <https://ne-np.facebook.com/ElMexicanoOnline/videos/arath-de-la-torre-y-moneyman-ridiculizan-a-voladores-de-papantla/982658198943468/>

Racismos entrelazados
Intersecciones de las opresiones
racistas en México



Esta obra colectiva está integrada por diez capítulos que muestran cómo el racismo se entrelaza o articula de manera compleja con otros sistemas de poder, opresión y dominación como pueden ser el clasismo, el capitalismo, la xenofobia, la intolerancia religiosa, el machismo, la gordofobia y el adultocentrismo, entre otros. Los textos se centran en distintas regiones de México y analizan espacios como las calles, el transporte público, las áreas de esparcimiento, los establecimientos comerciales, las instituciones de salud, las escuelas, los sitios de trabajo, las zonas habitacionales, las galeras construidas para ciertas poblaciones, los aeropuertos e, incluso, el ciberespacio mediante el cual circulan memes o se emiten comentarios en redes sociales digitales. Escrito por investigadores jóvenes, este trabajo colectivo es un radar de las inquietudes más recientes en torno a esta problemática, con textos frescos que abren nuevas preguntas y buscan ofrecer respuestas novedosas a ellas.

ISBN 978-607-30-8119-1



9

786073

081191