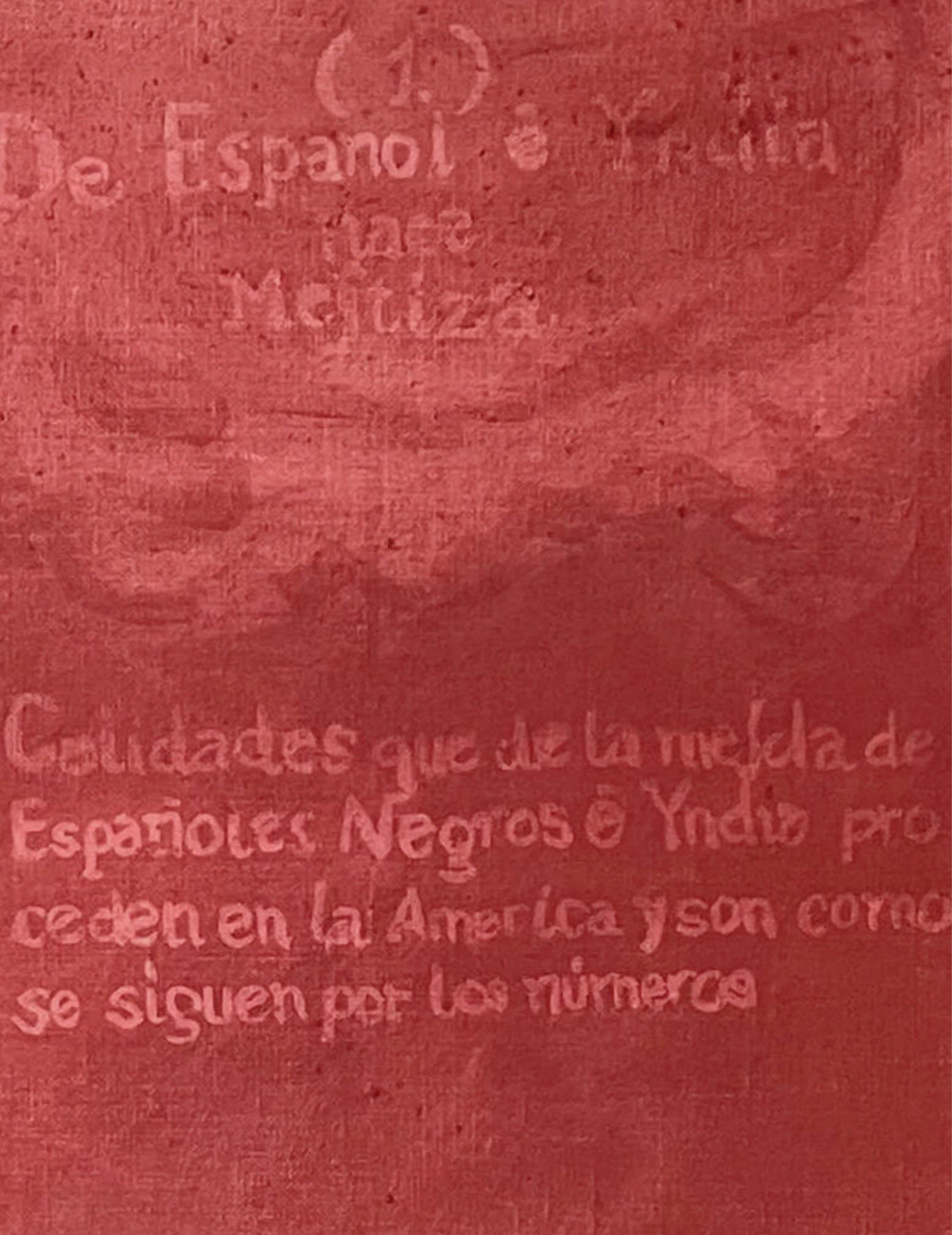


...que de la mezcla de
Españoles Negros e Yndios pro
ceden en la America y son como
se siguen por los números

El orden de los factores.
Sandra Gamarra Heshiki





El orden de los factores.
Sandra Gamarra Heshiki

Directorio Museo Amparo

Directora General
Lucía I. Alonso Espinosa

Director Ejecutivo
Ramiro Martínez Estrada

Administración
Martha Laura Espinosa Félix

Colecciones
Carolina Rojas Bermúdez

Comunicación
Silvia Rodríguez Molina

Museografía
Andrés Reyes González

Mantenimiento
Agustín Reyero Muñoz

Mantenimiento de Instalaciones
Héctor Manuel González Castillo

De esta publicación

Coordinación
Silvia Rodríguez Molina

Textos
© Pamela Desjardins
© Itza Amanda Varela Huerta
© Marcela Landazábal Mora
© Andrea de la Hidalga Ríos

Edición
Pamela Desjardins

Diseño
Deborah Guzmán

Cuidado editorial
María Elena Téllez Merino

Presentación Museo Amparo Lucía I. Alonso Espinosa Ramiro Martínez Estrada	7
Desnaturalizar la diferencia: <i>El orden de los factores</i> de Sandra Gamarra Heshiki Pamela Desjardins	9
Visualidades: narrativas y contranarrativas del racismo Itza Amanda Varela Huerta	37
<i>Asias</i> , otra topología en la estética de América Latina Marcela Landazábal Mora	89
Colonialidad, racialización y trabajo del hogar en Puebla Andrea de la Hidalga Ríos	115
Lista de imágenes	149
Semblanzas	151

Museo Amparo
2 Sur 708, Centro Histórico
72000 Puebla, Puebla
www.museoamparo.com
Tel. +52 222 229 3850

D.R. © 2022 Fundación Amparo IAP
ISBN: 978-607-99483-5-1

Presentación

Una de las particularidades del Museo Amparo es su capacidad para condensar la historia, sea a través del recinto que fusiona los siglos XVI, XIX, XX y XXI; o bien, por medio de los acervos que resumen más de tres mil años de cambios culturales ininterrumpidos, incluida la Colección de Arte Virreinal y Siglo XIX.

En este escenario, el trabajo de Sandra Gamarra Heshiki (Lima, Perú, 1972) consigue insertarse como una bisagra que renueva la articulación cronológica que ya existe entre el período novohispano y la contemporaneidad, pues la artista se apropia de modos de representación del ayer, para realizar con ellos planteamientos que actualizan sus funciones y significados. En *El orden de los factores*, exhibición temporal curada por Pamela Desjardins, Gamarra retomó principalmente la pintura de castas para exponer la dinámica en donde la falsa pureza de la sangre y sus mezclas dictaminan el peldaño que cada individuo (y en especial cada mujer) puede ocupar en la escala social. Si bien dicha pintura exhibe disimuladamente su interés clasificatorio –enraizado en el racismo y el clasismo– mediante escenas familiares de aparente paz y cordialidad, Gamarra boicoteó su funcionamiento atenuando la artificialidad de los cuadros y subrayando en cromatismo, o desnudando con el recurso de la cartela, la división sexual y racial del trabajo, así como la cosificación del cuerpo humano, que buscan naturalizarse para pasar desapercibidas. En este sentido, la propuesta artística de la pintora asimiló la violencia sin reproducirla ni magnificarla, con el propósito de plasmar un discurso denunciatorio y analítico en partes iguales, pero también nos cercioró del potencial de cualquier manifestación o intervención artística para adaptarse a las necesidades de los tiempos que corran y reflejar con agudeza sus cavilaciones.

Esta publicación recoge la obra que Gamarra presentó en cinco salas del Museo, alcanzando a casi veintidós mil visitantes, y la yuxtapone a escritos de Desjardins, Itza Amanda Varela Huerta, Marcela Landazábal Mora y Andrea de la Hidalga Ríos, instando así a entender la realidad desde un diálogo sensible a la pluralidad y una mirada perspicaz e históricamente consciente. Agradecemos a cada autora su valiosa intervención, así como a Sandra Gamarra por su trabajo, no sólo porque la riqueza de este catálogo es producto directo de sus reflexiones, sino, porque cerrar la muestra con sus contribuciones reunidas en una publicación, significa que, en lugar de concluir, ésta podrá reverberar y ser revisitada, para algún día sí alterar el producto del orden de los factores.

Lucia I. Alonso Espinosa
Directora General Museo Amparo

Ramiro Martínez Estrada
Director Ejecutivo Museo Amparo

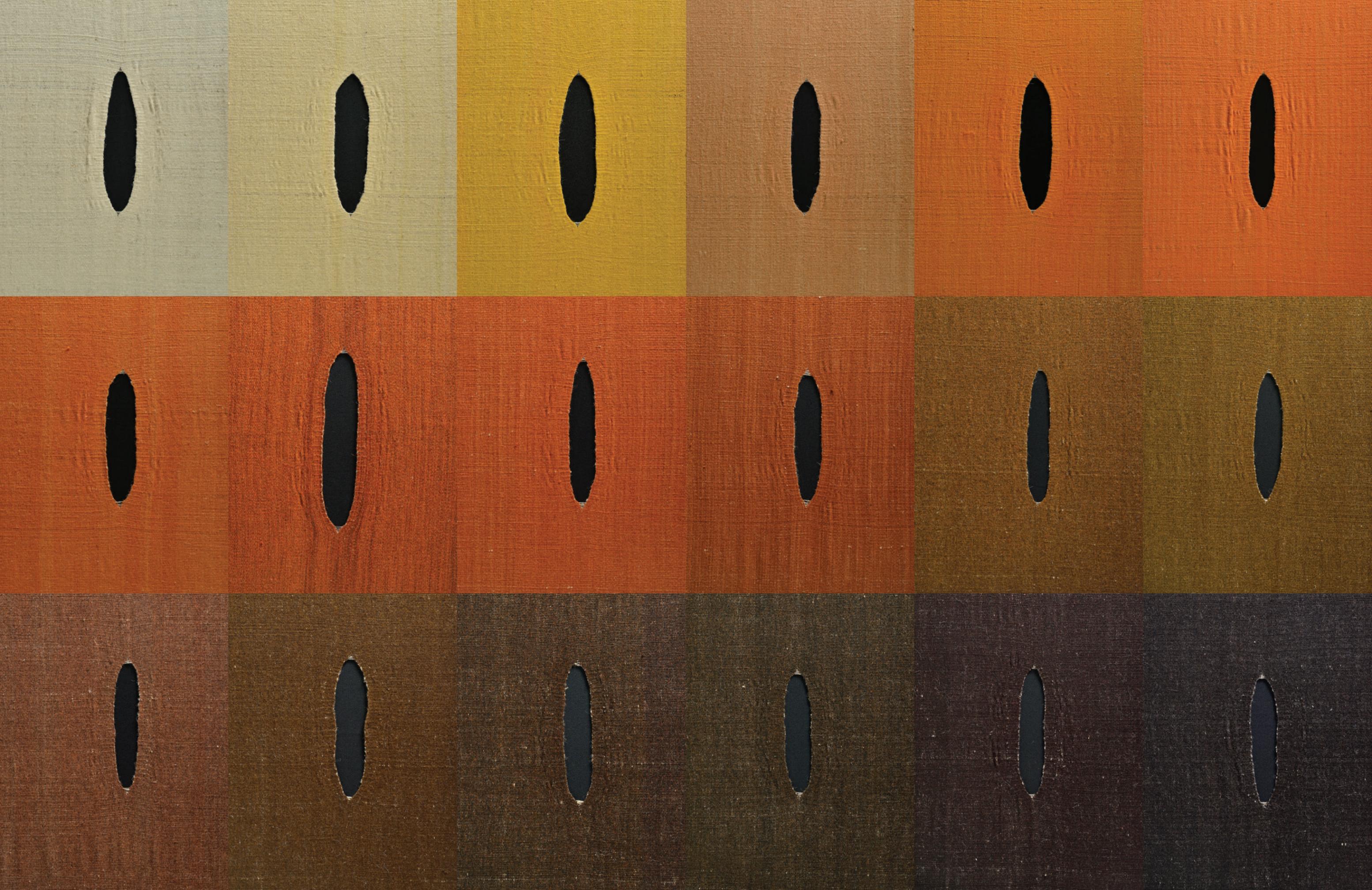
Desnaturalizar la diferencia: *El orden de los factores* de Sandra Gamarra Heshiki



La imposición de órdenes jerárquicos se funda en la diferencia. Los procesos coloniales en las Américas –que continuaron hacia otros surcos en Asia, África y Oceanía– establecen órdenes jerárquicos que, aunque complejos y diversos en cada contexto, coinciden en designar y perpetuar los espacios de poder de personas provenientes de occidente, así como a sus herederos, mayoritariamente representados por lo masculino y lo blanco. Aun pasados varios siglos, es posible rastrear la estructura que dio *cuerpo* a este orden; ver cómo esas *diferencias* permanecen y se activan como motivos válidos ante una desigual distribución de privilegios. Sostener la acumulación de estos privilegios traducidos en capitales simbólicos, sociales y económicos ha implicado “demostrar” a través de leyes “divinas” o científicas, la “razón” –objetiva o de moral religiosa– de estas jerarquías. Quién está encima y, por tanto, quién tiene autonomía sobre su cuerpo y potestad sobre el de otros.

Pero estas razones se sostienen en ficciones que, como cualquier constructo social, cuentan con una genealogía: nacen en un momento dado para cumplir una función específica. En este sentido, la raza y el género son ficciones; la superioridad de lo humano sobre lo no-humano es una ficción; la universalidad de la mirada europea también lo es. Son ficciones que se han naturalizado por medio de una compleja maquinaria pedagógica hasta el punto de generar violencias palpables y reales en personas y comunidades enteras. Estas violencias emergen de una particular forma de *ver el mundo*.

En Occidente, la visión ha tenido especial preponderancia a la hora de organizar todo lo existente. Esta dimensión visual está sin-





tetizada en expresiones como “visión del mundo” o “cosmovisión”, las cuales trasladamos a culturas no-occidentales. Como apunta Oyèrónké Oyèwùmí, esta percepción del mundo centrada ante todo en la vista, es la que vuelve al cuerpo tan relevante en occidente. Un cuerpo que se contempla, que se *mira fijamente* para instalarse como “la piedra angular en la que se funda el orden social”.¹

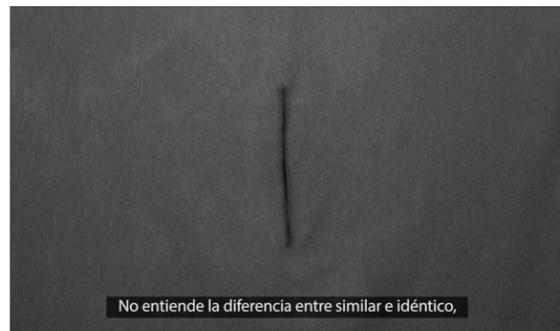
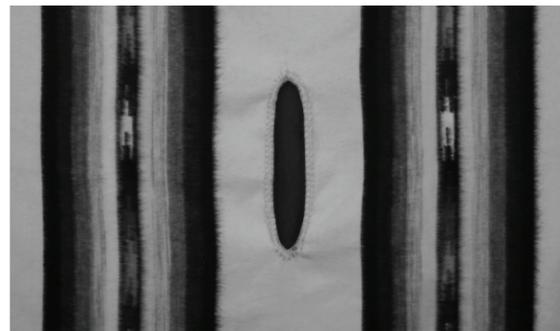
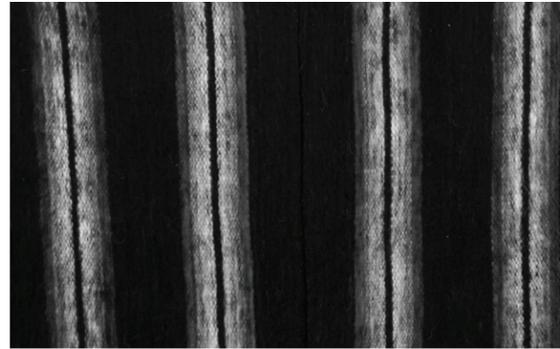
El ordenamiento fundado en cuerpos diferenciados que se examinan, se miden y se clasifican, se sustenta en teorías científicas y taxonómicas. Así, el género y la raza se explican desde un biologicismo que se detiene en el fenotipo y el dimorfismo sexual para naturalizar los roles y la ubicación de las personas dentro de una estructura social jerárquica. Naturalizar estas diferencias desde la vista requiere de dispositivos pedagógicos fundados en la representación visual. En la tradición artística europea –presente en casi cada rincón del planeta–, la pintura se vuelve un medio sumamente poderoso y efectivo para desplegar ideologías. En un sentido amplio, las imágenes enseñan: muestran al mismo tiempo que educan.

El género de la pintura de castas desarrollado durante el siglo XVIII en el Virreinato de la Nueva España se conforma por series de dieciséis o veinte cuadros que ilustran una organización social taxonómica basada en “diferencias raciales”.² Estas se ordenan jerárquicamente de acuerdo a una obsesiva cuantificación de la “pureza de sangre”. Al clasificar a la gente en función de su supuesto porcentaje de sangre blanca, india o negra, la noción de castas contribuye a crear el mito de la superioridad española o europea, garantizándoles privilegios.³ Así, se condena al resto a pagar tributos, la servidumbre o la esclavitud.

La cuantificación de las castas se expresa casi exclusivamente en los rasgos fenotípicos, donde el color de piel se vuelve central al ser el más visible. Es importante recordar que fue el régimen colonial eurocentrado el que dio origen y sentido a la categoría raza desde el siglo XVI. Antes de América, el color no se registra como un distintivo entre las relaciones de poder. En consecuencia, estas ideas se instalan en la sociedad generando una gradación que va desde lo blanco hasta lo negro; una gradación que media entre “lo superior y

- 1 Oyèrónké Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (Bogotá: Editorial en la frontera, 2017), 39.
- 2 Es considerado un género pictórico por el elevado número de series que suman alrededor de 200. La producción de las mismas se concentró en Ciudad de México y Puebla.
- 3 La “pureza de sangre” o “limpieza de sangre” era un requerimiento que tiene su origen a mediados del siglo XV en Castilla. Se usaba para distinguir a los “viejos cristianos” de los “nuevos cristianos”, judíos y musulmanes conversos al cristianismo y sus descendientes, los cuales tenían restricciones para acceder a cargos públicos tanto en instituciones religiosas como seculares. María Elena Martínez dedica una investigación a la ideología de “limpieza de sangre” durante la Colonia en México en relación con el sistema de castas. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico* (Stanford, California: Stanford University Press, 2008).

Abstracciones
2014



lo inferior”.⁴ Los cuadros de castas enseñan una ideología racial que aún persiste en la división del trabajo, en la distribución de las riquezas, como también en los insultos, los prejuicios y las adjetivaciones peyorativas hacia las personas que han sido ubicadas al final de esta escala.

Pasada la mitad del siglo XVIII, la popularidad de los cuadros de castas se extiende fuera del territorio de la Nueva España. En 1770, Manuel Amat y Junyent, virrey del Perú, encarga la producción en el Perú de la única serie de castas realizada fuera del actual territorio mexicano. La serie es comisionada para integrarse al Real Gabinete de Historia Natural organizado por el Príncipe de Asturias en España. Si bien, no se sabe con certeza sobre la circulación pública de este género pictórico –cuándo y cómo se exhibía– durante la segunda mitad del siglo XVIII algunas de las series de castas más selectas se integran a gabinetes privados y públicos de historia natural en Europa.⁵ Esto da cuenta de que los cuadros, además de mostrar una organización social-racial –impulsada por el miedo de los criollos a perder poder ante la conformación de una sociedad cada vez más compleja– son ejemplo de la sistemática exotización por parte de occidente hacia las colonias. Los gabinetes tenían el objetivo de exhibir las “curiosidades” de los territorios alejados de Europa, como la flora y fauna, pero también diversos objetos “etnográficos”, entre los que se incluyen a los cuadros de castas.⁶ Esta asociación entre las pinturas de castas y las representaciones naturales está presente en el caso de la serie peruana, la cual se envía a Europa acompañada de representaciones pictóricas de aves como prueba de la abundancia en los territorios andinos. El auge de los estudios botánicos en el siglo XVIII y la sistematización y divulgación de teorías taxonómicas se integran a las escenas de cuadros en la segunda mitad de ese mismo siglo. Además de la vestimenta y los oficios, se incluyen alimentos, aves y flores en las representaciones.⁷

En *El orden de los factores*, Sandra Gamarra Heshiki (Lima, 1972) retoma el género de la pintura de castas y conecta los contextos de México y Perú para centrarse en las violencias que emergen de las intersecciones entre raza, género y clase en las representaciones

4 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 319.

5 A mediados del siglo XVIII una gran parte de los países europeos con aspiraciones modernas habían abierto al público gabinetes reales de historia natural. Ilona Katsev, *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII* (Madrid: Turner; México: Conaculta, 2004), 149-205.

6 Katsev, *op. cit.*, 161.

7 El histórico interés europeo por la clasificación se ve reforzado por naturalistas en los siglos XVIII y XIX. Esta forma de ver el mundo se sistematiza en las teorías taxonómicas populares en publicaciones como *Systema Naturae* de Carlos Linneo (1735) o en las publicaciones resultantes de las expediciones botánicas en los territorios colonizados.

visuales del orden colonial. Más allá de una clasificación socio-racial, los cuadros de castas centran sus escenas en la reproducción de la familia nuclear heteronormativa. La artista apunta a la naturalización de la división sexual del trabajo que condena a las mujeres a labores no asalariadas justificadas a través del “amor”, tales como la reproducción de las fuerzas productivas y los cuidados domésticos.⁸ Un amor también cuestionable en otros sentidos; es sabido que las primeras “mezclas raciales” en las Américas son *fruto* de violaciones de españoles a mujeres nativas y no de alianzas consensuadas.

Kimberlé Crenshaw señala la particular opresión que viven las mujeres negras y racializadas en Estados Unidos, cuyas experiencias como “mujeres de color”⁹ son frecuentemente el producto de la intersección entre prácticas racistas y sexistas. Al evidenciar esto, Crenshaw apunta a cómo el feminismo, representado mayormente por la mujer blanca, heterosexual y de clase media, invisibiliza las implicaciones raciales. De la misma forma, el antirracismo no asume las violencias patriarcales, centrando su lucha en un sujeto racializado centralmente masculino. La exclusión de estos factores en ambos casos genera un vacío en las categorías identitarias de “mujer” y “negro”. Es a partir de este vacío que la teoría interseccional de Crenshaw propone pensar al género y a la raza como entramados y no como factores que oprimen y generan violencias aisladamente.¹⁰ La desigual distribución de las riquezas que define la clase, aparece como un factor en gran medida determinado por los anteriores.

Las jerarquías fundadas en las diferencias que expresan los cuerpos en términos de raza y género de acuerdo a “la visión del mundo” occidental, también se funda en la división entre lo no-humano y lo humano. Esto se traduce en la determinante distinción que existe entre la naturaleza y la cultura, esta última como una dimensión exclusivamente humana. Al mismo tiempo que entiende a la naturaleza como algo inferior, esta distinción coloca a las manifestaciones culturales del sujeto occidental –masculino y blanco– como las expresiones más elevadas de lo humano. En la misma dirección, esta perspectiva también ubica dentro de la esfera de la naturaleza a las

8 Silvia Federici ha realizado una exhaustiva relectura del marxismo desde la teoría feminista. Con respecto a esto, uno de sus argumentos más difundidos es que el trabajo no asalariado que realizan las mujeres en el ámbito doméstico ha sido uno de los pilares sobre los que históricamente se ha sostenido el capitalismo.

9 Como explica María Lugones, “Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. ‘Mujer de Color’ no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural”. María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa* 9, 73-101 (Julio-diciembre de 2008): 75.

10 *Op. cit.*, 82.

mujeres y personas racializadas por ser ejemplos de una supuesta etapa temprana y animal del desarrollo de la especie. Por lo mismo, se nos atribuye estar guiadas más por el instinto y las emociones que por la razón.

La minorización de la naturaleza, las mujeres y las personas racializadas como versiones menos ideales o más primitivas de lo humano, se evidencia también en la idea de lo *otro* o la *otredad*, es decir, lo diferente al “verdadero” humano.¹¹ Esto ha permitido en gran medida justificar su explotación como meros recursos. El esfuerzo por hacer visible la fertilidad, exuberancia, abundancia y la “rareza” de los territorios colonizados a través de las representaciones de su flora, fauna y habitantes, se activa como evidencia del enorme caudal de recursos disponibles. Gamarra Heshiki retoma las representaciones naturales presentes en láminas botánicas y en una de las series de castas. Con ello, actualiza la dimensión de la explotación deshumanizante que cargan las mujeres racializadas al ser asumidas como recursos. Pareciera que esta idea de la inagotable explotación de la naturaleza está también presente en el imparable exterminio de cuerpos feminizados, una “cosecha de mujeres” que nunca termina en países como Perú y México.

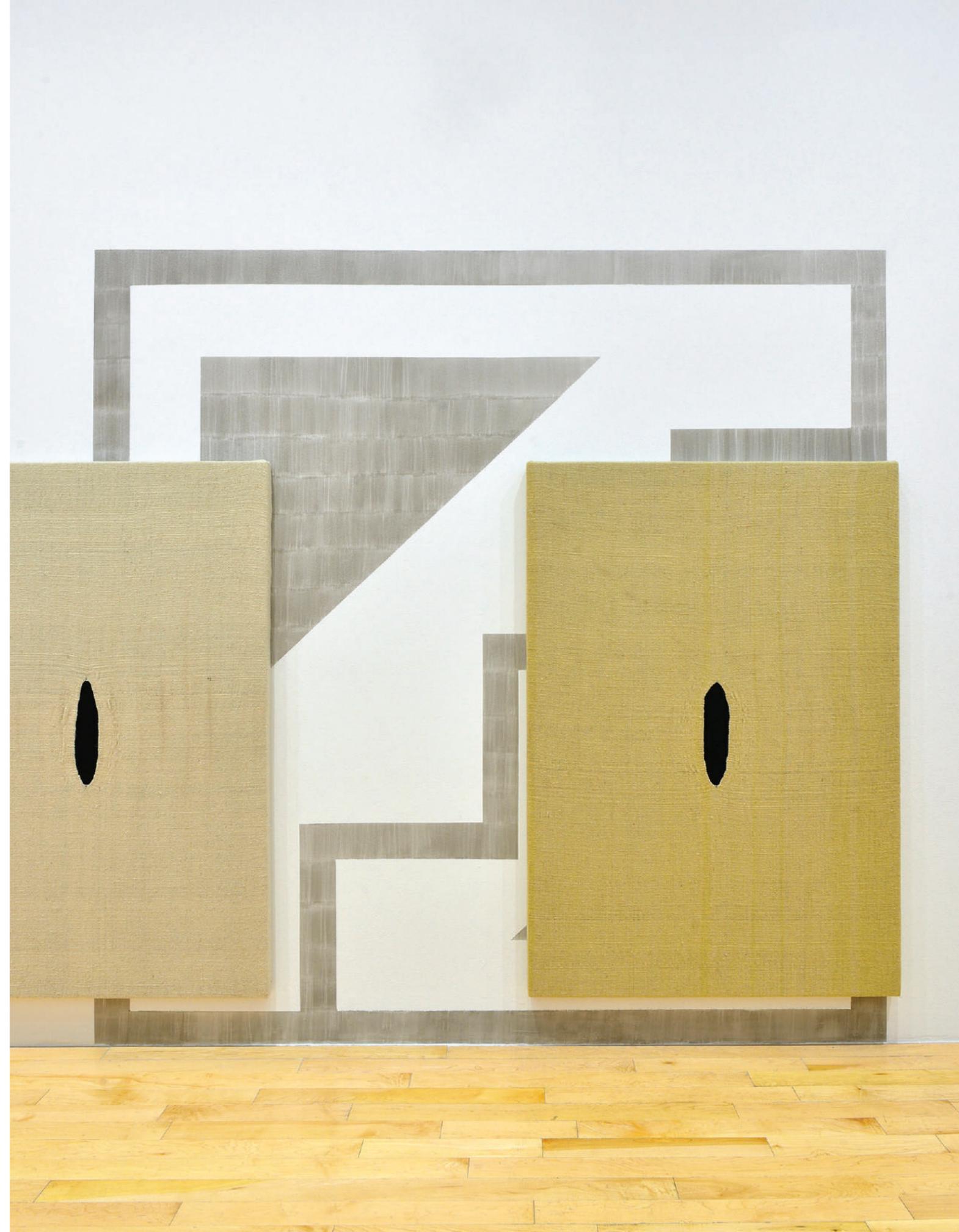
La *otredad* emerge como oposición a una noción de civilización medida por parámetros que se traducen en las nociones de desarrollo y progreso como características fundantes de la modernidad. Lo que no se ajusta a estos parámetros es nombrado “salvaje”, “atrasado”, “primitivo”, “inferior” o “ignorante”; adjetivaciones que todavía cargan las personas racializadas. La mirada occidental afincada en la idea de la modernidad, da nacimiento a las identidades nacionales a partir de la constitución de los Estados-nación latinoamericanos a comienzos del siglo XIX. Estas nuevas naciones homologan un universo poblacional sumamente diverso a través de la idea de “sujeto nacional”. Este sujeto –moderno– que expresa la “esencia” de una nación, también rechaza a aquellas personas y poblaciones consideradas “atrasadas”. Por lo mismo, como plantea Aura Cumes, las expresiones y materialidades de las poblaciones indígenas en los Estados-nación latinoamericanos quedan relegadas a su museificación, como parte del pasado, quitándoles potestad y acción como sujetos políticos en el presente.¹²

En *El orden de los factores*, Sandra Gamarra Heshiki revisita la mirada que construye las diferencias centradas en los cuerpos. Una mirada biologicista y taxonómica que justifica constructos sociales como “naturales”. Como toda mirada, como cualquier “forma de ver

11 Val Plumwood, “Decolonizing relationships with nature”, en William Adams y Martin Mulligan (eds.), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era* (Londres: Earthscan, 2003).

12 Aura Cumes, “Tenemos que sacudirnos las telarañas del pensamiento único que encubren el despojo”. Entrevista por María Yaksic, *La Raza Cómica*, 17 de marzo del 2017, <https://razacomica.cl/sitio/2017/03/17/aura-cumes-las-mujeres-indigenas-tenemos-una-experiencia-que-no-pasa-solo-por-ser-mujeres/>

el mundo”, ésta se funda en una ética, en este caso, en una jerárquica. La obsesión por la “pureza racial”, la imposición de la familia heteronormativa, la división racial y sexual del trabajo, al mismo tiempo que el consumo de lo exótico y el entendimiento de la naturaleza como recurso están presentes en las series de castas y las representaciones botánicas como factores que se entraman conformando una idea del mundo que, desde el orden colonial, se impone como universal. Desde el presente, los trabajos de Gamarra Heshiki señalan el origen y las persistencias de las violencias producidas por este orden anclado en la mirada, un orden que se funda en la normalización de las diferencias. Desnaturalizar estas diferencias, quizá sea un punto de partida para alterarlo.





Elaterium trianaei Cogn.

Jard. Bot. Madrid, 1919
INSTITUTO DE COOPERACION AGRICOLA
INSTITUTO COLOMBIANO DE LAS CIENCIAS



Naud. Burmeistera

Burmeistera carnea Gleason

Jard. Bot. Madrid, 1919
INSTITUTO DE COOPERACION AGRICOLA
INSTITUTO COLOMBIANO DE LAS CIENCIAS



Cyclanthera aff. explodens Naud.

Jard. Bot. Madrid, 1919
INSTITUTO DE COOPERACION AGRICOLA
INSTITUTO COLOMBIANO DE LAS CIENCIAS



Burmeistera succulenta Karst. & Triana

JUAN BA. MONTE, 1911
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ
MUSEO COLONIAL DE LA FAMILIA



Fevillea cordifolia L.

JUAN BA. MONTE, 1911
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ
MUSEO COLONIAL DE LA FAMILIA



Centropogon granulosus Presl.

JUAN BA. MONTE, 1911
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ
MUSEO COLONIAL DE LA FAMILIA



Calycophyllum pedunculatum Triana

Real. del Museo. 1898. 1897. 1897. INSTITUTO DE COOPERACION EDUCACIONAL MUSEO DE CIENCIAS DE CALIFORNIA



Burmeistera succulenta Karst. & Triana

Real. del Museo. 1901. INSTITUTO DE COOPERACION EDUCACIONAL MUSEO DE CIENCIAS DE CALIFORNIA



Centropogon cornutus (L.) Druce

Real. del Museo. 1908. INSTITUTO DE COOPERACION EDUCACIONAL MUSEO DE CIENCIAS DE CALIFORNIA



Centropogon ferrugineus (L. f.) Gleas.

Jan. 24. 1861. 185.
INSTITUTO DE CONSERVACION Y RECONSTRUCCION
MUSEO DE CIENCIAS DE COLOMBIA



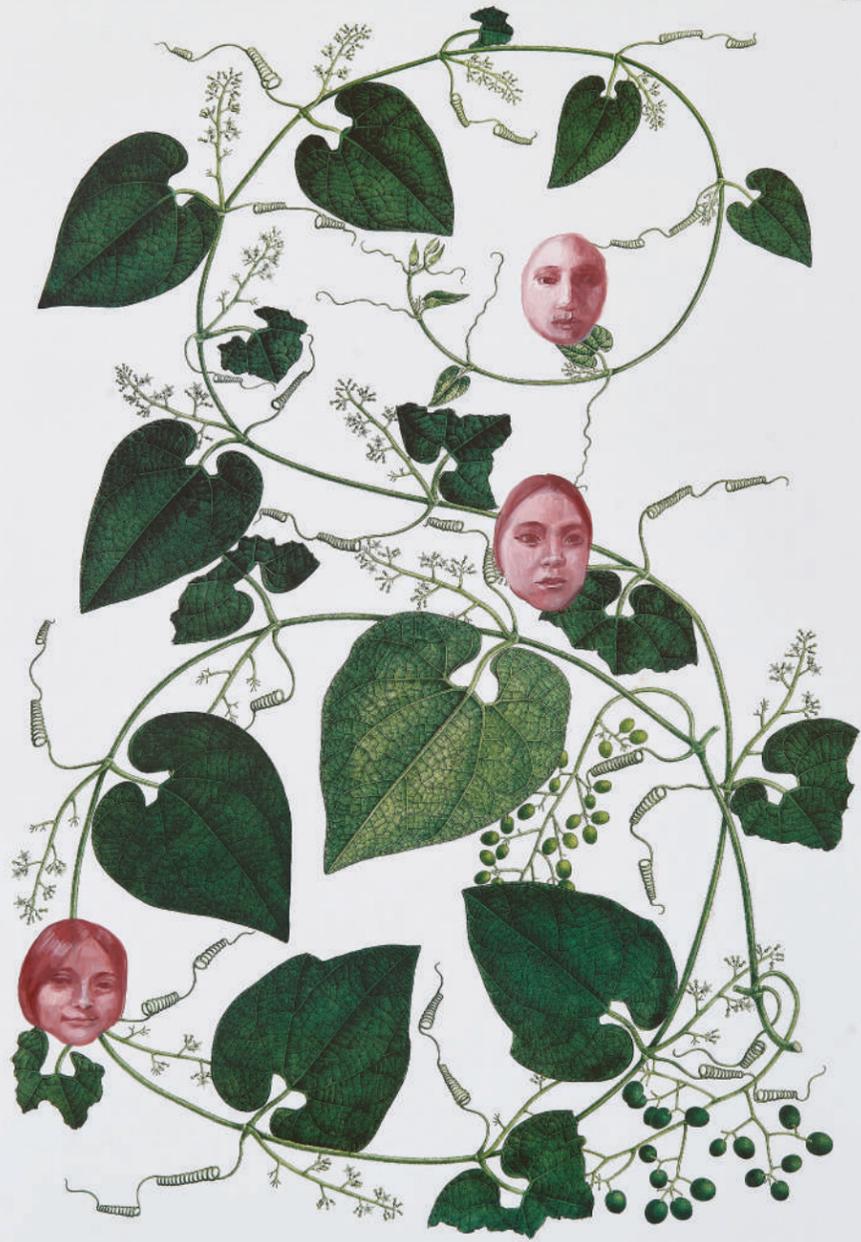
Cyclanthera explodens Naud.

Jan. 24. 1861. 185.
INSTITUTO DE CONSERVACION Y RECONSTRUCCION
MUSEO DE CIENCIAS DE COLOMBIA



Anguria grandiflora Cogn.

Jan. 24. 1861. 185.
INSTITUTO DE CONSERVACION Y RECONSTRUCCION
MUSEO DE CIENCIAS DE COLOMBIA



Sicydium tamnifolium (Kunth) Cogn.

Jan. del. Mar. 1902
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ, COLOMBIA
INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA Y CIENCIA



Sicydium tamnifolium (Kunth) Cogn.

Jan. del. Mar. 1902
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ, COLOMBIA
INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA Y CIENCIA



Cayaponia cf. coriacea Cogn.

Jan. del. Mar. 1902
INSTITUTO DE COLOMBIA, BOGOTÁ, COLOMBIA
INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA Y CIENCIA



Mirari de Mejora
Burmeistera glabrata (H.B.K.) Benth. & Hook. f.

José de Maza 1901
 INSTITUTO DE COORDINACIÓN BIOLÓGICA
 INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA VEGETAL





Mestizo
Rojo
Indio
campesino

Itza Amanda Varela Huerta¹

Visualidades:
narrativas y contranarrativas del racismo

Rojo indio

Hablemos de raza. Hablemos de procesos de racialización, de cómo el color de piel, esa maravilla de la genética humana, se constituye como un signo que, ante cierta mirada educada en diferentes visuales, economías, políticas, temporalidades históricas, pretende ordenar y jerarquizar el mundo y a la diferencia que lo constituye. Al mismo tiempo, hablemos de cómo se han construido los regímenes escópicos que, a fuerza de una pedagogía del cómo mirar, mantienen una educación sobre cómo identificar, jerarquizar y ordenar esa diferencia humana.

Los estudios culturales en América Latina han modificado la discusión sobre cómo está sostenida la disputa entre “alta cultura” y “cultura popular”. Si la alta cultura reside en los museos, en las galerías, la música de cámara, el ballet clásico, el cine de autor y la literatura, la otra cultura, la popular, reside, resiste y se resignifica en las calles, en la televisión, en las redes sociodigitales, en los sonideros, en el chisme, en las formas de plasmar ciertas representaciones artísticas *desde abajo*.

Dialoguemos también acerca de cómo el color de piel, ese indicador que parece servir para ordenar el mundo, no funciona por sí mismo, sino en una infinita red de significaciones históricamente situadas, construidas y erigidas² para construir un sentido hegemónico de mundo.

¹ Investigadora del Centro de Estudios de Género de El Colegio de México.

² Claudia Briones (comp.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia, 2005) y Rita Laura Segato, *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).



















Necesitamos humanidad (y brazos)

¿Qué vemos cuando imaginamos a personas racializadas? Probablemente, color de piel. Si pensamos más allá de ese signo y preguntamos sobre las actividades productivas, de ocio, de la vida cotidiana en las que imaginamos a esas personas, posiblemente la historia del arte y las representaciones gráficas en la historia “universal” pueden devolvernos con mucha claridad la respuesta: podemos ver el mundo del trabajo de esas poblaciones racializadas. Este gesto que acomoda el mundo de lo racial, no es simplemente una coincidencia, se relaciona con cómo la categoría “raza” no designa una biología y por ende, un destino. Sino que como bien señala Quijano,³ la raza servirá, desde muy temprano, en los procesos de conquista y colonización en América Latina como un ordenador del mundo del trabajo, de la economía y del capitalismo racial.

Cuando me refiero al mundo del trabajo, otra vez, cuestiono las imágenes que tenemos de esta actividad en el pasado colonial. Pensamos siempre en el trabajo generizado, a partir de cómo la historia universal y después, las primeras versiones de la historia de los feminismos, han constituido la idea del trabajo entrelazado con la raza y el género. Aunque no todas las representaciones de las mujeres indígenas y afrodescendientes son trabajando, sí son representadas en *locus* sociales de trabajo racializado y generizado como: cuidadoras, trabajadoras del hogar, algunas veces en la plantación, otras tantas como lavanderas, amas de leche, campesinas, entre otras de las muchas labores que las mujeres indígenas y afrodescendientes realizaron durante el período colonial y que han sido inmortalizadas, por ejemplo, en los cuadros de castas. Las mujeres y las infancias siempre han estado presentes en el mundo del trabajo, siempre han participado activamente del mundo de la cultura.

Silenciadas en las diferentes historias nacionales del continente latinoamericano, las comunidades racializadas aparecen en los cuadros de castas trabajando. Aparecen en otras temporalidades visuales, en las telenovelas y en el cine, como trabajadoras del hogar;⁴ las miramos a través de una específica economía de lo racial.

La distinción también opera por otros signos asociados a la raza: la forma de vestir no solo “ropa tradicional” sino aquellos estilos relacionados con las formas en las cuales se visten las “clases populares”; el origen geográfico de las personas que incluye la ruralidad,

pero también a la ciudad racializada a través de procesos de gentrificación de las zonas metropolitanas; el trabajo, la especialización de los trabajos manuales frente al trabajo intelectual, el trabajo afectivo. En tiempos de debates sobre lo racial es central pensar el orden del trabajo global, así como la clase social. Si el color de piel es signo, éste no puede ser leído sin la red semántica que hace posible su decodificación y lectura, cuyos elementos he señalado en párrafos anteriores.

3 Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial* (Buenos Aires: CLACSO, 2014).

4 Aura Cumes, “La ‘india’ como ‘sirvienta’: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala”, en Ana Silvia Monzón, Guillermo Toriello, Edelberto Torres Rivas, Matilde González-Izás, Gladys Tzul, Claudia Dary, *et al.*, *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (Buenos Aires: CLACSO, 2019), 569–606. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw2km.29>.





"Del mismo modo que la propiedad privada era la condición para la libertad en la filosofía política burguesa y el rasgo que distinguía la civilización de la barbarie, para las naciones nativas la libertad dependía de su ausencia. Cuando llegaron los europeos, la propiedad común de las cosas era algo tan universal en todo el continente americano que incluso la olla del guiso estaba a disposición de quien quisiera servirse, y esto era así incluso en época de escasez."



"Como ocurrió en el pasado, este proceso de apropiación se basa en el cercamiento de tierras. En la actualidad está tan generalizada que incluso las zonas rurales que hasta ahora habían permanecido intactas y permitían a las comunidades campesinas reproducirse a sí mismas, están siendo privatizadas, tomadas por los gobiernos y las empresas para la extracción de minerales y otros proyectos comerciales".



"La división socio-sexual del trabajo es, por tanto, un fenómeno histórico, puesto que se transforma de acuerdo con la sociedad de la cual hace parte. Pero en la sociedad capitalista, siguiendo esa división, el trabajo doméstico todavía pertenece predominantemente bajo la responsabilidad de las mujeres, estén ellas insertas en el espacio productivo o no. En el trabajo de las mujeres, a través de la historia de la sociedad capitalista hay una producción para el mercado y hay una producción en la casa que es la producción de los trabajadores mismos".



"El trabajo doméstico de las mujeres ha sido, históricamente construido, su función no solo es un servicio personal si lo vemos en su totalidad porque es la reproducción de la fuerza de trabajo, es el trabajo que permite, a miles de personas, presentarse en los lugares de trabajo asalariado".



"Por lo tanto como ya afirmábamos anteriormente, los papeles asignados como masculinos y femeninos no son producto de un destino biológico, sino que ellos son antes que todo construcciones sociales, que tienen como bases materiales el trabajo y la reproducción".



"La expulsión del trabajo reproductivo de las esferas de las relaciones económicas y su engañosa exclusión a la esfera de lo "privado", lo "personal" "fuera" de la acumulación capitalista y, sobre todo, a la esfera de lo "femenino" ha invisibilizado su carácter de trabajo y ha naturalizado su explotación".



"... actividades no remuneradas realizadas por la dueña-de-casa (como, por ejemplo, la alimentación, el cuidado de la ropa, la limpieza de la casa, etc.) tienen un papel relevante en la reducción de los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo, manteniéndolos su propio valor en niveles más bajos".



"A la vez, la apropiación del cuerpo de la mujer y de su capacidad reproductiva por parte del Estado fue el principio de la regulación estatal de los "recursos humanos", su primera intervención "biopolítica", en el sentido foucaultiano del término, y su contribución a la acumulación de capital en tanto que constituye esencialmente la multiplicación del proletariado".



"El salario es un instrumento político para organizar la relación social. Invisibiliza, y naturaliza áreas enteras de explotación, que es lo que ha pasado con el trabajo doméstico".



"Y además ha servido para delegar a los hombres el poder de controlar el trabajo y la vida de las mujeres, el capitalismo ha sido capaz de regular, supervisar la explotación de las mujeres, como trabajadora, del hogar, a través de su pareja, su padre, su hijo. Los asalariados se han vuelto los representantes del estado dentro del hogar".



"El producto biológico - el hijo - es tratado como si fuese un producto formal. La procreación se transforma en una actividad en la cual el hijo es visto como un objeto creado por su madre, del mismo modo en que una mercancía es creada por el obrero".



"Sin embargo no podemos olvidar que no existe la fuerza de trabajo sin la existencia del trabajador/a, el/la que fue gestado/a por una mujer. Por lo tanto, la venta de la fuerza del trabajo del/a proletario/a es garantizada por las actividades domésticas realizadas, la gran mayoría de las veces por la mujer, sea ella una trabajadora productiva o no".



"El salario no solo ha invilizado muchas actividades fundamentales para la reproducción y acumulación de la riqueza, sino que además crea una jerarquía en los trabajadores, en donde arriba están los asalariados que reciben un salario y abajo los que trabajan sin salario, los que parece que no son trabajadores".



"La afirmación de que la revolución industrial mejoró la situación de las mujeres parecería no tener mucho significado si recordamos las horas de trabajo excesivas, las malas condiciones de las viviendas, el excesivo número de partos y los terribles datos de mortalidad infantil."



"A nivel de la clase media gran parte del trabajo doméstico lo hacen mujeres inmigrantes que han sido desplazadas, son las que cuidan a los niños y a las personas mayores. El trabajo doméstico que hoy no pueden hacer las mujeres, lo cumplen otras mujeres, lo que crea conflicto entre ellas: violencia y culpa, y como es a su vez poca pagada, paga a su vez menos a las otras mujeres."



"El 70 o 75% de las mujeres trabajan fuera de la casa, sin embargo las mujeres y los estudiantes son las personas más endeudadas de la sociedad. No tienen tiempo para descansar, hacer comunidad, ni para manifestarse políticamente. Las mujeres han bajado 5 años en la esperanza de vida".



"...En la sociedad capitalista, el trabajo es una alienación del esfuerzo empleado en la elaboración de un producto social que es confiscado por el capital. Sin embargo, a veces puede ser un verdadero acto de creación, responsable y con finalidad, incluso en condiciones de la peor explotación".



"El estado siempre ha tolerado la violencia doméstica, tolerada como una cuestión del hogar porque era una parte de la disciplina del trabajo doméstico, parte de la disciplina estatal".



"La violencia infantil no es considerada violencia, es considerada como disciplina de los no asalariados, disciplina de los futuros trabajadores".



"... no será posible dar un giro político significativo en este sistema mientras no nos enfrentemos a las dos grandes injusticias sobre las que se fundó y las reparemos: la desposesión y el genocidio de los americanos nativos y la esclavización de millones de personas de Africa, ... el olvido es la raíz de la opresión, porque ignorar el pasado hace que el mundo en el que nos movemos carezca de sentido, despoja de todo significado a los espacios que habitamos en la medida en que olvidamos el coste que tuvo que pisemos el suelo que pisamos y cuyas historias están inscritas en las piedras, los campos y los edificios que nos rodean".

Producción-reproducción

Imaginamos a las mujeres afrodescendientes a partir de ciertos rasgos sexualizados y exotizados; a veces las imaginamos junto a otras mujeres indígenas en el lugar que los cuadros de castas, el cine, las novelas o las telenovelas las han puesto: como servidumbre de otros grupos sociales.⁵ Las mujeres afrolatinoamericanas también son representadas siempre a partir de los rasgos que la imaginación colonial ha depositado en su identidad: cuerpos disponibles, cuerpos hipersexualizados, cuerpos que nos pertenecen socialmente a todos menos a ellas mismas. Pese a esta construcción de la racialidad dependiente del género, de la representación en la cual las mujeres indígenas y afromexicanas son retratadas como mujeres sin poder, la vuelta de tuerca de la dignidad del derecho a mirar⁶ nos permitirá más adelante ver el orden de los factores.

La visualidad ha sido central para la construcción de estos procesos que he señalado. Vuelvo a esta idea: lo racial no solo es una marca colonial de la biología o de la historia, es también resultado de la concatenación de prácticas y políticas públicas, de la gubernamentalidad. En ese sentido, la discusión sobre esta representación obedece a una pedagogía específica de la visualidad, de la mirada educada para mirar "lo indígena", "lo negro", "lo mestizo" y "lo blanco".

Estas pedagogías de la visualidad o la creación de regímenes escópicos concatenados a los diferentes regímenes raciales en América Latina no son nuevos. La discusión, tampoco lo es. Si bien Serge Gruzinski⁷ ya adelantaba un poco la relación entre el proceso de conquista, colonización y visualidades en su libro *La Guerra de las imágenes*, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui desde perspectivas decoloniales piensa la sociología de la imagen:

Que supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido y la distancia con lo conocido. Es una práctica que se dirige a la totalidad del mundo visual desde la publicidad, la fotografía de prensa, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo, el textil, amén de otras representaciones más colectivas como la estructura del espacio urbano y las huellas históricas que se hacen visibles en él.⁸

Por eso es importante entonces pensar las visualidades como regímenes donde hay pedagogías de la mirada, estereotipos asocia-

⁵ *Ibid.*

⁶ Nicholas Mirzoeff, *Right to Look: A Counter history of Visuality* (Durham: Duke University Press, 2011).

⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade runner", 1492-2019* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 21-22.

dos a formas específicas de fijar la identidad y, sin duda, visualidades alternativas. La visualidad imaginada como un campo de lucha por la representación.

Como en todas las historias de la humanidad, ante las relaciones de poder desiguales, la explotación y las formas hegemónicas de representar, hay siempre formas de responder, formas otras de mirar y mirarse, algo así como un régimen escópico que al tiempo que es paralelo es también alternativo. En ese sentido, Mirzoeff señala que “la forma anticolonial de ver no surgió, entonces, simplemente de un tiempo y un lugar específico, sino más bien de una reflexión sobre el lugar y la temporalidad a lo largo del tiempo”.⁹

Invertir el orden de los factores

¿Y si invertimos *el orden de los factores* en los debates sobre lo racial? Si además de observar el color de piel hacemos un esfuerzo por pensar cómo las personas, pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes cuentan sus historias, ¿sus entendimientos específicos sobre qué es ser mujer, hombre, niño?

¿Cómo representar el cuerpo racializado y generizado latinoamericano en el 2022? ¿De qué formas podemos construir visualidad sin caer en lugares comunes, en estereotipos que reelaboran los discursos racistas? Me pregunto al mismo tiempo: ¿cómo hacemos para no olvidar y para no borrar a las poblaciones que han sido históricamente representadas como sujetos sin cultura y sin agencia?

Pienso en las infinitas posibilidades de la representación y de las encrucijadas que plantea la autorrepresentación en el mundo de las visualidades contemporáneas. No solamente en la pintura, el cine o las bellas artes, sino en las formas en las que las personas racializadas en todo el mundo están desafiando políticas de tutelaje sobre sus narrativas, sus cuerpos y sobre la mirada que recae en estos cuerpos. El problema de la autorrepresentación encierra muchas preguntas, entre las cuales podemos pensar la construcción de narrativas que no refuercen estereotipos racistas ni sexistas; narrativas que den cuenta de la diversidad dentro de la diversidad. ¿Cómo se llega a ese punto? Se necesita tener el control de los medios de producción, conocer las políticas mediante las cuales se han creado personajes lejanos a las muy diversas formas en las que los sujetos racializados nos encontramos en el mundo.

En ese sentido, es fundamental observar que mientras no haya diálogo con las narrativas mediáticas sobre lo étnico, sobre las disidencias sexuales o sobre la niñez, seguiremos dibujando el pasado y el presente de esas diferencias desde el sexismo, el patriarcado, el racismo y el adultocentrismo.

Al mismo tiempo, cómo hacemos para no ir al punto opuesto en el cual, el imperativo de mostrar la diferencia termina exhibiendo

de nueva cuenta a las personas, poblaciones y comunidades alterizadas como en un museo de la integración, exigiendo cuotas que permitan quitarnos esta nueva culpa colonial. Incluir desde una perspectiva de exhibición sin justicia social y económica, sin debate político, refuerza los estereotipos racistas porque no hay ejercicios dialógicos para imaginar a las alteridades históricas, racializadas y generizadas.

Hay ejemplos de visualidades dignificadas, de autorrepresentaciones ancladas en las discusiones colectivas de los pueblos. Siempre las hubo. La cultura popular puede dar cuenta de las formas estéticas en las cuales las poblaciones diversas han mostrado su visión del mundo, las sensibilidades, las problemáticas, sus nociones situadas de belleza. Éstas no son solo la artesanía, sino la música, las formas de vestir, la pintura, la tradición oral, las formas de bailar, entre muchas otras formas contemporáneas de plasmar sensibilidades diferenciadas.

No hay finales felices, hay siempre relaciones de poder en las cuales los sujetos podemos actuar para impulsar reflexiones que ya están allí. Si la música, el baile, la pintura o el lienzo en la ropa han sido formas de autorrepresentación que siempre han estado allí, en la historia de cada uno de los pueblos la pregunta que queda abierta es: ¿cómo construimos visualidades dignificadas, sociedades donde las estructuras económicas y laborales nos permitan imaginar nuevos mundos?

⁹ Nicholas Mirzoeff, “An Anticolonial way of Seeing”, en *Interventions* (Marzo de 2022).



Produce Sambo.



Num⁹

Negra de Guinea





"Sin embargo no podemos olvidar que no existe la fuerza de trabajo sin la existencia del trabajador/a, el/la que fue gestado/a por una mujer. Por lo tanto, la venta de la fuerza del trabajo del/a proletario/a es garantizada por las actividades domésticas realizadas, la gran mayoría de las veces por la mujer, sea ella una trabajadora productiva o no".

Y la identidad será también expe
diferencia de las manos que las ci

La identidad puede,

ciera que se erige desu

Incluso los animales oriundos del
que nos diferencia de los otros, esta

muestra viva de una identidad que,

Esta identidad común la,

relatos históricos. Así

nos seguros, sólidos y pe

el cuerpo comunitario. Lo destaca de

lo ata a lo "salvaje" y "primitivo".

Marcela Landazábal Mora

Asias, otra topología en la estética
de América Latina

... no sólo desde dónde me enuncio,
sino desde dónde me ven
y hasta dónde me pueden o me dejo absorber¹

SANDRA GAMARRA HESHIKI, artista

La estela de la memoria del Asia acompaña la exposición de Sandra Gamarra Heshiki, no obstante, esta huella no sólo se inscribe allí, algo de "Oriente" permea todo el espacio urbano donde se presenta. *El orden de los factores* puede leerse como una carta de navegación que enlaza continuidades transparentadas donde el Asia ha dejado la impronta de su complejidad en América Latina. En la cotidianidad de la ciudad de Puebla y otras vastas regiones de México se perciben las movilidades del mundo filtradas en códigos diversos: algunos diseños textiles que han pasado al imaginario como tradicionales mexicanos; la herencia de la talavera –que conjuga los motivos moriscos y la técnica de cerámica japonesa–, recetas, frutos importados –como el mango y el tamarindo–, palabras y fisonomías mezcladas.

Asia se *presiente* como algo más complejo, más íntimo, no toma lugar desde un *aquí* y un *allá*; es más bien una instancia de problematización sobre lo latinoamericano. Por lo anterior, y en correspondencia con la coyuntura plástica que nos convoca, la presente reflexión advierte en la memoria asiática una *topología* –un espacio abierto a las continuidades que no se supeditan sólo a una forma(lidad) sobre los tiempos, los trayectos y los lugares– donde se expande la estructura cultural originaria latinoamericana hacia esa cuarta presencia transcontinental.

¹ Estas palabras fueron comentadas por la artista en medio de un generoso diálogo compartido vía Zoom a principios de 2022, junto con la curadora, Pamela Desjardins, donde pude comprender de mejor manera sus intereses conceptuales y plásticos, así como su trayectoria que está atravesada por geografías y genealogías entre lo próximo y lo distante.

Asia en América Latina es una profundidad estética implicada en la sensibilidad cultural de la región, pero decantó a suerte de filtración de genealogía desdeñada. Por lo tanto, un diálogo de reconocimiento con esa opacidad subyacente puede abordarse a través de la posicionalidad, la visibilidad y la permeabilidad de “lo asiático” en el presente. Con estos tres vectores se busca situar, no un lugar –un *desde* estático–, sino un cruce de tensiones dispuestas por las movi- lidades en el mundo que permiten tomar algunas brechas opuestas a las tres raíces; a la estereotipación de un *otro* exótico; a la fascinación reduccionista de lo lejano y a la alteridad extrema orientalizante que tan asiduamente fue retratada por Edward Said. Procuraré esbozar algunos trazos hacia otra instancia de proximidad.

Posición y desposesión: enunciación en tránsito

Enunciarse antepone dos consideraciones necesarias: la primera, el acto del habla, que es también dar voz a la palabra; la segunda, situar un espacio *desde* dónde hablar. Espacio y voz son también instancias de la historia, como lo consideraron Ranajit Guha o Stuart Hall. En los contextos de desigualdad que circundan América Latina o el Asia, *de- cir* el lugar de enunciación es contradecir el destino de los “domina- dos” en el cual, o bien el territorio, o bien la voz fueron arrebatados. Es preciso señalar que la enunciación desde el Asia y América Latina, o el África y la misma Australia –unidades continentales, frecuentemen- te tomadas como unidades culturales– declara un posicionamiento desde diversas experiencias de desposesión, desarraigo y destierro inoculadas por la modernidad colonial, donde se invisibilizó incluso la marginación de las periferias orientales de la propia Europa. De esta manera, enunciarse desde la desposesión que heredamos todas las culturas atravesadas por la máquina moderno-capitalista implica también perder una parte de la memoria, o habilitar la memoria de las pérdidas más que de los olvidos, y aún así, dibujar un sistema de rastros y procesos imaginarios que reconstruyen el pasado no como refugio, sino como cuestionamiento.

Ha sido difícil rastrear la memoria aniquilada por el colonia- lismo y situar con precisión el lugar que tuvo Asia en América antes de 1492, cuando ninguna de las dos existía como tal. “Las indias” *orientaron* el deseo de Colón para demostrar la redondez del planeta pretendiendo llegar al Cipango. El tropiezo insospechado con las pri- meras islas de lo que hoy se conoce como el archipiélago del Caribe derivó en una fantasía que el almirante creyó y llevó hasta la tumba, sin caer en cuenta que había dado con lo que, después, nominaron las Indias Occidentales del Nuevo Mundo.

Sería injusto sostener sólo la perspectiva de un entorno man- cillado, pasivo y utilizado en función de la explotación de todos sus recursos humanos y naturales sin replantear alguna ventaja de las tecnologías empleadas en dichos procesos de dominación; sin reco-



Incluso los animales oriundos del espacio que poblamos serán útiles para crear la unidad que nos diferencia de los otros, estarán atravesados por nuestros relatos de pertenencia; serán una muestra viva de una identidad que deseamos sea natural.



La vestimenta abriga y protege también al cuerpo comunitario. Lo destaca de otras civilizaciones pero sobre todo, lo cubre de la desnudez que lo ata a lo "salvaje" y "primitivo".

nocer las resistencias. ¿Cómo se ha empleado esa historia, no sólo en México, sino en la región? Para 1565 la Nueva España se inauguró como bisagra de un intercambio planetario muy activo. Fueron 250 años de trato continuo con la ruta de Manila, vinculando la Capitanía General de Filipinas con los territorios que hoy corresponden a México y algunas regiones de Estados Unidos y Centroamérica.² Los lugares coloniales americanos no fueron instancias quietas sino espacios de conexión, también entre Oriente y Occidente. Esa fue su principal función dentro del esquema imperial español –posteriormente retomado por las demás potencias.

Fue América, el Nuevo *centro de movimiento del Mundo*. El epicentro colonial español se ubicó cartográficamente en la península ibérica, pero su eje de acción-conexión estuvo, de manera singular, en el Virreinato de la Nueva España. Del costado oeste estaba la ruta transpacífica, a lo largo de las travesías del galeón de Manila, y del este, la ruta transatlántica, esta segunda más conocida en tiempos recientes debido a las revisiones críticas sobre la memoria negrera en toda la región Caribe. Dos archipiélagos conectaron a la América española con las “esquinas” Occidentales y Orientales del planeta. Por lo tanto, repensar la histórica relación con Asia obliga un avistamiento del hecho colonial. Y a la vez, invita a un movimiento al envés de las manecillas del reloj, contra el tiempo y la lógica dominante de la quietud y la desconexión.

Se ha perdido el interés en esa profundidad vigente. La relación con Filipinas en particular, y con el Pacífico, en general, después de las independencias, fue diezmada y hoy día es un hecho poco conocido. El imperialismo europeo del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX remarcó aún más el límite, no geográfico sino civilizatorio en las colonias del Medio Oriente y la Cochinchina. El imperialismo estadounidense cumplió su parte capturando las insularidades del Caribe y del Pacífico, desconectando los enlaces culturales y actualizando los miedos hacia esa alteridad mediante las anticipaciones anticomunistas durante la Guerra Fría. Las formulaciones acerca de China, Japón y Corea se homogeneizaron malversando una generalidad fenotípica, y la de Medio Oriente se deformó en una monstruosidad barbárica –como se hizo antes con las poblaciones del África y la propia América.³ Las réplicas de la Guerra de Vietnam, Laos y Camboya se recibieron como noticias de entornos bélicos y encriptados, quizá la Cuba revolucionaria por sus intereses políticos incidió más en un contacto directo con dicha región. En fin, todo el acervo exotizado de

² Véase Déborah Oropeza, *La migración asiática en el Virreinato de la Nueva España: un proceso de globalización (1565-1700)*. Ciudad de México: El Colegio de México, CEH, 2020.

³ Lo concerniente al Oriente próximo lo explica ampliamente Edward Saïd. *Orientalismo* (Barcelona: Penguin Random House, 2016). Trad. María Luisa Fuentes, dicho estudio configura también una brújula para seguir escudriñando sobre las otras instancias orientalizadas de Asia hacia el Pacífico, y no mediterránea.



Entre la diferencia y lo común, este proceso de construcción y reconstrucción se complejiza cuantos más elementos se suman, reaparecen o se hacen visibles. Esta identidad múltiple se erige en un mundo donde pareciera que "naturalmente" hay identidades que miran hacia el pasado y otras que miran hacia el futuro.

Asia, incluyendo sus poblaciones migrantes cuya diversidad contempló la presencia china, japonesa, árabe, india o javanesa, entre otras, se condensan en un relato sin continuidades, de lazos dispersos y sin actualización.

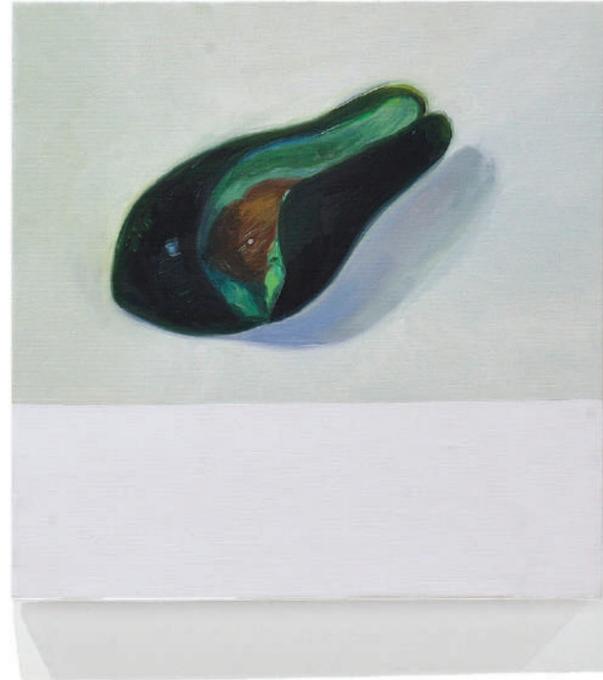
De manera que Asia, y menos *Oriente*, en absoluto conforman *un* lugar, sino una diversidad, como lo es América Latina. Aquí el lugar de posicionamiento no es un lugar estático, como lo pretende toda geografía de administración dominante. Se trata más bien del movimiento, o de una tensión entre movimientos tanto de la modernidad-mundo, como de los sujetos que la atraviesan entre una y otra arista del planeta. Con esto quiero reiterar que Asia o América Latina no deben entenderse como masas continentales fijas, según indican las cartografías escolares, militares y geopolíticas. Se trata de dos geografías imaginarias en tránsito, cuya figuración está formulada por los sujetos que salen e ingresan en ellas anticipados por diversos prejuicios y experiencias contrapuestas. Las dos regiones funcionan como una suerte de umbrales de la propia modernidad, donde se desarrollan proyectos de cultura.⁴ Esto es también la mundialización, en el modo que lo entienden el brasileño Renato Ortiz, el martiniqués Édouard Glissant o el haitiano Jean Michel Rolph Trouillot, como la experiencia de la diversidad del mundo a través de profundidades discontinuas.⁵ Desde luego, ésta va en un campo de fuerza diferenciado al de la globalización, la cual está dispuesta en ejes de tensión económica sin prescribir necesariamente las hendiduras culturales. Aun así, en archipiélagos de conocimiento se pueden seguir algunas trayectorias. ¿Hacia qué estética nos lleva entonces todo esto?

Visibilidad y estrategias de absorción

Los lugares, los paisajes y los territorios no son instancias de posesión, sino de posicionamiento transitorio. Aquí se señala también la tensión entre diferentes campos de visión y afectación atravesados por el movimiento, la movilidad y la movilización de los cuales se nutren las prácticas artísticas y las visualidades compartidas entre culturas. Esas estrategias conforman la manera en que las sombras de la historia toman un cuerpo más denso que el ornamento. Algo más parecido a la memoria barroca propia de América Latina de la que hablan Alejo Carpentier, Édouard Glissant o Bolívar Echeverría, la cual no se sitúa en un estilo artístico, una mamposta, sino en una experiencia constante de asincronía y actualidad incorporada de manera

⁴ Al respecto véase el ejemplar estudio de Renato Ortiz. *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo* (Buenos Aires: Interzona, 2003).

⁵ Sumado al texto de Renato Ortiz, puede consultarse el de Édouard Glissant, *El discurso antillano* (La Habana: Casa de las Américas, 2008) y el de Jean Michel Rolph Trouillot, *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno* (Popayán: Universidad del Cauca, Universidad de los Andes, 2011).



Y la identidad será también exportada como producto "natural" y "exótico", cruzando fronteras libremente, a diferencia de las manos que las cultivan.

conflictiva en la realidad de la región.⁶ Ahora bien, me parece preciso encarnar esa experiencia en la corporalidad de la mujer viajera antepuesta al colonizador, al descubridor, al ingeniero militar, al cura, al diplomático y el intelectual. Aprovecho el espacio con la pauta de la obra de Gamarra Heshiki ya que inscribe geografías diferenciadas y enlaza mis propios tránsitos donde es coincidente la pregunta por "el mundo" en el sentido más extendido, y por lo mismo profundo, del que participamos las mujeres viajeras, artistas e investigadoras del Sur.

En tiempos coloniales, los desplazamientos de las mujeres fueron anticipados dentro de planes poblacionales en el sistema colonial-imperial. Las blancas nobles europeas fueron transportadas dentro del aparato político-económico que mantuvo el orden social; las no nobles, como las prostitutas encarceladas y las rebeldes de Europa, fueron expulsadas a diversos formatos de encierro o destierro en ultramar, o cuando no, a la hoguera; esto lo ha comentado magistralmente Silvia Federici.⁷ El otro costado fue el de las comunidades religiosas que participaron de otra suerte de exilios y refugios.

Por su parte, el papel de las "nativas" resulta ilegible, y cuando salió a la luz fue por una falta moral a la historia. De esta manera, esas mujeres "nativas" que partieron en mar abierto para atravesar y ser atravesadas por el mundo lo hicieron bajo el rasgo de la seducción. Ninguna de las mitografías malinchistas ha quedado clara, como tampoco la de las amazonas que acecharon la conciencia varonil europea en terrenos e islas inhóspitas. Es particularmente interesante cómo los relatos sobre procesos de "contaminación" entre culturas se localizan en curiosidades biográficas de mujeres aborígenes engañadas y raptadas, llevadas a destinos muy lejanos de sus orígenes, razones por las cuales, se fueron configurando como traductoras, espías e intrusas entre uno y otro lado.

A la India Catalina en Colombia se le atribuye una historia de fascinación y desengaño por la traición a su cultura después de ser raptada por un español en 1509 y participar del concubinato con Pedro de Heredia ante quien se rebeló. Diez años después, surge el de la Malinche, sobre quien ha recaído la traición servil del colonialismo ante Cortés, un asunto revisado por perspectivas críticas recientes.⁸ Ambas tienen su correspondencia con Mirra, la china poblana de origen indostánico, quien a principios de 1600 al parecer fue secuestrada por piratas portugueses con destino final en Puebla. No sabemos qué pasó con el aura imaginaria de Catalina o la Malinche en el Viejo

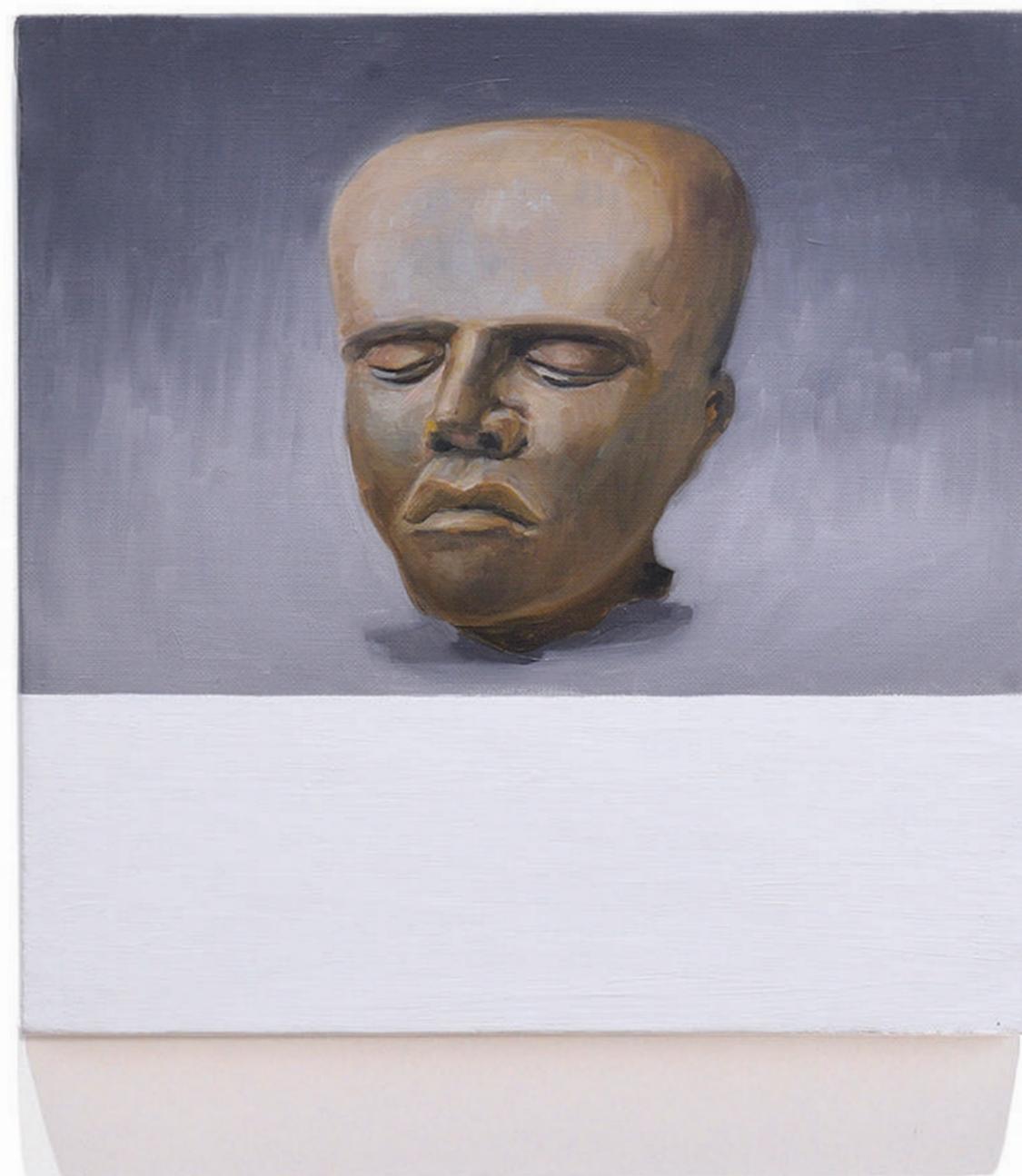
6 Véase Alejo Carpentier, *Lo barroco y lo real maravilloso*. Conferencia en el Ateneo de Caracas 1975; Bolívar Echeverría, *Modernidad de lo Barroco* (Ciudad de México: UNAM, 1998).

7 Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015).

8 Véase por ejemplo el estudio de Camila Townsend, *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México* (Ciudad de México: Era, 2015). Traducción de Tessa Brisac.



Las ciudades deshabitadas serán recompuestas, reintegradas, completadas, con el fin de que la identidad pueda ser exhibida como renovada. Desempolvando estos espacios, anhelamos encontrar pistas de lo que fuimos que encajen con lo que somos.



La identidad puede ser construida individual o comunitariamente. En el primer caso pareciera que se origina desde la diferencia con los otros, mientras que en el segundo se construye de elementos que compartimos.

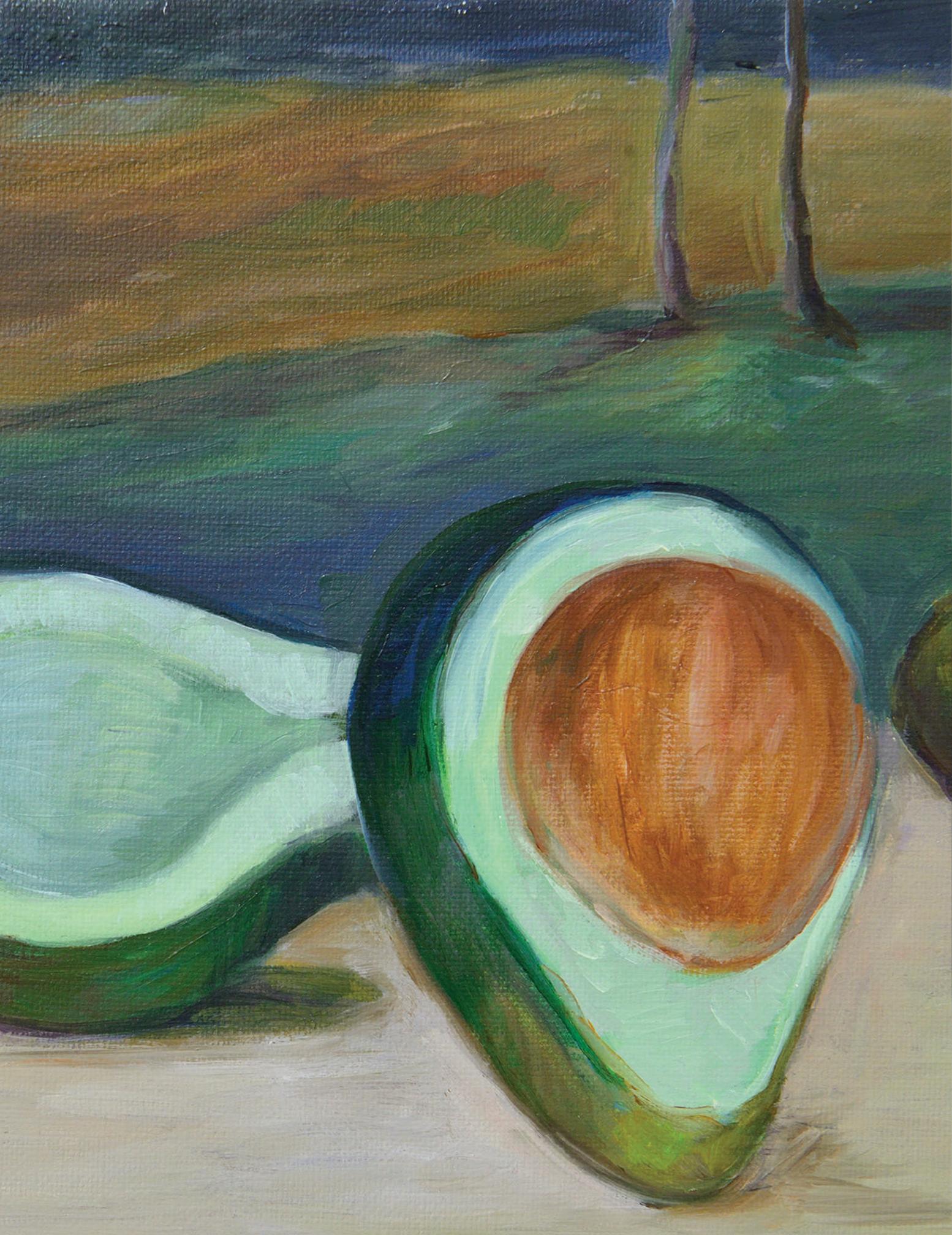
Mundo, sin embargo, la mitografía de la china poblana ha decantado en el estandarte de un traje típico regional, como un lugar de identificación primario de la cultura nacional mexicana que progresivamente perdió su rastro de “identidad original”.

Catalina, Malintzin y Mirra son mitografías de las “maternidades” del mestizaje junto a las madres negras mancilladas, quienes figuran en otro registro de lo innombrable. Todas tienen en común sus desplazamientos y reemplazamientos en medio de la globalización de las genéticas de la modernidad. Desde luego, cuando se escarban los pasados ancestrales y se revelan los procesos nomádicos de gran parte de las culturas prehispánicas, de las culturas originarias africanas y de otras en los archipiélagos del Sudeste Asiático, es evidente que las mujeres no han estado quietas, pero sí han estado solas en el modo en que aparecen sus desplazamientos en la historia. Las narrativas mitográficas que alcanzaron a llegar a nuestros días relatan casos aislados que evocan, lo que Trinh T. Minh Ha llama la soledad de la mujer del Tercer Mundo, donde es evidente cómo en el relato de las vidas de estas mujeres resalta más la supervivencia que las propias biografías.⁹

Hoy día, aunque no todos los desplazamientos se realizan en contra de la voluntad de las mujeres, no cambia mucho el panorama cuando las movibilidades están desencadenadas por los efectos de la desigualdad y las necropolíticas. Una mujer del sur global desplaza una serie de desencuentros donde es visible que todo viaje hacia el exterior entraña una dislocación de espacialidades de la modernidad-mundo. La amplitud del mundo refiere a una intimidad muy profunda que ha resultado mejor expuesta en las palabras del epígrafe que inaugura este escrito, enunciadas de modo espontáneo por Sandra Gamarra Heshiki. La enunciación y la visibilidad pueden entenderse en tanto estrategias de creación, desplazamiento y posicionamiento donde se manifiesta un sistema de tensiones al poder de transitar entre la opacidad y la absorción no sólo entre espacios, sino también entre tiempos.

⁹ Véase Trinh T. Minh-Ha. *Woman Native Other, Writing postcoloniality and feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).





Topología de un (des)encuentro, para finalizar

En un breve ensayo titulado “Nuestras Asias”, Gayatri Spivak desarrolla un paralelismo con “Nuestra América” de Martí y con el panafricanismo ansiado de W.E.B. Du Bois. Allí logró observar cómo Asia, América Latina y África al ser formuladas bajo una pretensión identitaria y cerrada constituyen una fuente de ansiedad. Esto lleva a prever el diálogo especular en estas tres formas de la continentalidad donde se reflejan colonialidades y modernidades contrapuestas expuestas en imágenes, imaginarios y disposiciones cotidianas que transitan de un lado a otro del planeta.

Es cierto que durante un tiempo México fungió como una instancia de segregación, explotación y aniquilación de comunidades asiáticas, como lo rastrea José Jorge Gómez Izquierdo.¹⁰ En otros contextos de la región, la reivindicación de lo japonés resulta importante sólo en determinadas instancias políticas, con la presencia política de Fujimori en el Perú, o económicas, como la comunidad japonesa de Buenos Aires, Argentina o San Pablo en Brasil, por ejemplo. Sin embargo, las “minorías” asiáticas son asumidas como consecuencias migrantes de problemas más profundos del mundo, de manera que explotar problemáticas de género y raza a partir de sus procesos requiere ahondar en especificidades muy precisas. En pleno momento neoliberal de la región, donde se anticipan discursos multiculturalistas que rescatan tanto a las comunidades afrodescendientes y las indígenas, el contacto con el Asia y las comunidades asiáticas –independiente de su lugar en las escalas sociales– sucede a través de una superposición de opacidades. Por ejemplo, no deja de ser interesante que en México o Argentina, a diferencia de Estados Unidos, las comunidades asiáticas con sus generaciones más jóvenes no se concentran en reafirmar continuamente su origen, ni se concentran en visibilizarse desde una perspectiva académica, sino desde formas más abiertas y tenues. Esto evidencia lo que Spivak denominó una *ausencia de anclajes*, que trayéndolo al caso regional, es un síntoma compartido con las comunidades del Caribe, las latinoamericanas y otras en el mundo mestizado, incluso estando en la tierra “pretendientemente” originaria.¹¹

Ante las actuales migraciones es visible cómo la complejidad de las genealogías no se rastrea en raíces, sino en trayectos. El enraizamiento de oriente sobre la dimensión geográfica, así como el enraizamiento de cualquier noción de cultura sobre su geografía, no es otra cosa que la consolidación de un estereotipo.¹² A partir del

¹⁰ Véase Jorge Gómez Izquierdo, *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana* (Ciudad de México: INAH, 1992).

¹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Otras Asias* (Madrid: Akal, 2012). Trad. Pablo Sánchez León.

¹² Véase Edward Said, *op. cit.*



enraizamiento se ancla la reducción de las humanidades sobre el reducto topográfico, por eso la idea de las tres raíces en la cultura de América Latina, aunque ahora tome con más consideración lo africano y lo indio, no deja de ser un resultante del racismo. Es aquí donde la identidad rizoma planteada por Édouard Glissant, inspirada en las nociones de Deleuze y Guattari, se opone a la identidad raíz.

Para finalizar este breve recorrido de reconocimiento, sería preciso enfatizar que la *topología*, en tanto apertura estética, involucra una ética que considera la importancia de estos desencuentros, antes de suprimirlos. Aquí se despliega una pedagogía de escucha y revisión del pasado en un proyecto de sutura, donde nombrar *nuestros* lugares no significa mencionar un espacio fijo ni un acumulado de memorias heridas, sino una *posición crítica*, como comentó Spivak pensando en Martí. Desde aquí *nos* arrojamos el derecho de pensar, observar, criticar, sentir y reformular los mundos que *nos* atraviesan y por los que transitamos en diversas poéticas. Así es, la apropiación de nuestras Américas, Asias y Áfricas es un espacio de enunciación, de cuestionamiento y de relación (est)ética a partir de los cuestionamientos políticos de *nuestras* culturas contra los pasados arrebatados y los olvidos impuestos.







Española II, 2022
Hoja de oro, óleo y oro sobre muro
Cortés de la Cruz



Andrea de la Hidalga Ríos

Colonialidad, racialización y trabajo del hogar en Puebla¹

Puebla: ciudad para los españoles

Puebla de los Ángeles fue fundada en 1531 como un asentamiento para los españoles. Su ubicación era estratégica para la ruta comercial y un punto de control geopolítico importante pues, previo al proceso de colonización, lo que hoy se conoce como el valle Puebla-Tlaxcala era un conjunto de señoríos de habla náhuatl que compartían complejos vínculos económicos y sociales. Por lo tanto edificar una ciudad en esta zona era parte del proyecto español que buscaba consolidarse como régimen de dominación.² En la concepción original de la ciudad no se había considerado un sitio para los pobladores indígenas que trabajarían como mano de obra y servidumbre. Fue hasta un par de décadas después que el ayuntamiento les otorgó, por necesidad, un sitio específico para ubicarse en barrios periféricos que rodeaban la traza española y en donde se asentaron artesanos, agricultores y la mano de obra en general. La ciudad se fue produciendo a partir

1 Las reflexiones, expresiones y supuestos que se presentan en este ensayo surgen de una investigación realizada entre 2015 y 2017 basada en la relación entre empleadoras y trabajadoras del hogar en el contexto de las capas altas de la sociedad poblana. El objetivo de ese estudio fue analizar el imaginario de empleadoras poblanas que se identifican como blancas para conocer el sustento sociocultural de las prácticas e ideas en torno al empleo doméstico a partir de entrevistas en profundidad con empleadoras, observación participante, conversaciones informales e investigación documental. Andrea de la Hidalga Ríos, *No, ¡no somos iguales! Amas de casa poblanas y sus trabajadoras del hogar* (México: UIA Puebla, 2019).

2 Oscar Soto Badillo, "La ciudad nómada. Poder y apropiación del espacio en el marco de los procesos de crecimiento urbano en la ciudad de Puebla" (Tesis de doctorado, Universidad de Valladolid, 2012), 50-53.



de complejas dinámicas de intercambio entre ambas entidades en donde la normativa urbana legitimaba la desigualdad y la exclusión a partir de la separación espacial y social de una población y de otra, al tiempo que se complementaban en interacciones cotidianas que irían produciendo sus respectivas identidades de manera simbiótica.³ El carácter correlacional de la identidad del dominador y el dominado fue sugerido por Memmi⁴ en sus análisis sobre racismo y otras formas de dominación, y es muy iluminador para comprender la base de una relación colonial a la que subyace la simbiosis entre la exclusión discriminatoria y la inclusión utilitaria; la relacionalidad de la superiorización de uno frente a la inferiorización del otro.

La consolidación, divisoria y complementaria a la vez, de la entidad española y la periferia barrial, no fue sólo una cuestión urbana o socioeconómica, sino que también contribuyó a afianzar “una elaboración racista de la identidad colectiva”⁵ que legitimó procesos de explotación y exclusión que prevalecen en el imaginario hasta nuestros días. Una élite tradicional poblana se fue constituyendo a partir del cruce de distintos procesos históricos: el carácter español inherente a la ciudad, un extenso período virreinal marcado por una sociedad de castas, el conservadurismo del siglo XIX, el afrancesamiento de las costumbres y modos de consumo de las élites durante el Porfiriato⁶ y el control de la industria textil hasta su declive a mediados del siglo XX.⁷ A partir de estos procesos se va formando una cultura burguesa-señorial en las capas altas poblanas que aún conservan expresiones de dichos momentos históricos y que se constituyeron como una especie de oligarquía urbana,⁸ configurada por diversos grupos que establecieron vínculos estrechos entre ellos mediados por cuestiones como el linaje, la tradición, la riqueza económica y el origen étnico o “racial”. Al centro de esta cultura burguesa-señorial se encuentra la blanquitud como un elemento identitario distintivo que se pretende superior al resto de la población.

A pesar del crecimiento demográfico y los cambios en la configuración urbana y poblacional que obedecieron a complejos procesos históricos, políticos y sociales a partir de fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX, de alguna manera se logra mantener una cultura señorial y la noción de que Puebla era una ciudad cuya población

3 Soto, “La ciudad nómada”, 68.

4 Albert Memmi, *Dominated Man* (New York: Orion Press, 1968), 187-188.

5 Soto, “La ciudad nómada”, 71.

6 Javier Pérez Siller y Chantal Cramussel, *México Francia: Memoria de una sensibilidad común. Siglos XIX y XX. Vol. 2* (México: BUAP, Colegio de Michoacán, CEMCA, 2004).

7 Leticia Gamboa Ojeda, “De ‘indios’ y ‘gachupines’. Las fobias en las fábricas textiles de Puebla”, *Tiempos de América* 3-4 (1999): 85-98.

8 Soto, “La ciudad nómada”, 94.



correspondía a una élite de ascendencia primordialmente española que compartía ciertas tradiciones y una educación basada en valores conservadores. Esta idea promovida por las élites blancas o blanqueadas denota una concepción limitada y excluyente del resto de la población que siempre ha formado parte de la ciudad y de su historia. La ambivalencia del imaginario colonial persiste, por un lado, en esta idealización de una sociedad señorial exclusiva y homogénea formada por descendientes de españoles que poseen un cierto estatus socioeconómico, rasgos físicos supuestamente similares basados en la blanquitud y un apellido “conocido”; siendo estas tres características formas diversas de capital social. Por el otro, niega la presencia histórica, las interacciones y contribuciones de la población mestiza e indígena en la ciudad, situándolos “fuera de la historia y fuera de la ciudad”,⁹ invisibilizándolos como seres históricos.

La racialización de la población y la ideología mestizante

La jerarquización racial de la población en México se puede entender como un legado colonial basado en un complejo proceso de diferenciación de los rasgos físicos y culturales para “determinar el lugar de cada individuo en la escala social”.¹⁰ Esta diferenciación, que inicialmente tenía que ver con el linaje y la pureza de la sangre vinculados a nociones religiosas,¹¹ se fue complejizando a lo largo del virreinato y la sociedad de castas, y se solidificó más tarde con el racismo científico del siglo XIX como una cuestión de inferioridad biológica. Su incorporación al imaginario nacional puede constatarse a través de la literatura decimonónica mexicana.¹² El racismo de Estado durante el nacionalismo en la primera mitad del siglo XX se expresó a través de una política eugenésica que posteriormente buscaba asimilar al indio de forma integral, es decir, amestizarlo.¹³ Este racismo estatal se manifestó también a través de una política migratoria restrictiva basada en prejuicios étnicos, y raciales que buscaba limitar el ingreso al país de individuos “inasimilables”, ya fuera por su “raza”, nacionalidad u ocupación.

⁹ Albert Memmi, *El retrato del colonizado* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969), 102.

¹⁰ Jorge Gómez Izquierdo y María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera, *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales* (Puebla: UIA Puebla, ICSyH/BUAP, 2012), 33.

¹¹ Kathryn Burns. “Desestabilizando la raza”, en *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, ed. Marisol de la Cadena (Enviñón, s.f.), 35-54.

¹² Sol Tiverovsky, “El sujeto racista. Análisis foucaultiano de la novelística mexicana del siglo XIX” (Tesis de doctorado, BUAP, 2019).

¹³ Jorge Gómez y María Eugenia Sánchez, *La ideología mestizante*, 77.



En la médula de estos procesos está la ideología mestizante como el eje del discurso sobre la identidad nacional hacia finales del siglo XIX, cuando las castas se diluyeron y todos los ciudadanos fueron categorizados como “mestizos”. La ideología se consolidó en el México posrevolucionario y ensalzó al mestizo como el prototipo del ciudadano mexicano que supuestamente sintetizaba lo mejor de lo blanco y lo indio a la vez que simulaba una homogeneidad poblacional¹⁴ necesaria para sintonizar con el paradigma del Estado-nación. Pero la paradoja del mestizo es que pretende eliminar el racismo por medio de “unificar” a la población bajo una sola categoría idealizada e impuesta, *que no deja de ser racial* y a la que le subyace una aspiración a un eventual *blanqueamiento* por medio de las “mezclas correctas” como modo de superar el lastre indígena que no permite el progreso de la nación. En otras palabras, el mestizaje buscaba “mejorar la raza” por medio de un gradual blanqueamiento, tanto biológico como ideológico. Esta idea es tan potente que en la actualidad se sigue expresando de manera coloquial.

Katya Mandoki sintetiza muy bien las tres graves consecuencias de la imposición del mestizo como el prototipo del mexicano cuando explica que los indígenas quedaron históricamente marginados pues “al no ser mestizos, nunca llegaron a ser mexicanos” (la población afrodescendiente se enfrentó a una situación similar). Por su parte, quienes sí se reconocen en el discurso del mestizaje experimentan exclusiones y contradicciones por la discriminación tácita de los “criollos” y también la que surge entre ellos mismos “según sus fisonomías y gradaciones en el color de la piel”, mientras que los grupos privilegiados que se consideran criollos buscarán distanciarse de la categoría de mestizo pues su aceptación les supone un descenso social.¹⁵ Contrario a las reiteraciones que intentan negarlo argumentando que se trata de una discriminación clasista y *no* racista, la lógica de distinción racial en nuestro país es compleja y permanece en las estructuras y en la cultura, atraviesa las interacciones sociales con frecuencia de formas implícitas operando a través de un sistema de privilegio concertado por medio de “micro-consensos”.¹⁶

14 Jorge Gómez Izquierdo, *El camaleón ideológico* (Puebla: BUAP, 2008), 28-29.

15 Katya Mandoki, *La construcción estética del Estado y de la identidad nacional* (México: Siglo XXI, 2007), 161-162.

16 Peter Wade, “Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: Racismo y Mestizaje”, *Tabula Rasa* 27 (2017): 23-44.









El empleo doméstico: testimonio de la impronta colonial

Lo que hoy conocemos como empleo doméstico o trabajo del hogar, en Puebla está inscrito en este andamiaje ideológico, histórico y cultural que a su vez está vinculado a un fenómeno histórico mundial de diversas formas de servidumbre como la esclavitud y el colonialismo. Por lo tanto, el servicio doméstico –elemento casi constitutivo de las clases medias y altas mexicanas– no se trata solamente de una relación laboral, también implica relaciones ideológicas y de clase.¹⁷ Esto puede explicarse mejor a partir de lo que Ray y Qayum han llamado “cultura de servidumbre”, refiriéndose a la normalización, tanto en la esfera pública como en la privada, de las relaciones sociales basadas en la dominación/subordinación, dependencia y desigualdad.¹⁸ El contexto poblano que enmarca la relación entre empleadoras (y empleadores) y trabajadoras resulta ser un ámbito de estudio privilegiado en donde se observa efectivamente la reproducción de estas dinámicas de dominación/subordinación y de racialización en el espacio doméstico. Dado que la opresión y la dominación no son procesos unilaterales, no pueden explicarse sin considerar las condiciones que las ejercen y legitiman. De hecho, es necesario estudiar los mecanismos a través de los cuales las élites y grupos sociales dominantes se establecen y se perpetúan en el sistema.¹⁹

La relación que se establece en el espacio doméstico entre empleadoras que se consideran blancas y sus trabajadoras, consideradas mestizas o indígenas, se muestra como una especie de microcosmos de la sociedad, en donde ocurre “un encuentro cotidiano de los polos más antagónicos de la colonialidad”²⁰ y que permite analizar el imaginario de dichas empleadoras respecto a sus trabajadoras. Éste refleja una construcción de su autopercepción como “superiores” que debe entenderse a partir del enfoque de la simbiosis identitaria entre el dominador/dominado. En este sentido, la superioridad se sustenta en una identidad blanca o blanqueada que se autopercibe como burguesa/señorial y cercana al prototipo del ser humano moderno (portador de la productividad, racionalidad, moralidad), mientras que las empleadas, debido a su origen popular, rural o indígena, son concebidas como la antítesis de ese prototipo.

17 Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos, coords., *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (México: CIESAS, EGAP/Tecnológico de Monterrey, 2014), 32.

18 Raka Ray y Seemin Qayum, *Cultures of servitude. Modernity, domesticity, and class in India* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 3.

19 Rodolfo Stavenhagen, “Cómo descolonizar las ciencias sociales”, en *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*, coord. María Cristina Salazar (Lima: Magisterio, 2005).

20 Manuela Camus y María Eugenia de la O, “El encanto de la colonialidad tapatía: notas sobre la cultura de la servidumbre”, en *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (México: CIESAS, Tec de Monterrey, 2014), 149.



La teoría de la modernidad/colonialidad explica precisamente este vínculo indisoluble en donde la identidad “moderna” de las empleadoras necesita de la identidad “colonial” de las trabajadoras para reafirmarse como tal. Lo moderno es siempre respecto de lo colonial, por lo tanto resulta medular la diferenciación, en este caso la diferenciación de la población que termina por naturalizarse bajo criterios como inferiores y superiores, primitivos y civilizados.²¹ Es lo que Fanon ya había conceptualizado también como la zona del ser y del no-ser.²²

Los procesos de diferenciación en el ámbito doméstico respecto a las empleadas son diversos. Uno de los más evidentes es la adjudicación de características poco deseables, como “incultas” o “propensas a mentir”, naturalizando un trato diferenciado que de hecho busca distanciarse y reafirmar la diferencia que supuestamente existe entre ambas identidades. Por lo tanto, se busca la separación física a través de designar espacios habitables distintos dentro del hogar, y en muchos casos, incluso una alimentación distinta. Otros mecanismos que contribuyen a perpetuar el paternalismo/maternalismo con el que frecuentemente han sido tratadas las trabajadoras son la condescendencia y el asistencialismo compensatorio basado en un “deber cristiano” que ayuda al prójimo enalteciendo moralmente a los empleadores que por lo general buscan resarcir, a través de algunos donativos, regalos y objetos de segunda mano, las condiciones laborales que no logran garantizar. Estas dinámicas fomentan la infantilización de las empleadas, así como la dependencia y la desigualdad. Sin embargo están completamente naturalizadas en el imaginario de las capas altas sociales, se reproducen en el seno familiar y en el grupo social y perpetúan una histórica cultura de discriminación y dominación basada en la racialización para justificar una relación servil de la que se benefician.

Actualmente en México alrededor de 2.4 millones de mujeres se desempeñan como trabajadoras del hogar. El esfuerzo del activismo que aboga por sus derechos y por dignificar su figura empieza a permear lentamente en el discurso cotidiano y en algunas de las prácticas. Sin embargo, la trabajadora del hogar sigue siendo una de las figuras más racializadas en el imaginario mexicano,²³ cuya denostación se expresa en la cotidianidad a través de eufemismos y representaciones en medios que reproducen su inferiorización. Esto no ha sido sólo una problemática sociocultural, sino también estructural. Hasta hace poco la ley había excluido explícitamente a las trabajadoras del hogar del régimen de seguridad social obligatorio. Esta

21 Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 287.

22 Frantz Fanon, *Black skin, White masks* (New York: Grove Press, 1952/2008).

23 Abril Saldaña Tejeda, “Racismo, proximidad y mestizaje: el caso de las mujeres en el servicio doméstico en México”, *Trajectorias* 15 (julio-diciembre 2013): 73-89.



discriminación legal que en 2018 fue declarada como inconstitucional por la Suprema Corte de Justicia había justificado la naturalización de un trato desigual, incluso frente a la ley. El paso más reciente en el camino hacia el pleno reconocimiento legal es el que dio el Senado de la República en marzo de 2022 cuando aprobó reformas a la Ley del Seguro Social para la incorporación de este gremio al régimen de seguridad social.²⁴ El dictamen ya ha sido remitido a la Cámara de Diputados.

En el ámbito sociocultural tenemos que ir modificando nuestras prácticas en sintonía con las reformas a la ley y cuestionando nuestros imaginarios e identidades para ir dejando atrás el lastre colonial. Éste impregna las relaciones sociales y se manifiesta de forma explícita a través del racismo o la discriminación; fenómenos que son estructurales y por lo tanto van más allá del individuo o de un grupo social específico. De ahí la importancia de modificar la estructura que enmarca a la sociedad, pero esto, de manera dialógica, también nos interpela a los individuos a buscar caminos hacia relaciones más horizontales.

²⁴ Brenda Yáñez, “Trabajadoras del hogar, a régimen de seguridad social, aprueban en el Senado”, en *Expansión Digital* (17 de marzo de 2022), politica.expansion.mx/congreso/2022/03/17/seguros-trabajadoras-hogar-imss (consultado el 1 de junio de 2022).



De Español e Indio
nace
Mejiza

Cualidades que de la mezcla de
Españoles Negros e Indios pro
ceden en la America y son como
se siguen por los números





3
De Español y
Castiza, torna à
Español.









Estheffhany Diaz Acosta
Yamilés y Tatiana
Abigail Fernanda Parotiza Elizabeth Dolora Guerrero Guedes
Jocelyns Aracely Calderón Alvarado
Luz Estrella Rodríguez Vargas
Adriana Elizabeth Sandoval Cortés de Parades
Alexia Anybeth Anzoga Collazos
Alejandra
Moria Joaquina Olivera Salto
Estrella Elizabeth Quirope Fernández
Kelly Steffany Carcía
Angela Carolina Difuentes Flores
Miriam Karina Velazquez Layme
Grace Aurora Ay
Stephany Sophia
Nicol Cerna Paucar
Yamilés Abigail Granda Katayama
Yessenia Aquecaño Mac
Mary Kate Alis
Marly Muñoz Briceno
Lucas Moreyra

Lista de imágenes

Todas las fotografías son de Juan Carlos Varillas (Museo Amparo), excepto cuando se indica lo contrario.

Gradación II, 2022

En colaboración con Elvia Paucar
20 ponchos tejidos en lana de oveja y alpaca
Págs. 8, 10-12, 19-21

Abstracciones, 2014

Video
4'12"
Pág. 14

Serie El orden de los factores

(cosecha de mujeres), 2022
16 facsimilares de láminas botánicas intervenidos
Págs. 22-35

Rojo indio, 2018-2022

Óleos sobre metacrilato y vitrinas
Págs. 38-43
Págs. 44-55, fotografías de Juan Pablo Murrugarra, cortesía 80m2 Livia Benavides

Serie Producción/ reproducción, 2020

20 óleos sobre tela
Colección Museo de Arte de Lima, donación LiMac
Págs. 57-58, 82-87, fotografías de Juan Carlos Varillas
Págs. 59-78, fotografías de Juan Pablo Murrugarra, cortesía Museo de Arte de Lima

Serie Introducción a la identidad, 2022

16 óleos sobre tela y texto
Págs. 91, 92, 94, 96, 98-101, 103-105

Mestizo y Nikkei. Produce Mestizo o Ainoko, 2012

Óleo sobre tela
Colección pepe cobo y cía
Págs. 107, 109

Espejismo II, 2022

Hoja de oro falso, acrílico y óleo sobre muro
Págs. 111-113

Serie Querían brazos y llegamos personas, 2022

16 óleos sobre tela
Portada y contraportada, págs. 114, 116, 118, 120, 122-128, 130, 132, 134-145

Cosecha de mujeres

(mural), 2022
Acrílico sobre muro
Págs. 146, 147

Semblanzas

Sandra Gamarra Heshiki
(Lima, Perú, 1972)

Utiliza la pintura figurativa para cuestionar el arte y sus mecanismos de representación, exposición y comercialización. Su trabajo, basado en la apropiación, desplaza los formatos de exhibición, altera el circuito de las imágenes y subvierte la propiedad de la cultura, así como la narrativa entre el objeto de arte y el espectador. A partir del legado identitario de su país de origen, genera una mirada sincrética en la que las culturas precolombinas, colonial y occidental colisionan. En algunas de sus recientes exposiciones recontextualiza los géneros pictóricos, como el paisaje, el autorretrato o la naturaleza muerta para señalar cómo estos han contribuido a una manera de ver el mundo que hoy consideramos natural. En el 2002, dado el vacío de instituciones dedicadas al arte contemporáneo en su ciudad de origen, crea el LiMac, un museo ficticio (www.li-mac.org). Ha participado en la 11ª Bienal de Berlín; en la 29ª Bienal de São Paulo; en el Pabellón del ILLA Mundus Novus, de la 53ª Bienal de Venecia y en la 11ª Bienal de Cuenca. Su trabajo se encuentra en las colecciones del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía de Madrid; MACBA de Barcelona; Tate Modern de Londres, Hamburger Bahnhof-Museum für Gegenwart de Berlín; MoMA de Nueva York; MALI de Lima o MAR de Río de Janeiro, entre otros.

Pamela Desjardins
(Tucumán, Argentina, 1982)

Curadora e investigadora de arte contemporáneo. Máster en teoría y estética del arte contemporáneo (UAB) y máster en estudios museísticos y teoría crítica (PEI-MACBA). Fue curadora asociada del Museo Tamayo en Ciudad de México (2017-2020) y curadora de FLORA ars+natura en Bogotá, Colombia (2014-2016). En 2018 realizó la residencia de investigación curatorial en FelipaManuela, Madrid y en 2013 obtuvo la beca para la Résidence des Amériques en Fonderie Darling, Montreal. Recientemente, dirigió el Programa en prácticas curatoriales (en línea) en colaboración con Centro ADM, Ciudad de México (2021). Actualmente, es doctoranda del Programa en Historia del Arte, UNAM.

Andrea de la Hidalga Ríos
(Puebla, México, 1989)

Licenciada en Comunicación y maestra en Comunicación y Cambio Social por la Universidad Iberoamericana de Puebla. Su tesis fue publicada por la misma institución bajo el título *No, ¡no somos iguales! Amas de casa poblanas y sus trabajadoras del hogar* (2019) y ha publicado capítulos en volúmenes colectivos. Trabajó durante tres años como asistente de investigación en el proyecto interinstitucional del Sistema Universitario Jesuita titulado “Tejido social, socialidades y prácticas emergentes en México ante los desgarramientos civilizatorios”. Sus líneas de investigación giran en torno al racismo en México, la blanquitud, la identidad nacional, élites, trabajo del hogar y ciudadanía.

Marcela Landazábal Mora
(Bogotá, Colombia, 1986)

Doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, graduada con Mención Honorífica en ambos grados. Artista visual por la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Actualmente es posdoctorante en el Instituto de Investigaciones Estéticas, IIE-UNAM, donde adelanta un proyecto dedicado a la estética y geopolítica del paisaje de fronteras entre Norte y Sur globales en

América Latina. Docente del Seminario de Género y Cultura Visual del Centro de Investigaciones y Estudios de Género, CIEG-UNAM (2021-2022). Docente invitada del Programa de Maestría en Antropología, línea de profundización en etnografía, en la Universidad del Magdalena (2020 a la fecha) y el Programa profesional de Artes Plásticas en el área de Estudios de la Cultura Visual en la Universidad Industrial de Santander, UIS-Colombia (2010-2012; 2015; 2019 a la fecha). Sus líneas de investigación se enfocan en el Caribe francófono; diásporas y migraciones sur-sur –Sudeste de Asia y América Latina–; geopolítica de periferia, con especial énfasis en estética-política del paisaje de selvas y desiertos. Autora de diferentes artículos sobre migración, procesos identitarios y memoria bélica; así como cultura política y visual en el Caribe. A la par realiza investigación-creación audiovisual sobre migración, diáspora y fronteras en América Latina. Ha expuesto su trabajo artístico y documental en diferentes escenarios de manera individual y colectiva en América Latina y Europa.

Itza Amanda Varela Huerta
(Ciudad de México, México, 1981)

Profesora e investigadora en el Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, UAM-X; maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Comunicación Social por la UAM-X. Entre 2018 y 2020 fue investigadora posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Pacífico sur, Oaxaca. Ha colaborado profesionalmente como redactora y reportera en el diario mexicano *La Jornada* y en el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez como estrategia de comunicación para los derechos humanos. Sus investigaciones se centran en diversas formas de racismo, procesos políticos negros-afromexicanos, feminismos, estudios culturales y crítica poscolonial. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, nivel I. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo” (2022, *Revista Estudios Sociológicos*, Colmex), “Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida” (2021, *Revista Estudios Feministas*) y el libro *Tiempo de Diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS, en prensa).

Agradecimientos

Afrocaracolas
Yenisey Arellano Bautista
Livia Benavides
CACEH Nacional
Regina Castro Hinojosa
Michelle Cordero Quintero
Andrea Cuevas
Alma Gaona Vázquez
Raymi Henry Gamarra
Mauricio Patrón Rivera
Nicolás Pradilla Molina
Patricia Ramírez Bazán
María Nancy Rojas Aguedo
Mirna Santos Oliva
Javiera Silva Hauyon
Gema Tabares Merino



Museo Amparo