

¿Te perdiste una edición?

IDENTIDAD
REVOLUCIONES
EXTINCIÓN
PROPIEDAD
ÉXODOS
TIEMPO
VIDAS AL MARGEN
MEXAMÉRICA
TABÚS
MAPAS
DAÑOS COLATERALES
M68
UTOPIÁS Y DISTOPÍAS
CULTOS
ORÍGENES
GÉNERO
ABYA YALA
RITMO
EL PACÍFICO
LENGUAJES
MIEDO
INFANCIA
FEMINISMOS
CULTURA
EMERGENCIA CLIMÁTICA
FASCISMO
DROGAS
ANIMALES
AGUA
SEXO

¡Te la enviamos!

unam.numerosatrasados@gmail.com



Visita nuestra plataforma digital:

www.revistadelauniversidad.mx

De manera tan descarada como irreflexiva, tan mercenaria como irresponsable, los medios de comunicación han acendrado una falsa identificación entre blancura y blanquitud y han lucrado con ella, convirtiendo la piel clara en un fetiche, un bien en sí mismo, la definición exclusiva y excluyente de lo “aspiracional”.

FEDERICO NAVARRETE

El Ku Klux Klan quemó una cruz en el jardín de mi padre cuando era niño. [...] Cuando pienso en la supremacía blanca, rara vez imagino el terror de despertarse por un incendio en plena noche, la angustiada ansiedad de apagar una misma las llamas, lo extraño que sería arrodillarse frente a una cruz en la iglesia al domingo siguiente.

KAMILAH FOREMAN

La ideología del mestizaje es la pieza clave para entender cómo funciona nuestro racismo, es decir, el mestizaje es el proyecto racial mexicano. Uno que está caracterizado por la pretensión de la aceptación de la mezcla racial, bajo procesos violentos de asimilación, con pilares fundados en el racismo antiindígena, antiasiático y antinegro.

MÓNICA MORENO FIGUEROA



No existe tal cosa como el “racismo inverso”. Por la misma razón que, en el caso de la guerra entre chichimecas y españoles, no hubo una “extinción inversa” (aunque el odio irritable tuviera la misma intensidad que el odio europeo): las atrocidades no dependen tanto de la voluntad y el deseo como de los medios de producción.

JULIÁN HERBERT

Un oficial de policía asesinó a Tamir Rice mientras empuñaba un arma de juguete de su propiedad. Tenía 12 años. Le dispararon dos días después de que cumplí 34 años y todo lo que pude hacer para rendirle un homenaje fue escribir. Le escribí, como si estuviera escribiéndole a mi propia hija. Escribí aquello que aún no podía decirle a ella, aquello que sabía que aún no podría comprender, aquello que no sentía la urgencia de traducir para darle una lección introductoria apropiada para su edad.

STACIA BROWN

No hay manera de conseguir un bikini en Seúl, en esta península uno acude a la playa y se mete al mar cubierto de los pies a la cabeza, con zapatos de goma, traje de neopreno, guantes anti-UV y gorro [...]. No sólo se trata de un criterio estético, también es un asunto de estatus y de pureza racial. Si uno puede pagarse cremas y vivir en la ciudad, si uno es blanco, pertenece a un estrato social más alto.

VERÓNICA GONZÁLEZ LAPORTE

RACISMO

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NÚM. 864, NUEVA ÉPOCA

\$50 ISSN 0185 1330

RACISMO

¿Se puede ser racista sin saberlo?
¿Qué significa Black Lives Matter?
¿Hay racismo en México? ¿Cuáles son los peligros del mestizaje?

Ricardo Aleixo • Darío Alemán
Edimilson de Almeida Pereira
Judith Bautista Pérez • Stacia Brown • Claudi Carreras • Paul Celan • Kamilah Foreman
Adriana Fournier • María Galindo • Verónica González Laporte • Elena Gross • Jorge Gutiérrez Reyna • Julián Herbert • Jamaica Kincaid
Elvira Liceaga • Tomás López Sarabia • Arantxa Luna • Mónica Moreno Figueroa • Federico Navarrete • Jumko Ogata Aguilar
Julia Piastro García • Ximena Ramírez Torres • María Teresa Ronderos • Jérôme Ruillier
Ariadna N. Tenorio • Violeta Vázquez-Rojas • Kara Walker

ENTREVISTA CON
NOAM CHOMSKY

MICHAEL BROOKS

¡YO ACUSO...!

ÉMILE ZOLA

ENTREVISTA CON
ANNIE ERNAUX

LYDIA VÁZQUEZ

TENGO UN SUEÑO

MARTIN LUTHER KING

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO



culturaUNAM



UNAM
La Universidad
de la Nación

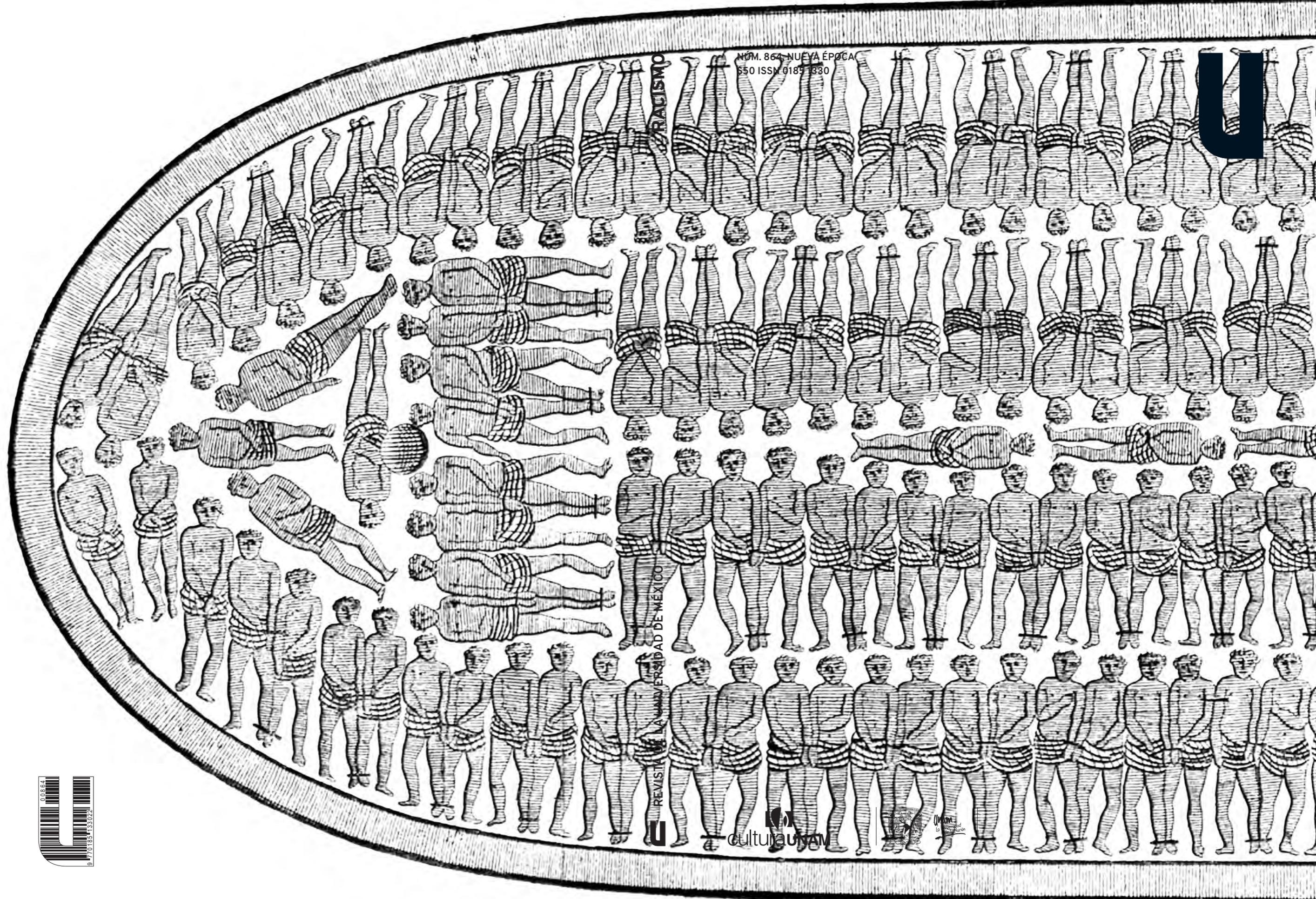
RACISMO

U

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO



cultura.unam



RECTOR

Dr. Enrique Graue Wiechers

COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

Dr. Jorge Volpi

CONSEJO ASESOR UNIVERSITARIO

Lic. Anel Pérez

Dr. William H. Lee Alardín

Dr. Jorge E. Linares Salgado

Mtra. Socorro Venegas

Dra. Guadalupe Valencia García

CONSEJO EDITORIAL

Miguel Alcubierre

Magalí Arriola

Nadia Baram

Roger Bartra

Jorge Comensal

Abraham Cruzvillegas

José Luis Díaz

Julieta Fierro

Luzelena Gutiérrez de Velasco

Hernán Lara Zavala

Regina Lira

Pura López Colomé

Frida López Rodríguez

Malena Mijares

Carlos Mondragón

Emiliano Monge

Paola Morán

Mariana Ozuna

Herminia Pasantes

Vicente Quirarte

Jesús Ramírez-Bermúdez

Papús von Saenger

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Andrea Bajani

Martín Caparrós

Alejandra Costamagna

Philippe Descola

David Dumoulin

Santiago Gamboa

Jorge Herralde

Fernando Iwasaki

Edmundo Paz Soldán

Juliette Ponce

Philippe Roger

Iván Thays

Eloy Urroz

Enrique Vila-Matas

DIRECTORA

Guadalupe Nettel

COORDINADORA EDITORIAL

Nayeli García Sánchez

COORDINADORA DE REVISTA DIGITAL Y MEDIOS

Yael Weiss

JEFA DE REDACCIÓN

Paulina del Collado Lobatón

CUIDADO EDITORIAL

María del Mar Gámiz

DIRECTORA DE ARTE

Carolina Magis Weinberg

DISEÑO Y COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA

Rafael Olvera Albavera

DERECHOS DE AUTOR

Carmen Uriarte Acebal

Blanca Estela Díaz

INVESTIGACIÓN Y ARCHIVOS

Verónica González Laporte

DISTRIBUCIÓN

Graciela Martínez Corona

COMUNICACIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS

Monserrat Ilescas

VINCULACIÓN Y PROYECTOS PARA JÓVENES

Yvonne Dávalos

EDICIÓN WEB

Alejandra Mena

ASISTENCIA EDITORIAL

Elizabeth Zúñiga Sandoval

ASISTENCIA DE DISEÑO

Krystal Mejía

Mariana Cruz Santiago

FOTOGRAFÍA

Javier Narváez

DISEÑO DE LA NUEVA ÉPOCA

Roxana Deneb y Diego Álvarez

SERVIDORES, BASES DE DATOS Y WEB

Fabian Jendle



IMAGEN DE PORTADA: DESCRIPCIÓN DE UN BARCO DE ESCLAVOS (DETALLE), 1789.
THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY DIGITAL COLLECTIONS ©

Teléfonos: 5550 5792 y 5550 5794

Suscripciones: 5550 5801 ext. 216

Correo electrónico: editorial@revistadelauniversidad.mx

www.revistadelauniversidad.mx

Río Magdalena 100, La Otra Banda, Álvaro Obregón, 01090, Ciudad de México

La responsabilidad de los artículos publicados en la *Revista de la Universidad de México* recae, de manera exclusiva, en sus autores, y su contenido no refleja necesariamente el criterio de la institución; no se devolverán originales no solicitados ni se entablará correspondencia al respecto.

Certificado de licitud de título y certificado de licitud de contenido en trámite. *Revista de la Universidad de México* es nombre registrado en la Dirección General de Derechos de Autor con el número de reserva 04-2017-122017295600-102.

CONVO- CATORIA 2021

Bases piso16.cultura.unam.mx
al 03 de octubre de 2020

Crear posibilidades para vivir del arte y la cultura

Artistas, gestores culturales y comunicólogos
Comunidad UNAM

*En una sociedad racista no basta con
no ser racista. Hay que ser antirracista.*

ANGELA DAVIS

*Hasta que los derechos humanos fundamentales
estén garantizados para todos por igual sin
importar la raza, hay una guerra.*

FRASE POPULARIZADA POR BOB MARLEY

ÍNDICE

4 EDITORIAL
Guadalupe Nettel

DOSSIER

**7 LA BLANQUITUD
Y LA BLANCURA, CUMBRE
DEL RACISMO MEXICANO**
Federico Navarrete

**13 PRIMERA DECLARACIÓN
DE LA SELVA LACANDONA**
Ejército Zapatista de Liberación Nacional

14 LA ILUSIÓN DE LA RAZA
Jumko Ogata Aguilar

20 POEMAS
Ricardo Aleixo

22 MENSAJE DESDE LA ESTELA
Kamilah Foreman

**32 PROGRAMA
DE LOS DIEZ PUNTOS**
Partido Pantera Negra

**33 LOS NIÑOS NEGROS
NO DEBERÍAN HACER
SACRIFICIOS**
Stacia Brown

37 TENGO UN SUEÑO
Martin Luther King

38 EL PRIETITO EN EL ARROZ
Verónica González Laporte

43 LES MOHAMED
Jérôme Ruillier

51 ¡YO ACUSO...!
Émile Zola

52 FUGA DE MUERTE
Paul Celan

54 FANTASMAS CHICHIMECAS
Julián Herbert

**63 ¿DE QUÉ SIRVE EL ASCO?
RACISMO ANTINEGRO EN MÉXICO**
Mónica Moreno Figueroa

69 AUTOBIOGRAFÍA DE MI MADRE
Jamaica Kincaid

73 BRASILIANA
Edimilson de Almeida

74 BASTARDA
María Galindo

**80 MANIFIESTO DE LOS CIENTÍFICOS
ANTIRRACISTAS**

81 DE TODO SE OFENDEN
Violeta Vázquez-Rojas

**88 PUEBLOS INDÍGENAS Y RACISMO
COTIDIANO**
Judith Bautista Pérez

**93 PRESERVAR LAS FORMAS
DE CONSTRUIR EL MUNDO**
Tomás López Sarabia

ARTE

100 KARA WALKER: A SIMPLE VISTA

Elena Gross

PANÓPTICO

EL OFICIO

110 ESCRIBIR LO INCONFESABLE

ENTREVISTA CON ANNIE ERNAUX

Lydia Vázquez

EN CAMINO

118 MIGRANTES EN BUSCA DE OTRO MUNDO

María Teresa Ronderos

AL AMBIQUE

122 LA UNIVERSIDAD ENTRE LAS ROCAS

Adriana Fournier Uriegas

ÁGORA

126 NOAM CHOMSKY: TRUMP ES EL PEOR CRIMINAL DE LA HISTORIA

Michael Brooks

PERSONAJES SECUNDARIOS

130 EL CAMPEÓN EN LA INCERTIDUMBRE

Darío Alemán

OTROS MUNDOS

133 A TRAVÉS DEL ESPEJO: LA VIDA VIRTUAL DURANTE LA PANDEMIA

Julia Piastro

CRÍTICA

138 PANORÁMICA PARA ENTENDER EL RACISMO HOY

Ariadna N. Tenorio

141 AUGE Y CAÍDA DE LOS DINOSAURIOS

STEVE BURSATTE

Jorge Gutiérrez Reyna

144 LINEA NIGRA

JAZMINA BARRERA

Elvira Liceaga

148 NON WESTERN

LAURA PLANCARTE

Arantxa Luna

151 SITA'S RAMAYANA

SAMHITA ARNI

Ximena Ramírez Torres

155 AFRICAMERICANOS

Claudi Carreras



EDITORIAL

De todas las formas de discriminación que hay en el mundo, el racismo es quizás la más absurda. Los científicos nos lo han dicho hasta el cansancio: no existe ningún fundamento biológico ni genético en la idea de raza. Agrupar a la gente según su tono de piel, sus rasgos faciales o capilares carece de sentido. Las características físicas de un ser humano no tienen incidencia alguna en su corazón, su cerebro o su comportamiento. Es más, el hijo de una mujer blanca puede nacer negro y viceversa. Se trata más bien de una construcción social: alguien que es percibido como blanco en República Dominicana puede ser considerado negro en Alemania. Y sin embargo, ¿cuántos crímenes se han cometido basados en prejuicios raciales? La Historia lo ha demostrado: si a alguien le es útil el racismo es a los gobiernos y a los grupos que ostentan el poder, pues facilita la división y la opresión del *otro*, como ocurrió con los judíos pero también con los tutsis, los gitanos y los chichimecas. En México, bajo el cobijo del mito de una nación mestiza, se ha sometido silenciosamente a la mayoría de los pueblos originarios. Con el pretexto de igualarnos a todos se exterminan sus lenguas y sus culturas y se les inculca un sentimiento de vergüenza por su identidad.

Nos guste o no, hoy vivimos en un sistema generado desde el colonialismo que se ha perpetuado hasta la fecha por conveniencia de algunos; un sistema que supera a los individuos y en el que de una u otra manera participamos todos. Incluso si nuestros sentimientos son nobles y aunque consideremos nuestro comportamiento moralmente intachable, los blancos gozamos de un privilegio ancestral imposible de ignorar. Tenemos más oportunidades de educación, y un acceso más inmediato a la salud, a los puestos directivos y al poder. Es por eso que el mal llamado “racismo a la inversa” no existe a pesar de lo que algunos pretendan. El racista es por definición la persona que está en el privilegio, y desde ahí discrimina a los que se encuentran en situaciones de desventaja.

La discusión sobre la raza constituye actualmente un tabú en la mayoría de los países. Amparados en la corrección política, los beneficiados evitan abordarlo y —como siempre— los que sufren discriminación son quienes a costa de todo tipo de humillaciones, incluso arriesgando su propia vida, han conseguido ponerlo sobre la mesa. Las recientes protestas en Estados Unidos tras los asesinatos cometidos por la policía contra individuos negros e inocentes han visibilizado el tema en el mundo entero. El movimiento *Black Lives Matter* ha servido para que también los mexicanos cuestionemos nuestras prácticas racistas. Se trata de un impulso muy positivo de introspección y autocrítica tanto individual como social que aunque era urgente en este país había tardado mucho en suscitarse.

Para contribuir al debate, la *Revista de la Universidad de México* decidió dedicar el número de septiembre de 2020 a este tema. Nuestra intención es revisar nuestras creencias, nuestras prácticas más cotidianas y las diversas formas en que el racismo se ejerce en nuestros entornos.

Desde el sistema de castas colonial hasta la actualidad, existe en México una aspiración al blanqueamiento, explícita en expresiones como *mejorar la raza*. Sobre esta obsesión escribe Federico Navarrete en su ensayo titulado "La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano". Según el mandato colonial, no se trata únicamente de producir hijos cada vez más blancos y con rasgos europeos, sino de mimetizarnos culturalmente con el grupo dominante y conservar así la brecha identitaria en la que está basada la inmensa desigualdad económica que nos aqueja.

En su ensayo "¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México", Mónica Moreno aborda la invisibilización de los afrodescendientes, uno de los grupos más numerosos e ignorados en nuestro país. También ella desmonta el mito del mestizaje, de esa supuesta combinación de indio con europeo, en la que se borra todo rasgo distintivo de los pueblos originarios y que no reconoce el inmenso componente africano que hay en México. Las autoras afroestadounidenses Kamilah Foreman y Stacia Brown publican dos ensayos muy íntimos y poderosos acerca del maltrato que reciben las personas de color, las reflexiones y los sentimientos de rebeldía que las acompañan en este momento histórico en su país.

Mexicana de orígenes afroasiáticos, la joven Jumko Ogata describe su experiencia de racialización, tanto en la California de su infancia como en Veracruz y en la Ciudad de México, mientras que en "Bastarda" la boliviana María Galindo discurre sobre las prácticas discriminatorias comunes en el continente, heredadas de la abusiva mentalidad colonial. Dos poetas negros de Brasil retoman el tema desde su propia experiencia, mientras que Julián Herbert se sirve de las premisas perequianas sobre lo extraordinario y de la limitada *flânerie* que le permite la pandemia para descubrir el "racismo residual" en el perímetro de su casa. Rescatamos también un fragmento de la importante *Autobiografía de mi madre* de la autora de origen antiguano Jamaica Kincaid. Pero los continentes europeo y americano no son los únicos en donde la racialización juega un papel central en las dinámicas sociales; Verónica González Laporte, historiadora y novelista, escribe desde Corea acerca del blanqueamiento salvaje al que se someten los habitantes del "Reino Ermitaño".

El recorrido al que te invitamos está puntuado por fragmentos de varios manifiestos de esta lucha extendida en el tiempo: desde "¡Yo acuso...!", el texto con el que Émile Zola denunciaba el antisemitismo en Francia, hasta la "Primera declaración de la selva Lacandona", publicada por la Comandancia General del EZLN a inicios del levantamiento zapatista de 1994, pasando por el célebre "Tengo un sueño" de Martin Luther King. Todos ellos nos dan cuenta de esta sed de igualdad a través de los siglos, un anhelo de justicia que sigue lejos de su cumplimiento. Celebramos esta conversación porque creemos que para generar un cambio social son necesarios el análisis y la autocrítica. Sólo una vez que reconozcamos nuestros prejuicios y las distintas maneras en que ejercemos la discriminación y el racismo podremos modificar nuestro comportamiento.

Guadalupe Nettel



Anónimo, pintura de castas, siglo XVIII. Museo Nacional del Virreinato, México ©



LA BLANQUITUD Y LA BLANCURA, CUMBRE DEL RACISMO MEXICANO

Federico Navarrete

Una de las paradojas más notables de la historia de México es ésta: a diferencia de otros países americanos —como Guatemala, Brasil o Estados Unidos, donde las jerarquías raciales que privilegian a las personas de origen europeo y que segregan y discriminan a los indígenas y afroamericanos se han mantenido con firmeza, incluso violencia, a lo largo de los últimos dos siglos— en nuestro país ha habido al menos tres grandes convulsiones sociales que han roto las barreras racistas y han permitido el ascenso social de considerables números de personas de origen indígena y africano: la Independencia, que abolió las castas coloniales; la Guerra de Reforma, que universalizó la idea de ciudadanía liberal, y la Revolución, que movilizó a campesinos y obreros. No en balde México tuvo el primer presidente de origen africano de nuestro continente, Vicente Guerrero, y uno de los primeros presidentes de origen indígena, Benito Juárez. Sin embargo, a lo largo de estos dos siglos, se ha mantenido la discriminación racial contra estos grupos, así como contra los asiáticos y las personas de piel morena, de modo que hoy México tiene un sistema pigmentocrático profundamente desigual.

Estudios sociológicos recientes, como el del proyecto PERLA de la Universidad de Yale en 2010, el de la encuesta de Movilidad Social del INEGI en 2017 y el del Seminario sobre Desigualdad Socioeconómica de El Colegio de México en 2019, demuestran que, al igual que en Estados Unidos y en Brasil, en nuestro país existe una fuerte correlación entre el color de la piel y la condición socioeconómica, de modo que las per-



Luis Enrique Pérez, *La riqueza de mi sangre*. Díptico basado en la obra de Claudio Linati (detalle), 2020. Cortesía del artista

sonas con piel más blanca suelen tener más ingresos, mejores niveles educativos y ocupar posiciones más privilegiadas que las personas con piel más morena. Este resultado desdice de manera trágica las promesas de nuestro mestizaje de disolver por siempre las diferencias raciales.

Para entender y contrarrestar esta situación patentemente injusta no basta con conocer y combatir el racismo estructural y deliberado hacia los grupos discriminados, excluidos de los espacios y caminos de privilegio social, víctimas de desprecio, demasiadas veces de violencia e incluso de exterminio. También hay que criticar la manera en que el mismo siste-

ma privilegia a otros grupos al definirlos como "superiores", o a veces simplemente como "normales", el ideal frente al cual se comparan de manera negativa todos los demás. En México, como en todos los países de América, desde Canadá hasta Chile, estos grupos son invariablemente euroamericanos, es decir, aquellos que se consideran de origen europeo y que tienen un fenotipo físico más "blanco", o también aquellos que asumen sus formas de vida y de comportamiento.

La salvedad que harán muchos lectores en este momento es que en México, salvo los criollos de origen español y los recién acuñados *whitexicans*, no hay grupos sociales que se definan a sí mismos explícitamente como blancos o europeos. He leído y he escuchado a más de un mexicano encumbrado afirmar con vehemencia "Aquí todos somos mestizos" o "Todos los mexicanos tenemos cuando menos un litro de sangre azteca", independientemente de la blancura de su piel, del color azul de sus ojos o del hecho de ser hijos de inmigrantes. Mi propósito no es, de ninguna manera, denostar a estos firmes creyentes en la mezcla de razas, sino señalar otra paradoja: el estudio de PERLA demostró que mientras más privilegiada sea una persona y más años de educación tenga, mayor será su tendencia a definirse como "mestiza", independientemente de su color de piel, generalmente más blanco que el del resto de la población. El punto es que hay de mestizos a mestizos, y que la diferencia clave entre las élites que defienden esta identidad y el resto de la población es precisamente la blancura, aunque éstas lo nieguen.

Antes de que me acusen de "racismo a la inversa", debo señalar que más allá de su aspecto (que siempre puede ser modificado) los grupos sociales que son definidos como "blan-

Es imperativo reflexionar sobre el funcionamiento de la blanquitud y la blancura en México.

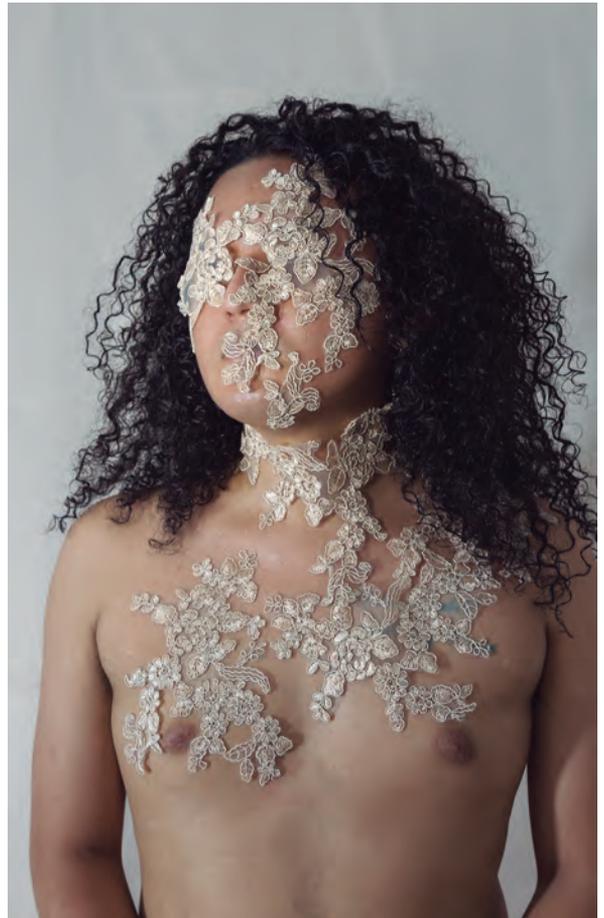
cos" o como "mestizos" no tienen cualidades intrínsecas que diferencien sus capacidades y atributos físicos, y mucho menos morales, del resto de la población. Como los "indios" o los "negros", no constituyen realmente una raza aparte, pues las razas no existen. Todos estos grupos son definidos desde afuera, son "racializados" artificialmente por un sistema social que funciona precisamente así, clasificando y separando a la población. La gran diferencia es que sólo para algunos, los blancos y los mestizos privilegiados, la racialización ha acarreado ventajas durante cinco siglos. Para analizar estos privilegios en los últimos años se han multiplicado los estudios sobre la "blanquitud" o "whiteness", en inglés.

Por eso es imperativo reflexionar sobre el funcionamiento de la blanquitud y la blancura en México y su relación tanto con la ideología del mestizaje como con el racismo. Aunque lo que presentaré no son más que hipótesis de investigación para un campo emergente, me parece que urge abrir esta discusión en nuestro país. Me interesa poner en entredicho la imagen que muchas de nuestras élites tienen de sí mismas: considerarse las más "mestizas", iguales al resto de la población, y sostener que su posición privilegiada se debe exclusivamente a sus propios "méritos", ignorando las ventajas estructurales que les proporciona el sistema racista. Esto no significa, en absoluto, fomentar el racismo o la discriminación contra estos grupos, sino cuestionar a fondo un sistema de privilegio y desigualdad que es reconocidamente dañino para la mayoría de nuestra población, incluso mortífero en tiempos de necropolítica y COVID-19.

Por otro lado, no hago más que discutir una realidad que es pública y visible. Basta con prender la televisión o analizar nuestra pu-

blicidad para ver cómo en México la riqueza, el éxito y la felicidad misma se racializan con gran facilidad como atributos exclusivos de los blancos con rasgos casi escandinavos o, cuando menos, de los "latinos internacionales", siempre claramente diferentes y diferenciados de la mayoría de la población.

Para comenzar la crítica es necesario distinguir entre la *blanquitud* y la *blancura* como conceptos y prácticas diferentes, pues el ra-



Luis Enrique Pérez, *La riqueza de mi sangre*. Díptico basado en la obra de Claudio Linati (detalle), 2020. Cortesía del artista



NOMADA, *REDIRECCIONANDO*, propuesta para cambiar la imagen de la caja de leche Lala, 2013. Imagen actual (derecha), propuesta del proyecto *REDIRECCIONANDO* (izquierda). Cortesía del artista

cismo mexicano funciona precisamente confundiendo de manera tramposa.

La *blanquitud*, tal como la definió Bolívar Echeverría, y como la han pensado otros autores, no es un atributo racial en sí mismo, sino una forma de ser, de comportarse, una identidad cultural, o un *ethos*. Se trata en específico, según Echeverría, del *ethos* del capitalismo: centrado en una definición individualista de la identidad, en comportamientos racionales y maximizadores que favorecen la acumulación de capital y de conocimientos, en la búsqueda personal del ascenso social y del prestigio. El filósofo definió este *ethos* a partir de la obra clásica de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lo que no es incorrecto, pero sí insuficiente. La *blanquitud* se asocia tanto con el capitalismo como con el liberalismo, con la constitución de la subjetividad racionalista progresista de la modernidad y con la identificación con una

idea particular de historia, de progreso y de humanidad; por ello no ha sido sólo capitalista, sino también socialista y comunista. Esto no significa, tampoco, que la *blanquitud* defina exclusivamente, ni abarque en su totalidad, estas formas de ser y de pensar. Más bien ha sido la modalidad que éstas han tomado al vincularse con el privilegio, particularmente bajo el colonialismo.

En América y otras regiones colonizadas desde los siglos XV y XVI, y también durante la construcción de los Estados-nación en los últimos dos siglos, la cultura occidental moderna se ha asociado de manera unívoca y definitoria con la *blanquitud*. De este modo su supremacía se ha convertido en la base de los sistemas de dominación coloniales, y de los nacionales también. Por razones históricas evidentes las personas y grupos euroamericanos han sido los que se han identificado mayormente con la *blanquitud* y los que más la han ejercido como un privilegio. Sin embargo, no todas las personas que la han asumido con éxito han sido de ese origen. Benito Juárez llegó al poder precisamente porque asumió esta forma de ser y de pensar, se transformó en un "mestizo", ciudadano liberal, y olvidó el zapoteco para hablar el español.

Lo que llamamos *mestizaje*, la supuesta mezcla racial entre poblaciones amerindias y europeas, fue históricamente el proceso de imposición de esta versión mexicana de la *blanquitud* a una población con orígenes, identidades y formas de vida mucho más heterogéneas: indígenas, campesinos, afrodescendientes, asiáticos, etcétera. La educación ha sido, desde el siglo XIX, la principal vía de acceso a esta posición de privilegio para las personas de diversos orígenes; los medios de comunicación también la han promovido e impues-

to como único modelo de comportamiento y cultura. Gradualmente a lo largo del siglo XX, la blanquitud mexicana perdió sus definiciones más locales y nacionalistas y se fue asociando cada vez más con las culturas, las formas de vida y de consumo cosmopolitas, se hizo parte de los circuitos globalizados de la blanquitud mundial, aunque la tensión entre lo local y lo global existía desde sus orígenes en el siglo XIX y sigue existiendo ahora, como nos muestra el debate alrededor del término *whitexican*.

La *blancura*, en cambio, sí está vinculada de manera clara con el color de la piel y la apariencia física: es la idealización del fenotipo “blanco” o “europeo” como ideal de belleza o prestigio, o como emblema de superioridad social. De acuerdo con Étienne Balibar, la idea de una blancura racial y hereditaria se origi-

rraban los rastros de las uniones mixtas con indígenas; las relaciones con africanos eran imposibles de borrar. Sólo por medio de un constante blanqueamiento lograron los grupos euroamericanos mantenerse distintos del resto de la población a lo largo de tantos siglos, y esta obsesión por la blancura define el régimen colonial, mucho más que el pavoneado mestizaje. Al subir en la escala social las familias trataban siempre de “mejorar la raza”, es decir, blanquearse: los matrimonios con personas venidas de España siempre se valoraban más y a la hora de recontar las genealogías siempre se buscaba el origen peninsular, a la vez que se olvidaban o negaban los otros orígenes, como hasta la fecha. Desde el periodo colonial, la blancura se asoció con la idea de limpieza y de purificación, y también de belleza y “decencia”.

En México la riqueza, el éxito y la felicidad misma se racializan con gran facilidad como atributos exclusivos de los blancos.

nó en la idea de pureza de sangre de las monarquías católicas ibéricas, donde los cargos más importantes en el gobierno y la Iglesia, o incluso la posibilidad de emigrar a América, estaban reservados a los descendientes de linajes católicos de muchas generaciones. En la América colonial el acceso a los incontables privilegios jurídicos, políticos y económicos que implicaba ser español o criollo se asociaron funcionalmente al linaje pero también al fenotipo, convertido en un índice del origen peninsular, inmediato o remoto. Los cuadros de castas mexicanos son más que nada un repertorio de las maneras en que las familias criollas lograban recuperar su blancura y bo-

¿Cuál es la relación entre blanquitud y blancura? Señalemos primero la diferencia fundamental: la blanquitud no es en sí misma inherente a ningún grupo humano, pues puede ser adquirida y desplegada por personas de diversos orígenes en todo el mundo. En México, como en la mayoría de los países americanos, los gobiernos han fomentado activamente que los sectores no-europeos de su población asuman alguna forma de blanquitud como sinónimo de ciudadanía moderna y lealtad nacionalista. Por otro lado, la blanquitud, como un bien social de prestigio se puede vender y adquirir: en forma de cursos de idiomas europeos, ropa de moda internacional, productos

cosméticos para lograr un aspecto adecuado, diplomas de universidades internacionales; también se asocia con las instituciones culturales y académicas de prestigio, con las “bellas artes”, con el uso “correcto” del idioma español, etcétera.

Al mismo tiempo, sin embargo, en México, como en casi todos los países americanos, la “pigmentocracia” privilegia de manera sistemática a las personas que tienen mayor blancura, porque asocia y confunde su aspecto fi-

esta falsa identificación entre blancura y blanquitud y han lucrado con ella, convirtiendo la piel clara en un fetiche, un bien en sí mismo, la definición exclusiva y excluyente de lo “aspiracional”.

En otras palabras, la pigmentocracia mexicana funciona secuestrando y tratando de monopolizar la blanquitud en beneficio de los grupos con mayor blancura. En 1944 el científico chileno Alejandro Lipschutz propuso que la pigmentocracia surgió desde el siglo

La pigmentocracia mexicana funciona secuestrando y tratando de monopolizar la blanquitud en beneficio de los grupos con mayor blancura.

sico con la blanquitud. Según los estudios de Rosario Aguilar, la gente tiende a pensar que los candidatos políticos más blancos están mejor educados y son más honestos que los morenos; también que son más conservadores. A su vez, Eugenia Iturriaga mostró en *Las élites de la Ciudad Blanca: discursos racistas sobre la otredad* cómo los muchachos de preparatoria en Mérida, Yucatán, asociaban parecer blanco con tener éxito, ser rico y ser feliz y, por lo contrario, ser moreno con la pobreza, la criminalidad y la infelicidad. En nuestras sociedades, desde las universidades hasta las empresas, desde la política hasta la televisión, *parecer* puede importar más que *ser*, o más bien, la blancura se asume como una demostración evidente de la blanquitud, una ventaja para las personas con piel más clara mientras que las de piel más oscura tienen que demostrar, con mayores esfuerzos, que de verdad poseen las cualidades de la blanquitud. De manera tan descarada como irreflexiva, tan mercenaria como irresponsable, los medios de comunicación han acendrado

XVI en América para mantener las ventajas y privilegios de los grupos de origen español frente al vertiginoso mestizaje en las sociedades coloniales americanas. Aunque no comparto esta propuesta, sí me parece que el sistema de castas colonial está en la raíz de nuestra pigmentocracia por dos razones: en primer lugar, la asociación entre el estatus social con el color de piel; en segundo, por la tradición de convertir el blanqueamiento en un mecanismo de ascenso social. El imperativo y la costumbre de “mejorar la raza” son, hasta el día de hoy, uno de los pilares que sustentan la pigmentocracia y el racismo. Desde Benito Juárez y Porfirio Díaz hasta los “cachorros” de la Revolución, nuestros políticos en ascenso han buscado esposas criollas o extranjeras y han blanqueado su descendencia para consolidar, así, su recién obtenida pertenencia a las élites y garantizar su continuidad a través de las generaciones. De esta manera han perpetuado también nuestro peculiar racismo, que es a la vez incluyente e impositivo, universalista y discriminatorio. **U**

PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

1° de enero de 1994, San Cristóbal de las Casas



Al pueblo de México:

Hermanos mexicanos:

[...] Nosotros **HOY DECIMOS ¡BASTA!**, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero

invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo. [...]

INTÉGRATE A LAS FUERZAS INSURGENTES DEL
EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.
Comandancia General del EZLN



LA RAZA ES UNA ILUSIÓN

Jumko Ogata Aguilar

No hay tal cosa como la raza. No existen diferencias biológicas significativas que permitan afirmar la existencia de las categorías que conocemos como “razas”. No obstante, aunque se trata de construcciones arbitrarias, tienen consecuencias tangibles en nuestros cuerpos y definen cómo nos movemos por el mundo —a qué violencias nos vamos a enfrentar o no—. Por ello, ha surgido el término *racialización*, que entiende la raza como:

Un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera.¹

En otras palabras, no es que *seamos* de una raza, sino que nuestros cuerpos son leídos por quienes nos miran y rápidamente definidos y categorizados. De esta manera, la racialización blanca o blanqueada es vista como lo ideal y lo deseable, mientras que la racialización de las personas de color es percibida como inferior.

¹ Alejandro Campos García, “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”, *Universidad de La Habana*, núm. 273, 2012. Disponible en academia.edu/6283861/Racializaci%C3%B3n_Racialismo_y_Racismo_Un_discernimiento_necesario

Para el historiador estadounidense Ibram X. Kendi, si bien la raza es una categoría imaginaria que no tiene fundamentos científicos, dentro del antirracismo es importante identificarse racialmente para comprender cuáles son los privilegios y peligros a los que nos enfrentaremos según el cuerpo que habitamos. No obstante, la racialización también es una categorización flexible en la medida en la que las razas son construidas y percibidas de forma diferente en cada espacio.

Desde los tres meses de nacida hasta los nueve años viví en Riverside, California, una ciudad pequeña a una hora de Los Ángeles,

sede de uno de los campus de la Universidad de California. Mi mamá y mi papá estudiaban ahí su doctorado y por ello mis primeros años de vida se desarrollaron bajo la concepción racial estadounidense. El racismo de este país es segregacionista; la fundación de la nación se basó en el genocidio y despojo a los pueblos indígenas, además de su posterior reclusión en reservas. Nunca se pretendió integrar a estas poblaciones a la nueva nación americana, ya que su supuesta inferioridad era percibida como irremediable.

Posteriormente, tras la abolición de la esclavitud, fueron implementadas las leyes de



José Ángel Santiago, *Yo Guiba / La casa universo*, de la serie "El ritual de la serpiente", 2019. Cortesía del artista

segregación conocidas como “Jim Crow”, que impedían que las personas afroestadounidenses tuvieran acceso al voto, a la educación, e incluso a ocupar determinados asientos en el transporte público. Si bien el movimiento por los derechos civiles durante la segunda mitad del siglo XX abolió estas leyes, todavía existe una lógica profundamente segregacionista a nivel sistémico que se traduce en la violencia que aún sufren las personas de color en los hospitales², en la escuela³ y en la calle.⁴ Incluso personajes como Abraham Lincoln, considerado uno de los predecesores más im-

tiene un poema de Emma Lazarus grabado en la base, cuyo fragmento más citado reza:

Dadme tus cansados, tus pobres,
tus masas amontonadas gimiendo por
[respirar libres,
los despreciados de tus congestionadas
[costas.
Enviadme a éstos, los desposeídos, basura
[de la tempestad.
¡Levanto mi lámpara al lado de la puerta
[dorada!⁶

Pero con la palabra mestizo teníamos suficiente para ubicarnos como el resultado de esta gran mezcla.

portantes en la lucha por la equidad racial estadounidense afirmaba que:

Existe una diferencia física entre la raza blanca y la negra, que creo que prohibirá para siempre que las dos razas vivan juntas en términos de equidad política y social.⁵

La Estatua de la Libertad, uno de los símbolos patrios más importantes para el país,

El discurso estadounidense alaba a su población de origen migrante, pero en la práctica es evidente que ciertas poblaciones son favorecidas por encima de otras.

De cualquier manera, en la escuela primaria Highland Elementary nos enseñaron que el racismo era una cosa del pasado, que por eso Martin Luther King Jr. y Rosa Parks habían marchado, así que ya no teníamos de qué preocuparnos. Recuerdo haber sentido una alivio tremendo cuando nos explicaron esta historia. ¡Qué susto! Si aún viviéramos en una sociedad racista de seguro a mí me habría ido mal, porque yo no era blanca. Durante mis años en Riverside, siempre fui muy consciente de la raza a la que supuestamente pertenecían las personas que me rodeaban, y pensaba: “Él es blanco”, “Ella es asiática”, sin

² Roni Caryn Rabin, “Huge Racial Disparities Found in Deaths Linked to Pregnancy”, *New York Times*, 7 de mayo de 2019. Disponible en [nytimes.com/2019/05/07/health/pregnancy-deaths.html](https://www.nytimes.com/2019/05/07/health/pregnancy-deaths.html)

³ Jodi S. Cohen, “A Teenager Didn’t Do Her Online Schoolwork. So a Judge Sent Her to Juvenile Detention”, *ProPublica Illinois*, 14 de Julio de 2020. Disponible en [propublica.org/article/a-teenager-didnt-do-her-online-schoolwork-so-a-judge-sent-her-to-juvenile-detention](https://www.propublica.org/article/a-teenager-didnt-do-her-online-schoolwork-so-a-judge-sent-her-to-juvenile-detention)

⁴ Ruben Vives, “Caught on video: Man flips over street vendor’s cart in Hollywood, unleashing public anger”, *Los Angeles Times*, 25 de Julio de 2017. Disponible en [latimes.com/local/lanow/la-me-hollywood-street-vendor-dispute-20170724-story.html](https://www.latimes.com/local/lanow/la-me-hollywood-street-vendor-dispute-20170724-story.html)

⁵ George M. Johnson, *All Boys Aren’t Blue*, Nueva York, Farrar Straus Giroux, 2020, p. 57.

⁶ Traducción de Jorge E. Sanint. Disponible en [jorgeeduardosanint.blogspot.com/2012/10/traduccion-al-espanol-del-famoso-poema.html](https://www.jorgeeduardosanint.blogspot.com/2012/10/traduccion-al-espanol-del-famoso-poema.html)

saber muy bien por qué importaban esas categorías, por qué debía identificarlas.

En mi salón de tercer grado de primaria éramos mayoritariamente latinos, los demás compañeros y compañeras eran blancos, afroestadounidenses y asiáticos. Nuestra maestra, Guadalupe Hernández, era estadounidense de antepasados mexicanos, y se esforzaba mucho por practicar el poco español que sabía con sus alumnos y alumnas mexicanos. Yo nunca era incluida en estas conversaciones, pensaba que era porque mi nombre y apellido no eran hispanos, así que ella no tenía cómo saber que yo también era mexicana. En el recreo todas las niñas mexicanas jugaban juntas, y aunque yo me acercaba y les hablaba en español, no me sentía del todo parte de su grupo. No sabía muy bien por qué, pero noté que las niñas no se parecían a mí. Algunas eran blancas, algunas eran más morenas, pero ninguna tenía cabello como el mío.

Mi mamá dice (aunque yo ya no me acuerdo) que siempre tuve muy clara mi identidad racial cuando vivíamos allá. "Mamá, I'm Black". "Yo soy Negra", decía.

Poco antes de cumplir los nueve años regresamos a Xalapa y me inscribieron en la escuela primaria Enrique C. Rébsamen. Ahí nos enseñaron que nuestros ancestros eran los indígenas americanos y los españoles. Nos llevaron a Cempoala a ver las "ruinas" de las grandes civilizaciones nativas y al museo de Antropología de Xalapa, donde estaban las impresionantes cabezas olmecas. De los indígenas del presente no recuerdo que dijeran nada, parecía que había una desconexión entre lo que nos mostraban en los museos y cualquier grupo étnico contemporáneo.

Más adelante, en la secundaria nos hicieron estudiar minuciosamente los cuadros de



Natalio Díaz, *Costeñita*, 2020

castas; si cierro los ojos casi puedo ver los nombres que anotábamos en la libreta. *Indio, español, mestizo, lobo, saltapatrás, mulato, criollo...* Las categorías se iban complicando y, ¡qué impresión!, comparaba aquellos retratos familiares con mis compañeros y compañeras del salón. Éramos tan diferentes entre nosotros como las personas retratadas: cabello negro, rubio, lacio, ondulado, variados tonos de piel, y facciones igual de diversas. Nunca lo dijeron directamente, pero el mensaje era muy claro: ya no podíamos saber a ciencia cierta a qué categoría pertenecíamos, pero con la palabra *mestizo* teníamos suficiente para ubicarnos como el resultado de esta gran mezcla. El término *racismo* nunca formó parte de estas clases, tal vez no existía. Especialmente porque todos se habían reproducido con todos, ¿no? Y claro, lo que me enseñaron en la escuela en Estados Unidos reforzó esta idea, sólo allá había racismo, aquí no.

En México las dinámicas del racismo son más bien asimilacionistas. Es decir, también se sostiene la existencia de razas, pero al con-



José Ángel Santiago, *Na yase / Negro / Mano negra*, de la serie "Cretas", 2020. Cortesía del artista

trario del segregacionismo que entiende que estas diferencias son irreparables, el racismo asimilacionista cree que las razas inferiores gradualmente podrán alcanzar a las más desarrolladas. No sin mucho esfuerzo, evidentemente. Hay que "mejorar la raza" a toda costa, y si se compara con el segregacionismo, es mucho más difícil identificar la violencia y el racismo con la claridad que implica la separación de grupos. ¿Cómo afirmar que hay racismo en México si el mestizaje —ese gran mito fundacional— está basado en la mezcla de dos razas distintas?

La raza cósmica de José Vasconcelos permite desentrañar la lógica que por un lado impulsa la mezcla de razas, pero que a su vez afirma la inferioridad de algunas de ellas y la idea del mestizaje como proceso de blanqueamiento. El racismo en la concepción vasconceliana reside en parte en la creencia de razas como categorías biológicas, pero también en la naturalización que se hace de la supremacía blanca. Dicha supremacía nunca es puesta en duda y es asumida como la cúspide del desarrollo para la quinta y nueva raza, la raza

perfecta que resultará de la mezcla de las cuatro que ya existían. Así, el racismo en este contexto tiene una dinámica mucho más sutil en comparación con el segregacionismo estadounidense, por lo que puede pasar desapercibido.

En retrospectiva, muchos recuerdos de la adolescencia se modificaron y se deformaron con mi conocimiento pleno del contexto y la lógica subyacente del racismo en México. Recuerdo a algunas amigas mías que se veían en fotos y lamentaban verse "tan prietas". Las niñas blancas siempre eran las "populares" de la escuela y todos estaban de acuerdo en que eran las más bonitas. Pienso en cómo era recibir comentarios sobre mi cabello "alborotado" y "despeinado", mientras veía a mis compañeras de cabello lacio sacar orgullosamente sus cepillos en el receso y sabía que, en mi caso, eso sólo haría que mi cabello se esponjara y enredara más. Experimentaba la tristeza de saberme fea y no entender por qué.

Cuando cumplí 19 años me mudé a la Ciudad de México para estudiar la licenciatura en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Cada clase me impactaba más que la anterior, y de alguna forma aprendí acerca de la esclavitud africana en México durante la colonia. Sentía un interés muy grande por el tema, no sabía por qué, pero quería conocer más sobre la gente negra aquí. Aprendí que Veracruz es uno de los estados con mayor población afrodescendiente del país... Fue como levantar un filtro de mi mirada. La primera vez que regresé de vacaciones a Xalapa, a Otatitlán y a Tuxpan (de donde son mis padres) no sólo vi claramente a la población negra, sino que me di cuenta de que estaban en todos lados. En la calle, en las tiendas y, sobre todo, en mi fami-

lia. Sí, les decíamos “negro” o “negra” de cariño... pero mi mente nunca había relacionado ese adjetivo con lo africano. Y claro, ahora parecía hasta obvio, era casi ridículo que me hubiera dado cuenta tan tarde.

Asimismo, fue en la Ciudad de México donde las personas con las que interactuaba y me relacionaba me hicieron notar que yo también era un otro, que yo tampoco encajaba en la mexicanidad. Nunca me había detenido a pensar en mi propia identidad racial porque en los espacios en los que crecí no era algo que me diferenciara sustancialmente de quienes me rodeaban. Ahora, en la Ciudad, las miradas que me categorizaban cambiaron drásticamente y me vi confrontada con mi racialización de otra manera. No sólo era vista como un otro, sino que ahora era frecuentemente exotizada por los demás.

En Xalapa mis compañeros de clases siempre me habían dado a entender que yo era fea, nunca se burlaron de algún rasgo específico, como lo hacían con otros niños... pero sabía que era algo en mí que no podía cambiar. Mi experiencia y los espacios en los que he vivido y convivido me han enseñado que la “raza” no es algo con lo que nacemos. Nos lo asignan las miradas ajenas, a través de nuestra piel, nuestro cabello, nuestro nombre; es la combinación arbitraria de características físicas y culturales que construyen nuestra individualidad. El peligro de creer en la raza como una categoría biológica importante reside en su capacidad para definir nuestra identidad. Ésta de por sí se modifica constantemente según quién nos mire, y cada mirada trae consigo una carga de expectativas que nos convierten en personas completamente distintas en cada espacio. Por ello, es importante comprender la racialización únicamente como una ca-

tegoría que nos permite entender nuestro lugar en una jerarquía definida por el sistema racista y encontrar las formas de resistencia más adecuadas para nuestra experiencia. No más.

La definición de nuestra identidad nos corresponde únicamente a nosotros mismos; es importante considerar que los criterios que tenemos para definirla son más amplios que el de raza, por ejemplo, podemos considerar el arraigo a algún lugar, a las tradiciones con las que crecimos, la comida que nos hace sentir en casa, la música que bailamos cuando estamos contentos y los ancestros que nos contaron las historias de nuestro origen. **U**



Koral Carballo, *Volver*, Vanely en Coyolillo, comunidad afromexicana en Veracruz, del proyecto “Siempre estuvimos aquí”, 2016

POEMAS

Ricardo Aleixo

Traducción de Nair María Anaya Ferreira

L

tres tambores negros
siembran en el cuerpo
del viento un grito

de guerra y de paz
que comienza
por la evocación del Mar

ancestral y se expande
en medio de los pliegues de la L
(de Lucha y de Libertad)

que propaga
el nombre sagrado
de aquella a quien Iansá

llama con tanta ternura
Mi Hermana
Marielle

PARÁFRASIS DE NICOLÁS GUILLÉN

Me matan cuando se confunden,
y si no
se confunden, me
matan.

Me matan así, como quien
pisotease una
cucaracha —sin
compasión

ni culpa—, seguros de que,
salvo confusión, quien
muere es nada
es nadie.



MENSAJE DESDE LA ESTELA

Kamilah Foreman

Traducción de Virginia Aguirre

1 ● “¿Cómo estás?” es una pregunta paralizante, absurda. El inicio de la mayoría de las conversaciones de alguna forma me ha tomado por sorpresa desde hace semanas. Responder de una manera que tenga sentido indica que aún me reconozco, que no estoy atrapada en un pasado en constante cambio ni agobiada por una sensación inminente de fatalidad. No sé en qué momento me arrojaron del barco de mi vida cotidiana: ¿fue durante la conferencia de escritores a principios de marzo cuando mis colegas del mundo editorial y yo fantaseamos con la idea de hacer cuarentena juntos y nunca volver a casa? ¿Fue ya pasadas varias semanas en confinamiento cuando, como mujer soltera que vive sola, caí en la cuenta de que tal vez no tocaría a otro ser humano por más de un año? ¿Fue después de que millones de personas vieron otro video *snuff* de un hombre Negro desarmado,¹ George Floyd, asesinado por el Estado?

Así es como estoy: ahogándome. Al ser una persona cuya identidad se define en gran medida por oposición (no blanca, Negra; no hombre, mujer), a menudo me siento distanciada. Desde el punto de vista ontológico, primero aprendí a conocerme a través de lo que no soy. De hecho, tengo el recuerdo extraordinariamente nítido de estar sentada en

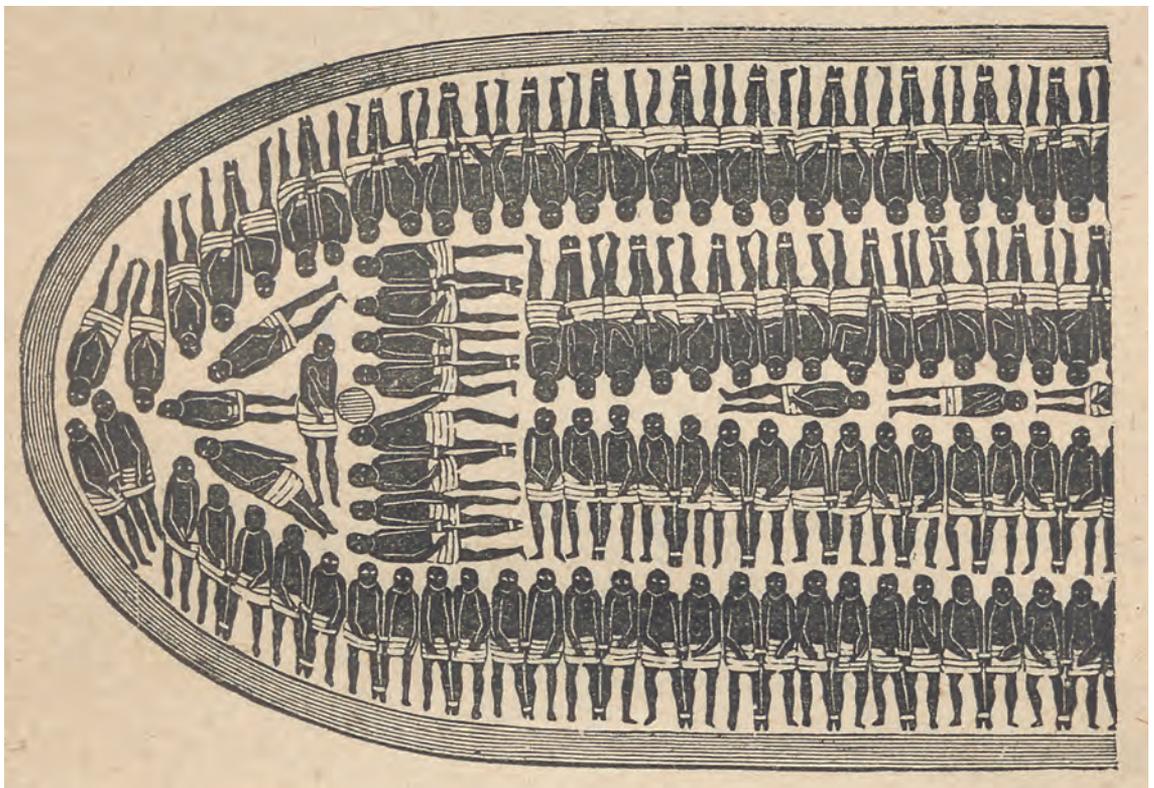
¹ La autora escribe “Black”, con mayúscula inicial (como se escriben, por ejemplo, las nacionalidades en inglés), lo que para mí es una clara intención de estilo pues contrasta con “white”, que escribe siempre en minúscula. Resulta ajeno al uso en español, pero opté por seguirla para no diluir el contraste que ella marca. Lo mismo ocurre más adelante con “Musulmanes”, “Judíos” y “población Indígena y Latina”. [N. de la T.]

el gabinete de una cafetería a los seis años y ver a una niña blanca, rubia, más o menos de mi edad, mirándome fijamente desde la mesa contigua. Más allá de que ella tuviera la curiosidad de encontrar una posible compañera de juego, yo tenía ya los medios para sospechar que tal vez era la primera persona Negra que veía en su vida. Sin importar mis intentos de afianzarme en el presente y ubicarme en el centro, el mundo no cesa de recordarme mi desplazamiento.² Mi historia está en los

² A su vez, eso me recuerda cómo induzco y reproduzco sistemas de opresión sobre otros, y también los desplazo. No soy la aliada que quiero ser con los *queer*, las personas con discapacidades, los Musulmanes, los Judíos, los inmigrantes, más otras incontables personas e intersecciones entre ellas.

asteriscos, las subcategorías, las reservas y las excepciones con respecto a las narrativas y clasificaciones predominantes. Estoy “en la estela”, atrapada aún en el efecto de onda del cisma que irónicamente se denomina el paso intermedio.³ Durante el comercio trasatlántico de esclavos, mis ancestros no fueron sepultados en el mar después de rebelarse o padecer una enfermedad o simplemente como parte de la estrategia del capitán para reducir el peso muerto cuando escaseaban los víveres en el barco. Mi gente sobrevivió en un continente nuevo, hostil, aunque perdiera su nombre, su

³ Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being*, Duke University Press, Durham, 2016.



Plano de la cubierta baja de un barco de esclavos, 1891. The New York Public Library Digital Collections ©



Lukaza Branfman-Verissimo, *Our People Should be Prioritized*, 2019. Cortesía de la artista

lengua y a su familia. A lo largo de sistemas sucesivos y concatenados de opresión —esclavitud, *apartheid* Jim Crow y sus vidas posteriores contemporáneas— yo y el resto de sus descendientes hemos seguido rechazando la violencia psíquica y material de esta alterización, al tiempo que recuperamos y reconstruimos las partes de nuestra herencia que acabaron llegando a estas tierras extrañas.

2. Mi barrio, Harlem, es una de las zonas de Nueva York más afectadas por el COVID-19. A pesar de la intensa gentrificación de los últimos años, todavía es predominantemente Negro y dominicano y alberga a un gran número de trabajadores esenciales mal remunerados que sostuvieron (y siguen sosteniendo) a la sociedad a lo largo del confinamiento. Durante semanas, pude medir el tiempo por las ambulancias, con mis días salpicados de sirenas; más o menos cada quince minutos, otra

alma era acarreada por el río Estigia. A veces pienso que esas personas fueron tal vez las afortunadas, tan enfermas que los paramédicos se daban cuenta de que necesitaban atención inmediata, no las que aparentemente estaban lo bastante bien para quedarse en casa y cuya muerte sólo ha quedado registrada como probable caso de COVID en las estadísticas oficiales.⁴

Hasta ahora, durante la pandemia en los Estados Unidos, las poblaciones Negra, Indígena y Latina han sufrido tasas más altas de contagio y muerte que otras personas de color y blancas.⁵ De hecho, los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC), el organismo de salud pública del gobierno federal, menciona la discriminación como uno de los cinco “factores que contribuyen a aumentar el riesgo”.⁶ Sin embargo, son mucho más interesantes las recomendaciones de los CDC para mejorar la situación, que incluyen “encontrar formas de mantener la conexión y el apoyo” (no se especifica con quién ni de quién) antes de sugerir que deben distribuirse mejor recursos como “acceso fácil a información, pruebas de detección asequibles y atención médica”.⁷ Al plantear “lo que podemos hacer”, el “nosotros” genérico —que se refiere a la gente común y corriente, las organizaciones comunitarias, las empresas y no principalmente al propio gobierno— debe priorizar vaguedades tales como tender la mano y co-

⁴ “COVID-19: Data”, NYC Health. Disponible en nyc.gov/site/doh/covid/covid-19-data.page.

⁵ Las estadísticas más recientes se pueden consultar en covidtracking.com/race.

⁶ “Consideraciones sobre acceso igualitario a la salud y grupos de minorías raciales y étnicas”, CDC, actualizado al 24 de julio de 2020. Disponible en [enespanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/health-equity/race-ethnicity.html](https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/health-equity/race-ethnicity.html).

⁷ *Ibid.*

nectarse antes que organizarse o cabildear en favor de la atención médica gratuita, un mayor número de médicos con respecto a los pacientes, hospitales mejor equipados, mayor acceso a ensayos clínicos, aumentos salariales o licencias con goce de sueldo en caso de enfermedad propia o de un familiar, todos ellos factores documentados que mejoran las probabilidades de sobrevivir al COVID.⁸

3. Tras once semanas sola en mi departamento, saliendo exclusivamente a comprar alimentos una vez cada siete días, fui a mi primera protesta en años contra la brutalidad policíaca. Las fotografías de un Times Square vacío y otros sitios turísticos desiertos en la cúspide del confinamiento desmienten la realidad cotidiana de la gente que pasea a sus perros,

les explicaba pacientemente a colegas o vecinos blancos por qué menos gente usa mascarilla o mantiene el distanciamiento social en comunidades como la mía. Si el racismo limita tu esperanza de vida o aumenta tus probabilidades de pasar el resto de tus días entrando a la cárcel y saliendo de ella, ¿por qué habría de importarte una pandemia? Si políticos, funcionarios o administradores hablan constantemente de volver a una realidad muy diferente a la tuya, ¿por qué hacer caso de cualquier cosa que digan? Hay un trasfondo muy desagradable apenas bajo la superficie: defenderé a los grupos de jóvenes sin mascarilla, a los hombres desempleados o subempleados que pasan el tiempo en las esquinas mientras joden a gente blanca; lo que no quiero es que me molesten a mí.

Si el racismo limita tu esperanza de vida o aumenta tus probabilidades de pasar el resto de tus días entrando a la cárcel y saliendo de ella, ¿por qué habría de importarte una pandemia?

recoge sus medicamentos y cuida a los vecinos de edad mayor o inmunocomprometidos. El distanciamiento social es imposible en casi cualquier calle de Nueva York. Aun con mascarilla, todos encarnamos una amenaza, vectores de una entidad no del todo viviente que prospera gracias a nuestra desesperación por un pago, un contacto social o algún sentido de normalidad. No obstante, durante meses, a la vez que me angustiaba en silencio cuando alguien se me acercaba demasiado en la calle,

4. Estuve únicamente una hora en la primera manifestación. Después de décadas de protestas, sé que cuando la policía tiene rodeada a la multitud, sólo puedes ir adonde te dicen, ¿qué caso tiene? Horas más tarde mi exnovio inmigrante me mandó un mensaje de texto para contarme que él y otros habían tomado la West Side Highway, seguidos por helicópteros, antes de dispersarse en grupos espontáneos que se sumaron a otros contingentes por toda la ciudad. Algunos amigos compartieron fotos de gente arrodillándose frente al Museo Metropolitano de Arte, marchando en Times Square, cruzando el puente de Brooklyn. Nueva York había hecho erupción y yo estaba recogiendo en casa de nuevo, quizás rascándome y

⁸ Brian M. Rosenthal, Joseph Goldstein, Sharon Otterman y Sharon Fink, "Why Surviving the Virus Might Come Down to Which Hospital Admits You", *New York Times*, 1 de julio de 2020. Disponible en [nytimes.com/2020/07/01/nyregion/Coronavirus-hospitals.html](https://www.nytimes.com/2020/07/01/nyregion/Coronavirus-hospitals.html).

viendo programas de *reality* en la televisión. No voy a mentir: durante una semana me atormentó la idea de estar perdiéndome de algo. Han pasado casi veinte años desde que estuve en una protesta ruda que tomó una autopista importante.

5. El Ku Klux Klan quemó una cruz en el jardín de mi padre cuando era niño. Mis abuelos habían pagado el impuesto de capitación y pasado la prueba de ciudadanía, por lo que fueron las únicas personas Negras que podían votar en el condado de Marengo, Alabama, hasta que se promulgó la Ley de Derecho al Voto de 1965. Cuando pienso en la supremacía blanca, rara vez imagino el terror de despertarse por un incendio en plena noche, la angustiada ansiedad de apagar una misma las llamas, lo extraño que sería arrodillarse frente a una cruz en la iglesia al domingo siguiente. Más bien pienso en mi madre, gimnasta en la Escuela Robert E. Lee en Huntsville, Alabama, ubicada atrás en la foto de equipo y vestida con un leotardo de la bandera confederada. La imagino en la viga de equilibrio, a los dieciséis años, toda músculo, con su piel oscura desafiando directamente a la mascota de la escuela, una representación caricaturesca de los traidores que se escindieron de los Estados Unidos para preservar la esclavitud. Mi madre era una auténtica *Rebelette*.⁹ Como ella, mi padre era renuente a contarnos de su juventud cuando éramos pequeños, el escozor punzante del gas lacrimógeno mientras marchaba a favor de la integración y el hostigamiento diario que recibía como recompensa.

⁹ *Rebelette* se refiere a las chicas del grupo de animadoras del equipo de la Escuela Robert E. Lee en Huntsville, a la que asistió la madre de la autora. [N. de la T.]

Fue el primer estudiante Negro que asistió a su escuela de bachillerato y se graduó; durante su primer año en esa escuela blanca, comió solo en la cafetería, con las mesas a su alrededor vacías. Cuando jugaba fútbol, los padres de sus compañeros, no los adversarios, gritaban: "Saquen a ese negro inmundo del campo".

Mis padres son estadounidenses de décima generación. Si excluimos la sangre indígena en sus venas, ¿quién apostarían que estuvo aquí primero? Para ganar esa discusión, ¿qué documentos es más importante citar: pasaportes, identificaciones militares, certificados de nacimiento, escrituras de compraventa (no como propiedad humana, sino de tierras compradas por gente libre tras la Guerra Civil), registros censales que dan cuenta de los traslados de mis ancestros esclavizados de las ciudades costeras al sureste del país, u otras anotaciones que se remontan al siglo XVIII? Uno de los últimos actos de mi padre antes de morir inesperadamente este verano fue animarnos a su hermana y a mí a digitalizar nuestra historia familiar convencido de que a mí me tocará ver que haya mecanismos de reparación por la esclavitud y tendremos que demostrar nuestra longevidad y nuestra valía.

6. Hasta mi tercera protesta, no lloré por George Floyd, Breonna Taylor o Ahmaud Arbery, las tres personas cuyos nombres gritamos las primeras semanas. Como la mayoría de la gente, conocía los detalles de su fallecimiento, pero para mí la muerte de gente Negra a manos de la policía no es nada nuevo ni nada por lo que haya que llorar. A menudo desatada por los titulares diarios, la rabia me es mucho más accesible, pero debo contenerla cortésmente durante mi traslado matutino al trabajo. En junio, más de diez personas han sido asesi-

nadas por la policía o su muerte se ha dado a conocer. En años recientes, miles de personas han sido ultimadas y desde 2015 se ha confirmado que más de 900 de ellas son Latinas, por lo que el total probablemente sea más elevado.¹⁰ Durante décadas, los Indígenas han tenido más probabilidades de morir víctimas de la policía, una afirmación absurdamente obvia considerando el legado genocida del país.¹¹

¹⁰ Julissa Arce, "It's Long Past Time We Recognized All the Latinos Killed at the Hands of Police", *Time*, 21 de julio de 2020. Disponible en time.com/5869568/latinos-police-violence.

¹¹ Stephanie Woodward, "The Police Killings No One Is Talking About", *In These Times*, 17 de octubre de 2016. Disponible en inthesetimes.com/features/native_american_police_killings_native_lives_matter.html.

Tratando de determinar y verificar el número total de asesinatos cometidos por la policía en los últimos años, encuentro diversos artículos, diagramas y gráficas, muchos advirtiendo del subregistro y las limitaciones de los datos. Me pregunto cómo entendemos todas y cada una de las vidas que nos arrebatan. Me inclino hacia lo sociológico y convierto la violencia y la muerte en una abstracción. Esta compartimentación es una defensa psicológica para mitigar mi dolor como testigo y la sensación de desesperanza en lo que respecta a mi capacidad para lograr un cambio sistémico, derivada también del supuesto de que la opresión se debe cuantificar para to-



Lukaza Branfman-Verissimo, *My Response to Racism is Anger*- Audre Lorde, 2017. Cortesía de la artista

marla en serio. Las estadísticas, no las historias personales, relacionadas con el racismo parecen tener el mayor peso a la hora de exigir verdad.

Lo que me impulsa a salir a la calle es aumentar las cifras, pero en la práctica mi cuerpo está componiendo otra historia, una iterativa, escrita paso a paso por un colectivo de extraños que grita un coro de protesta. Estas marchas encarnan en los manifestantes varios significados de *velar*, “celebrar rituales que expresan el duelo y el recuerdo” y “estar despiertos y, también, conscientes”, todo fluyen-

do como el efecto del movimiento en el agua.¹² Además, cuando los organizadores cambian de táctica e improvisan rutas para marchar, encarnan el mantra de los manifestantes en favor de la democracia en Hong Kong: seamos como el agua. A pesar de la emoción de la acción comunitaria y los posibles enfrentamientos con la policía, cuando las endorfinas y la adrenalina se disipan, estoy exhausta. ¿Cuántos años más recorreré mi ciudad entonando “Manos arriba, no disparen” o gritando los nombres únicamente de las personas con los asesinatos más memorables, cuyos agresores siguen en libertad a pesar de los años de clamor público?

En su novela *trans(re)lating house one*, Poupeh Missaghi escribe

¿Por qué hemos de resucitar a quienes han muerto?... Si las historias de los cuerpos ya se contaron, ¿por qué contarlas otra vez?... ¿De qué se trata relacionarse con ellas de nuevo?... ¿Volverlas a contar en forma de arte, en el cuerpo de una historia, cambiará el significado, la transferencia, el impacto?.¹³

Por años me burlé de los ensayos, a menudo escritos por gente de cierta clase, que citan la frase absurdamente trillada de Joan Didion: “Nos contamos historias para poder vivir”.¹⁴ No, algunas historias se cuentan para mantener vivas a las personas, para iniciar un ajuste de cuentas con un Estado asesino. Quiero

¹² C. Sharpe, *op cit.*, p. 21. Sharpe también relaciona *wake* [palabra con múltiples sentidos: estela de una embarcación, despertar, velar] con el sentido de “la línea de mira de (un objeto observado); y (algo) en la línea de retroceso de (un arma)”.

¹³ Poupeh Missaghi, *trans(re)lating house one*, Coffee House Press, Minneapolis, 2020, p. 87.

¹⁴ Joan Didion, *The White Album*, Simon and Schuster, Nueva York, 1979, p. 11.



Lukaza Branfman-Verissimo, *Own Touch Power*, 2018. Cortesía de la artista

Como una niña, me despertaba sorprendida de estar en cama y de que hubiera finalizado el día anterior.

afirmar que en esta pandemia he sacrificado mi propio cuerpo para “relacionarme con ellas de nuevo”. Sin embargo, cómo y con qué frecuencia cuento estas historias tiene límites y, a la fecha, no sé de nadie que haya vivido porque volví a contar la historia de alguien más. Desde luego, nadie puede probar una situación contrafáctica, ¿pero puede alguien probar que yo haya generado algún efecto?

7. En abril todos nos reíamos cuando nos preguntaban. ¿Cómo describir con precisión el tedio, la soledad, la irritación con los seres queridos, la ansiedad? El tiempo se prolongó a los días interminables de la juventud. Después de agotar todos los compromisos y actividades posibles (noticias, trabajo, platos, Instagram, noticias otra vez, ropa, libro, revista, Twitter, crucigrama), a veces me pillaba mirando por la ventana un muro de ladrillos. Cada mañana me traía un regalo momentáneo: como una niña, me despertaba sorprendida de estar en cama y de que hubiera finalizado el día anterior, y por unos preciosos segundos, me animaba la perspectiva energética de un nuevo día. Hasta que me acordaba.

¿Cómo estaba? En llamadas con la familia, los amigos y los colegas, empezaba declarando “Ahora estoy bien porque estoy hablando contigo” y casi podía oír a la otra persona sonreír. Por un momento fugaz en ese estrecho lapso para conectarse, el aturdimiento amainaba.

8. Yo trabajaba en el Museo Metropolitano de Arte, a unos cinco kilómetros de mi departamento. Mi primer día fue en enero y hacía -12°C afuera. Empecé a caminar, para tratar de tomar el autobús una parada más adelante, y así comenzaron cuatro años de ir al tra-

bajo diario a pie. A una mujer Negra no se le permite pasearse, vagar alegremente por las calles, tentada por los atractivos comerciales de la ciudad. Tal vez parecía que todos los días pasaba yo flotando al lado de las esculturales casas de arenisca roja a lo largo del estrecho bulevar en el tramo residencial de la Quinta Avenida, pero no. Harlem es un barrio en el que te dicen cosas al pasar, en concreto hombres que gritan a mis espaldas, a menudo preguntando cómo me va, supuestamente para flirtear, pero sobre todo para recordarme que mi cuerpo es para consumo público. Suelo ignorarlos, a sabiendas de que rechazar sus insinuaciones podría costarme la vida.

Después de cruzar la Calle 110, entraba en un espacio liminar: justo afuera del Harlem (Negro), en la orilla oeste del East Harlem (o Harlem Español) y justo al norte del predominantemente blanco y extremadamente rico Upper East Side, donde se ubica el museo. En ese limbo, pasaba de la hipervisibilidad a la invisibilidad. Se suponía que mi cuerpo (y mi yo), que ya no era un objeto en exhibición, tenía que ocupar menos espacio, como correspondía a mi peldaño inferior en la jerarquía social.

Cuando eres la única persona Negra en espacios blancos, la manera más fácil de sobrevivir, es decir, de vivir sin sufrir daño o meterse en líos, es hacer que tu raza desaparezca hasta que resulte conveniente. Yo hago sentir cómoda a la gente blanca contorsionándome hasta volverme un personaje más afable y relajado de lo que me siento al ser la persona distinta en el grupo. Con ello no quiero decir que no soy mi yo auténtico, sino que más bien

me pregunto qué significa la autenticidad en un mundo que exige que constantemente esté ajustando mi negritud para lograr una presentación óptima. Ajusto, eso hago. La clave para un cambio de registro exitoso es desplegar la negritud en los momentos oportunos. La gente blanca parece sentirse más cómoda cuando se siente incluida en mi negritud, digamos, cuando me expreso de manera coloquial o confío un incidente basado en la raza que implica directamente a alguien más, no a quien me escucha. Sólo puedo especular si se sienten absueltos de su propio racismo o si compartirles algo que en principio debe mantenerse fuera de ciertas esferas —la negritud sin cortapisas— les inspira un sentimiento de cercanía conmigo que, para ser franca, a menudo no es recíproco. Tal vez ambas cosas. Esta regresión temporal de mi desarraigo no significa dar una vuelta rápida a la válvula y liberar la presión constante para ser perfecta, de modo que no arruine futuras oportunidades para la siguiente persona Negra. Más bien es otra tentativa de mantenerme a salvo. Parece más real si sobre todo escondo mi negritud y la revelo selectivamente.

9. Aparentemente, “cómo estás” es lo que preguntamos al inicio de un encuentro, pero puedo decir que algo había cambiado. Mi terapeuta diría que mi insistencia en que mis compañeros de trabajo blancos habían cambiado es una proyección. Cuando no parecía un deseo lascivo de ver el dolor de gente Negra, su curiosidad sobre cómo me estaba yendo en los primeros días de las protestas a su vez inspiró un cambio en mí. Al horror que les causaban los helicópteros en busca de saqueadores en sus barrios, respondía que lo anormal para ellos era lo normal para mí: cien-

tos de miles de dólares de equipo policial a la vista —montones de camionetas estacionadas en las intersecciones, torres de vigilancia móviles, reflectores que alumbran toda la noche esquinas presuntamente peligrosas, pero también a cada persona, cada cosa, cada departamento que se atraviesa en su camino— anuncian que he salido de los barrios ricos en los que siempre he trabajado y estoy por llegar a casa. Antes del Gran Despertar, es decir, el resurgimiento más reciente de la organización y las protestas antirracistas, rara vez me sentía cómoda señalando las diferencias radicales en los términos básicos de mi existencia frente a los de estos conocidos del ámbito profesional. ¿Habían cambiado? No puedo estar segura, pero sí sé que los arrestos masivos todas las noches volvieron socialmente aceptable que dijera mi verdad sin temor a que mi experiencia fuera negada o desestimada y que, con sólo escucharme, mis colegas demostraron que les importaba.

10. Para entretenerme de marzo a mayo, a pesar de mi depresión relacionada con el COVID, me obligué a leer *The American Slave Coast: A History of the Slave-Breeding Industry* para ayudarme a satisfacer un deseo de largo tiempo atrás: entender mi condición de estadounidense, de manera muy literal, ¿cómo llegué aquí? Mi gente fue obligada a viajar a esta tierra de inmigrantes, según se describe a sí misma, en calidad de carga, de objetos para venta. A diferencia de otras partes del mundo donde se hacía trabajar a los esclavos hasta morir antes de que pudieran reproducirse en número suficiente para mantener esta clase de trabajadores permanentemente atada a un contrato, nuestra servidumbre maligna, inhumana, continuó por generaciones, a través de la vio-

lación masiva de mis antepasadas y las numerosas tácticas que usaban los amos para invertir en su propiedad dando cuidados mínimos, como permitir que las esclavas trabajaran menos, para asegurar la supervivencia de sus futuras mercancías, es decir, niñas y niños.¹⁵ Los registros genealógicos muestran claramente que mi tatarra tatarra tatarabuela le llevaba diez años a su hija, cuyo hijo rubio y de ojos azules pero orgullosamente Negro, mi primer ancestro matrilineal directo nacido después de la Guerra Civil por la esclavitud, es la persona a la que honramos cada año en las reuniones familiares.

11. Pero sí lloré. Cuando marchábamos cerca de los proyectos de vivienda de interés social (o, en esta nueva realidad, torres de muerte por COVID), los residentes abrían sus ventanas, sonaban cacerolas y nos vitoreaban. Marchar en solidaridad y gritar "No puedo respirar", las desesperadas últimas palabras de Eric Garner, Cecil Lacy Jr., George Floyd, Carlos Ingram Lopez y otros a quienes nos resulta imposible conocer, es perverso. (Menos perverso, sin embargo, que la policía que viola el Convenio de Ginebra y arroja gas lacrimógeno a los manifestantes en medio de una pandemia causada por un virus que ataca los pulmones.) Ya fuera ironía o la reacción natural de mi cuerpo al trauma, yo misma no podía respirar. Era como inhalar agua una y otra vez. Llorando tras una mascarilla de tela, me ahogaba con mis palabras, angustiada por personas por las

que no me había dado cuenta de que marchaba hasta que insistieron en participar a la distancia. Me atormentaban, no los muertos, sino sus representantes vivos.

Gritar una consigna es externalizar una respiración colectiva. A medida que las protestas continuaron, logré respirar con más facilidad, no sólo en solidaridad con quienes me rodeaban y con las personas a las que no podía ver o imaginar, sino también por mí. No obstante, ¿cómo estoy? Semanas después, aún me avergüenza mi sorpresa ante esas cacerolas que resuenan. U



Lukaza Branfman-Verissimo, *I'm Darker*, 2018.
Cortesía de la artista

¹⁵ Como escribió Thomas Jefferson, el tercer presidente de los Estados Unidos: "Considero que el trabajo de una mujer apta para procrear no es importante y que un niño criado cada dos años es más lucrativo que la cosecha del mejor de los peones". Thomas Jefferson a Joel Yancey, carta, 17 de enero de 1819, citado en Sublette, *American Slave Coast*, p. 415.

PROGRAMA DE LOS DIEZ PUNTOS

PARTIDO PANTERA NEGRA

15 de octubre de 1966

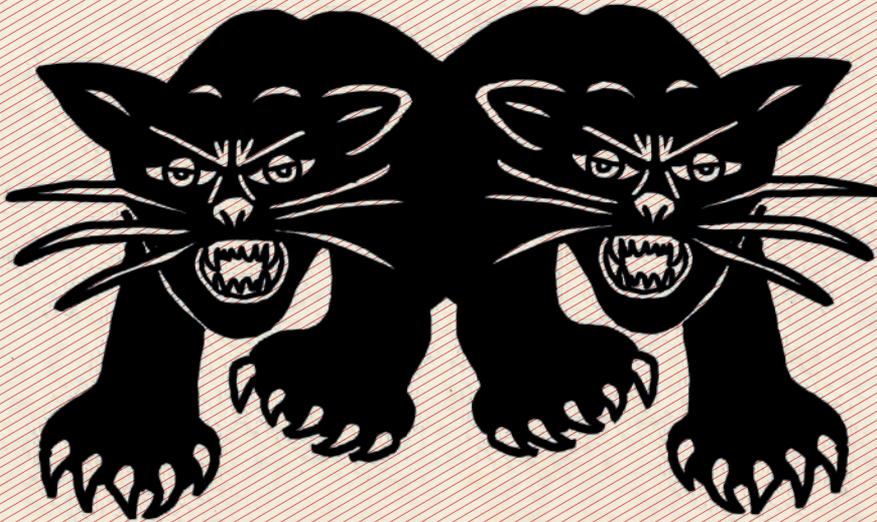


Imagen de Abraham Mascorro Morales, de las serie "Revolt appropriation, imagery for convulsed-pandemic times", 2020. Cortesía del artista

- 1) Queremos libertad. Queremos el poder para determinar el destino de nuestra comunidad Negra.
- 2) Queremos pleno empleo para nuestra gente.
- 3) Queremos que finalice el robo de los capitalistas a nuestra comunidad Negra.
- 4) Queremos viviendas decentes, dignas de resguardar a seres humanos.
- 5) Queremos una educación para nuestra gente que muestre la naturaleza verdadera de esta sociedad estadounidense en decadencia. Queremos una educación que nos enseñe nuestra verdadera historia y nuestro papel en la sociedad actual.
- 6) Queremos que todos los hombres Negros sean exentos del servicio militar.
- 7) Queremos el cese inmediato de la **BRUTALIDAD POLICIACA** y de los **ASESINATOS** de gente Negra.
- 8) Queremos libertad para todos los hombres Negros recluidos en las prisiones federales, estatales y locales.
- 9) Queremos que toda la gente Negra llevada a juicio sea procesada por un jurado compuesto de sus iguales, o de gente que pertenezca a comunidades Negras, tal y como lo indica la Constitución de los Estados Unidos.
- 10) Queremos tierra, pan, vivienda, educación, ropa, justicia y paz.



LOS NIÑOS NEGROS NO DEBERÍAN HACER SACRIFICIOS

Stacia Brown

Traducción de Edith Verónica Luna

Cuando asesinaron a Trayvon Martin, estábamos con las abuelas (mi madre y su madre), sentadas en distintas habitaciones del apartamento que compartíamos las cuatro. Trayvon Martin tenía 17 años y mi hija tenía dos; seis meses antes de que le diagnosticaran retraso en el desarrollo e hipoacusia. Mi hija jugaba con una familia de figuritas en miniatura en el suelo mientras las pantallas de televisión transmitían imágenes de Sybrina Fulton y Tracy Martin. Asumí que estaba abstraída y ensimismada sólo porque era una niña pequeña. No sabía que las noticias no llegaban a sus oídos por completo o que comunicarnos con claridad entre nosotras se convertiría en un desafío durante todo un año.

Aun si lo hubiese sabido, no habría importado. Incluso si ella hubiese sido un poco más grande y yo hubiera iniciado el proceso de observarla buscando información acerca de lo que debía enseñarle y en qué momento, no habría tenido intención alguna de decirle aquella noche por qué las matriarcas de su hogar lloraban y caminaban de un lado a otro. Quise protegerla de la omnipresencia de la violencia racial el mayor tiempo que me fuera posible. Quería que conociera la felicidad insular que los niños Negros¹ tienen garantizada únicamente en su hogar, donde están seguros y son amados.

¹ En el texto original la autora utiliza la mayúscula en la palabra "Negro", una práctica que comienza a generalizarse para hacer referencia a las personas o culturas de origen africano con el fin de eliminar su connotación negativa. Puesto que la academia de la lengua española aún no se pronuncia respecto a este uso, esta traducción utiliza el mismo marcador para respetar la decisión estilística de la autora. [N. de la T.]



Titus Kaphar, *Seeing Through Time*, 2018 © Titus Kaphar.
Fotografía de Christopher Gardener. Cortesía del artista

Este país valora la precocidad de los niños Negros... incluso la exige gran parte del tiempo. Esto se hace evidente cuando las historias son positivas: cuando, por ejemplo, un estudiante Negro del último año de preparatoria es aceptado en todas las universidades que conforman la Liga Ivy de Estados Unidos, o cuando un niño Negro de segundo año recauda dinero suficiente para cubrir la deuda estudiantil por alimentos en su escuela primaria. No obstante, es igual de evidente cuando las historias son desgarradoras: por ejemplo, cuando una niña Negra canta "Sin justicia, no hay paz", después de que la policía asesinó a otro hombre desarmado, o cuando un niño Negro canta una melodía propia acerca del anhelo de vivir y se vuelve viral. En todos esos casos se celebra la excepcionalidad de los niños. Mira cuán enfocados están. Mira cuán conscientes están del mundo y cuán fuertes son.

Resulta sumamente admirable ver que los niños se involucran con valentía en activis-

mos concretos junto a sus padres. Comprendo a cabalidad la razón por la que una madre busca informar a sus hijos, tan pronto como sea posible, acerca de cómo es crecer siendo Negro en Estados Unidos. Nos dicen que "la próxima generación" será la encargada de corregir lo que hemos hecho mal en el mundo. Aun si eso fuera posible y real, no me interesa ningún tipo de precocidad que obligue a mi hija a sacrificar lo que le queda de su felicidad insular y adoptar un heroísmo que, espero, pueda perfeccionar durante toda su adolescencia y adultez.

Por supuesto, esto no me corresponde por completo. Cuando eres Negro, incluso si eres un niño pequeño, no tienes que salir de tu casa para que la policía irrumpa en ella, con las armas desenfundadas, y haga disparos sin siquiera verificar si están haciendo una redada en el domicilio correcto. Si eso nos ocurriera, como le sucedió a Aiyana Stanley-Jones en 2010 (el año en que nació mi hija), y como le sucedió a Breonna Taylor hace unos cuantos meses, en marzo, ninguno de mis esfuerzos por proteger a mi hija habría sido muy significativo; sin embargo, a menos que ocurriera algo similar, sigo siendo la única que debe preocuparse al respecto.

Ésta ha sido mi filosofía de crianza desde hace mucho tiempo. Es algo que me han enseñado las diferencias en el aprendizaje y la audición de mi hija, a medida que he tenido que apaciguar mis propias expectativas precipitadas. Aprendió a hablar, leer, escribir y pensar a su paso, no a un ritmo que yo haya impuesto ni haya querido apresurar. En un principio sentía que nuestros referentes académicos y sociales no correspondían con los de otras familias, pues los comparaba con los de ellas y me preguntaba qué necesitaría

No se debería otorgar una medalla de honor por saber a tan corta edad cuánto te odia tu país.

para “ponernos al corriente”, pero mi hija siempre ha sido auténtica. Mis intentos por apresurar su progreso jamás han tenido éxito y, en retrospectiva, en ocasiones me avergüenzo de haberlo intentado siquiera.

Ella siempre ha marcado nuestro paso, independientemente del destino. Sé que si deseo que esté consciente de las políticas raciales en Estados Unidos y se involucre con ellas, puedo tomarme todo el tiempo necesario, todo el tiempo que su entendimiento de esas complejidades lo permita. Puedo explicar lo que son el racismo y la brutalidad policial sin sentir que debemos movilizarnos en cuanto haya pronunciado esas palabras. No hay razón para apresurarme a criarla con una mayor conciencia del daño que nos espera fuera de estos muros.

No se debería otorgar una medalla de honor por saber a tan corta edad cuánto te odia tu país. Soy afortunada de que ninguna circunstancia externa haya obligado a mi hija a adquirir ese conocimiento. Si lo hiciera prematuramente, me metería en camisa de once varas. Lo aprenderá en su momento. Este país se lo mostrará mejor de lo que yo podré explicárselo.

Ocho días antes de que un oficial de policía de Ferguson asesinara a Michael Brown y dejara su cuerpo tirado y descubierto durante horas en la calle, el padre de mi hija y yo celebramos sus cuatro años con un viaje a Plaza Sésamo en Pensilvania. Cuando la maquillista de la cabina de pintacaritas le preguntó qué diseño quería, respondió confiada y ocultando su dominio aún limitado del lenguaje: “Yo tigre”. Después de que esperó pacientemente a que le maquillaran el rostro con rayas naranjas y negras, le compramos una pistola de burbujas. Las esferas de jabón la rodearon durante horas.

Ésa era la única forma de disparar que ella conocía.

Cuatro meses más tarde, un oficial de policía asesinó a Tamir Rice mientras empuñaba un arma de juguete de su propiedad. Tenía 12 años. Le dispararon dos días después de que cumplí 34 años y todo lo que pude hacer para rendirle un homenaje fue escribir. Le escribí, como si estuviera escribiéndole a mi propia hija. Escribí aquello que aún no podía decirle a ella, aquello que sabía que aún no podría comprender, aquello que no sentía la urgencia de traducir para darle una lección introductoria apropiada para su edad.

Seis meses después, en abril de 2015, en la ciudad donde vivíamos en ese momento,



Titus Kaphar, *Braiding possibility*, 2020 © Titus Kaphar. Fotografía de Christopher Gardener. Cortesía del artista

Freddie Gray fue asesinado mientras se encontraba en custodia policial. Se acusó del delito a seis policías de Baltimore, pero la mitad de ellos fueron absueltos. Se retiraron los cargos de los demás. Yo dejé a mi hija en casa bajo el cuidado de las abuelas mientras asistía a su funeral y hacía la cobertura del suceso. Estaba plenamente consciente del lujo que significó dejar a mi hija, cobijada de amor y ajena a una rebelión inminente.

El 1º de agosto del mismo año, a menos de diez minutos de distancia de nuestro apartamento, la policía del condado de Baltimore le disparó a Korryn Gaines a través de su puerta principal cerrada con llave. Kodi, su hijo de cinco años, también recibió un disparo. Él sobrevivió. Ella no. Ese día mi hija cumplió seis años.

Toda su infancia ha estado marcada por reportajes noticiosos de violencia racial. Podría enlistar muchos más y decir con exactitud dónde estaba mi hija, qué edad tenía y cómo iba su desarrollo cuando ocurrieron. La manera en la que yo y otros adultos de su entorno nos involucramos, protestamos o vivimos el duelo en cada uno de ellos pasó inadvertida para ella. Ésa era la intención y no me arrepiento.

Dentro de dos meses, mi hija cumplirá diez años. A mediados de marzo, su escuela cerró a causa del nuevo virus mortal que hizo necesario que nos pusiéramos en cuarentena. Estadísticamente, ese virus tenía mayores probabilidades de afectar los hogares de los compañeros de mi hija, que en su mayoría son Negros, al igual que su director, los profesores y el personal que ve a diario. De pronto, el racismo medioambiental y médico fueron conceptos que me pareció lógico presentarle. Podría hacerlo con cuidado, además de recordar-

le el tema del lavado de manos. Podría decirle que Estados Unidos desde hace mucho tiempo asumió que su ciudadanía Negra es inmune al dolor.

Entonces, cuando me estaba acostumbrando a encontrar las palabras precisas para hacerlo, George Floyd fue asesinado en Minneapolis y el mundo de afuera volvió a estallar en protestas a nivel nacional en contra de la brutalidad policiaca. En esta ocasión le dije lo que sucedió: Un policía blanco se arrodilló sobre el cuello de un hombre Negro, detenido y desarmado, hasta que el hombre Negro murió. Ahora, las personas están manifestándose para exigir que no vuelva a ocurrir.

“¿Recuerdas el Movimiento por los derechos civiles?”, le pregunté. Al creer que necesitaba un punto de referencia muy básico, pensé en una cinta animada que ya ha visto varias veces: *Our Friend Martin*.² “¿Cuándo se manifestó King en contra de la discriminación?”

Mi hija me dio una palmadita en el hombro. “No es mi intención ser cruel ni nada por el estilo —susurró— pero no creo que el plan de King esté funcionando. Tal vez necesitamos un plan nuevo”.

Me pregunto si se dio cuenta de mi asombro. Traté de ocultarlo de inmediato. Era evidente que había subestimado su conciencia. La miré con sorpresa y curiosidad. Su expresión era inescrutable pero paciente, como si estuviera diciendo: “Mami, actualízate”. **U**

² Película animada acerca de Martin Luther King y el Movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. [N. de la T.]

Este artículo se publicó originalmente en *The Cut*, 10 de junio de 2020. Disponible en thecut.com/article/why-i-told-my-daughter-about-how-george-floyd-died.html. Se reproduce con autorización.

Tengo un sueño

Martin Luther King

28 de agosto de 1963, Washington D.C.

[...] Nunca estaremos satisfechos en tanto nuestros cuerpos, pesados por la fatiga del viaje, no puedan acceder a un alojamiento en los moteles de las carreteras y los hoteles de las ciudades. No estaremos satisfechos mientras la movilidad básica del Negro sea de un gueto pequeño a uno más grande. Nunca estaremos satisfechos mientras a nuestros hijos les sea arrancado su ser y robada su dignidad con carteles que rezan: "Solamente para blancos". No podemos estar satisfechos y no estaremos satisfechos en tanto un Negro de Misisipi no pueda votar y un Negro en Nueva York crea que no tiene nada por qué votar. No, no estamos satisfechos, y no lo estaremos hasta que la justicia nos caiga como una catarrata y el bien como un torrente.

[...] Tengo el sueño de que un día esta nación se elevará y vivirá el verdadero sig-

nificado de su credo: "Creemos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales".

Tengo el sueño de que un día en las coloradas colinas de Georgia los hijos de los exesclavos y los hijos de los expropietarios de esclavos serán capaces de sentarse juntos en la mesa, como hermanos.

Tengo el sueño de que un día incluso el estado de Misisipi, sofocado por el calor de la injusticia y la opresión, será transformado en un oasis de libertad y justicia.

Tengo el sueño de que mis cuatro hijos pequeños vivirán un día en una nación donde no serán juzgados por el color de su piel sino por el contenido de su carácter.

¡Tengo un sueño hoy! [...]

Fragmentos tomados de elmundo.es/especiales/2013/internacional/martin-luther-king/texto-integro.html
Versión editada. Diseño: Krystal Mejía.





EL PRIETITO EN EL ARROZ

Verónica González Laporte

Cuenta la leyenda que el pueblo coreano proviene de una raza peculiar, única. Hwanin, el Dios del Cielo, tenía un hijo, Hwanung, que deseaba con fervor vivir en la tierra, entre los verdes valles y las altas montañas. Hwanin concedió a su hijo su deseo y éste descendió, en compañía del dios del viento, del dios de las nubes y del dios de la lluvia, al Monte Paektu. Ahí fundó la ciudad de Shinshi, “la ciudad de Dios”. Estableció múltiples leyes y códigos, gracias a los cuales los hombres obtuvieron conocimientos en medicina, agricultura y arte. Un día, un oso y un tigre se acercaron a Hwanung para suplicarle que los transformara en hombres. El príncipe celeste aceptó, a condición de que ambos animales pasaran juntos cien días encerrados en una cueva sin ver el sol, comiendo sólo ajo y ajeno. El tigre no aguantó el confinamiento y se alejó a los veintiún días, mientras que el oso se aferró a su anhelo. Al final, Hwanung transformó al oso, no en un hombre sino en una mujer y la llamó “Ungnyeo”, la mujer-osos. Mas Ungnyeo quería un hijo y como no tenía marido, le suplicó a Hwanung que la desposara. De aquella unión nació Dangun, quien con el tiempo se convirtió en el fundador del primer reino de Corea y de la dinastía Gojoseon.

El relato fue registrado en el siglo XIII por un monje budista, Il Yeon, en una compilación de mitos fundadores, escritos en chino clásico, a la usanza de entonces, bajo el título de *Samguk Yusa*. Varias veces, esta leyenda fue reinterpretada, se volvió un símbolo de identidad, sobre todo durante la ocupación japonesa (1910-1945). Cuando los invasores nipones,

en su afán por lograr una completa asimilación cultural, tomaron el control de la educación, impusieron a los coreanos nuevos nombres y construyeron, en el corazón de la capital, en los patios del palacio real de Gyeongbokgung, su propio edificio de gobierno. Hoy, el mito sigue siendo manipulado: en Corea del Norte se propaga la versión de que, cual príncipe celeste, el líder Kim Jong-un no nació en Pyongyang sino en el Monte Paektu, la Montaña de Cabeza Blanca, donde brilla como un espejo el Lago del Cielo.

Ante las diversas invasiones sufridas a lo largo de su historia, por los mongoles, los chinos y los japoneses, Corea se fraguó un escudo protector de nacionalismo exacerbado. Sin embargo, como una piedra que se lanza a un estanque y cae al agua provocando diversos aros, el tema de la pureza de la sangre —el término es *danil minjok*— repercute en muchos niveles. La adopción es poco común, por ejemplo, porque un bebé tiene su propio linaje y si fue abandonado por una madre soltera, de antemano condenada por la sociedad, no será aceptado por otra familia. Hace unos meses, la prensa relató el caso de una mujer que se fue al monte a cavar un agujero para enterrar vivo a su recién nacido, pero el llanto del bebé quebró su voluntad y ella terminó por entregarlo a las autoridades.

La nacionalidad se basa en un derecho de sangre: un niño nacido en suelo coreano no tendrá derecho a ella si sus padres son extranjeros, y así no salga nunca de Seúl le será difícil ser reconocido como miembro pleno de la sociedad. La misma dificultad de integración la hallarán los coreanos que vivieron fuera varios años al volver a su país, los *gyopo*. Complejos pueden ser también los matrimonios mixtos, incontables historias circulan sobre

las violentas reacciones de los suegros ante un cónyuge de otra nacionalidad; aunque la cadena de televisión en inglés *Arirang* se empeñe en documentar la vida cotidiana de felices parejas interraciales. La minoría más numerosa es la china y tal vez sea la mejor integrada. Durante siglos la escritura china fue usa-



Black Jaguar, *En Jung*, 2017. Cortesía de la artista

da por los intelectuales: en los dinteles de las puertas de los templos budistas, las sentencias están escritas en ideogramas chinos y no coreanos. Los empresarios y altos funcionarios suelen repartir sus tarjetas de presentación con el nombre escrito en los dos idiomas. Ciertas comunidades como la rusa y la mongola se hicieron un lugar, mientras para otras la integración es una quimera. See Moon Chang, director de un centro de estudios, retoma el análisis de la abogada Kim Se-jin quien aborda el caso de George Floyd y analiza la situación laboral de los migrantes. Si bien existen leyes para proteger a los trabajadores extranjeros y para favorecer los matrimonios mixtos, la realidad puede rebasarlas. El empleador puede rescindir el contrato de su trabajador cuando lo desea, mas lo contrario no aplica. Solteros pobres, campesinos en su mayoría, han buscado esposas extranjeras como una medida de apoyo laboral, porque las coreanas prefieren migrar a las ciudades. El resultado,

según Kim Se-jin, es que más del 40 por ciento de estas mujeres migrantes depende por completo de sus esposos (y sus familias) y sufre de violencia doméstica.

En la misma tesitura, la película *Punch* del director Lee Han, difundida en 2011, presenta a un estudiante de preparatoria, Won-Deuk, que se enfrenta constantemente a su profesor. Un día, Dung-zoo revela a su alumno que su madre, migrante filipina, sigue viva... Detrás de este relato de tinte cómico sin ninguna pretensión, se percibe un retrato de los conflictos de identidad, linaje y exclusión social de estos trabajadores indocumentados. Por su parte, Yerong relata sus propias experiencias en su compilación de tiras cómicas: *Un hombre negro se sentó a mi lado en el metro*. La artista lanza una reflexión, por medio de sus "garabatos", sobre un racismo del cual muchas veces no se tiene conciencia. Cuenta los incidentes cotidianos que padeció Manni, su novio originario de Ghana: cómo lo señalaban en la



Black Jaguar, *Sung Joo, Jung Hwa, Jiyoung, Munhwa, Eunhye, Eunjeong, Jihyun, Minsun*, 2017. Cortesía de la artista

calle, qué tipo de conversaciones suscitaba la presencia de la pareja en una fiesta o cuando, colmo de colmos, alguien le preguntó si los negros defecaban del mismo color que los blancos. Para Yerong el racismo y la discriminación no se basan necesariamente en actos visibles, contundentes, sino en pequeños gestos cotidianos, a veces imperceptibles. Com-

ver la tolerancia entre los grupos étnicos que viven en su territorio, en lugar de enfatizar su uniformidad étnica.

Uno de los aspectos que más me sorprendieron al llegar al "Reino Ermitaño" —así se le apodó en el siglo XVII por su resistencia— fue precisamente esta homogeneidad. Física, en primer lugar. Lo confieso, me cuesta mu-

La nacionalidad se basa en un derecho de sangre: un niño nacido en suelo coreano no tendrá derecho a ella si sus padres son extranjeros.

plica la situación el hecho de que la Asamblea Nacional no haya podido votar aún una ley en contra de la discriminación; paradójicamente, quienes más se oponen a ella son las sectas cristianas y protestantes. Porque, a sus ojos, si se establece un marco legal en contra de toda exclusión, ¿qué hacer con la comunidad LGBT+ que atenta contra la integridad y la decencia de la sacrosanta familia y contamina los valores establecidos? Por ello nada se puede hacer, por ejemplo, contra algunas escuelas privadas que, al contratar profesores de inglés extranjeros, exigen que sean "blancos" (hasta hace poco se les pedía también una prueba negativa de VIH).

En Corea, el 98 por ciento de la población es étnicamente homogénea y tiene una de las tasas de natalidad más bajas del mundo. Sin migrantes y a este ritmo, se calcula que para 2050, casi la mitad de los coreanos será mayor de sesenta y cinco años. Tras la ratificación en 2007 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial adoptada por la ONU, se invitó a Corea a suprimir su terminología de "sangre pura" o "sangre mixta", y a promo-

cho trabajo distinguirlos. Un día, una chica me dijo que a ellos les pasaba exactamente lo mismo: nos ven iguales a todos los extranjeros, sin importar nuestros orígenes. Concientizar la mirada del "otro", como lo señaló el filósofo Tzvetan Todorov, vernos en varios espejos... Los coreanos temen la mirada del otro, la del *oegukin* (extranjero) y la de sus pares. En una sociedad al mismo tiempo perfectamente uniforme y estratificada, la apariencia se vuelve una obsesión. En las calles circulan coches de marcas locales, de tres colores: el negro es usado por los hombres de cierta edad, los directores de empresas, los padres de familia; el blanco es para las mujeres y los jóvenes; el gris para la gente más modesta. Aquí uno no tiene el coche que se puede comprar sino el que le corresponde. En medio de tanta monotonía, sólo los taxis de Seúl son de color anaranjado. Los únicos que rompen esa regla no escrita son jóvenes con recursos, adquiriendo costosos autos alemanes e italianos, del color que prefieran. Los departamentos tienen todos la misma disposición interior, las mismas lámparas en el techo, en conjuntos de edificios inmensos, similares, pintados de colores

neutros. Fuera de los ídolos de K-pop, apreciados entre los adolescentes del mundo entero, con sus mechones rosas y azules, sus ojos y labios maquillados, el común de los seulitas mantiene un perfil bajo. Ropa de cortes sencillos y colores neutros, una vez más, para que nada ni nadie destaque.

El culto a la uniformidad ha fomentado la proliferación de las clínicas de cirugía estética. Incontables médicos con las técnicas más avanzadas han hecho de Corea un verdadero santuario de la belleza. Agencias de viaje organizan *tours* especializados, con paquetes todo incluido, desde el desayuno hasta las vendas. Aquí llegan las esposas de los magnates rusos, las chinas pudientes, pero no solamente: las jóvenes coreanas se endeudan durante años para poder acceder al bisturí. No buscan nalgas esféricas ni senos sobredimensionados, sino un rostro perfecto. Quebrar los maxilares, rasparlos para ovalar un rostro cuadrado de origen, dar volumen a la nariz, partir una barbilla, ampliar la frente, eliminar los párpados para agrandar los ojos. Aunado a esto, la importancia de mantener una piel de porcelana. La cosmética coreana tiene una reputación mundial, mas la gran mayoría de las cremas y lociones que se venden en las tiendas (antes del COVID siempre atiborradas) contienen potentes agentes blanqueadores. Mujeres y hombres se untan diario capa tras capa. Si no fuera suficiente, de cuando en cuando acuden a estéticas especializadas para inyectarse por intravenosa glutatión, una sustancia despigmentadora. No hay manera de conseguir un bikini en Seúl, en esta península uno acude a la playa y se mete al mar cubierto de los pies a la cabeza, con zapatos de goma, traje de neopreno, guantes anti-UV y gorro. Únicamente los campesinos y los pesca-

dores se exponen al sol. No sólo se trata de un criterio estético, también es un asunto de estatus y de pureza racial. Si uno puede pagarse cremas y vivir en la ciudad, si uno es blanco, pertenece a un estrato social más alto.

Mientras observo los anuncios de rostros perfectos en los costados de los autobuses pienso en el arroz. Aquí, fuera del "bibimbap" que merece ser mezclado con otros ingredientes, nunca se le agrega soya u otro tipo de salsas porque es una falta de educación manchar su blancura inmaculada. No debe de haber prietitos en el arroz.

En los últimos meses, como en todos los países, el coronavirus ha atentado contra las relaciones humanas. Antes, a uno se le podía impedir la entrada a un bar con los brazos cruzados sobre el pecho (por decrepito, porque sólo se aceptan a jóvenes de entre 18 y 25 años, o por ser extranjero, aunque aquella era una explicación jamás verbalizada). Ciertos clubes pedían disculpas por escrito "no es racismo, nuestro personal no habla inglés, sea generoso". Para eso hay Apps de traducción y *tequila* se dice igual en todas partes, buscaba argumentar. Ahora, en tiempos de COVID, el miedo al intruso, contaminador potencial, se ha incrementado y la pandemia saca a relucir lo que ya costaba trabajo contener.

Mas en "el País de la Mañana Tranquila" muchos ciudadanos están dispuestos a combatir el racismo y la discriminación, con la misma dedicación con la que se construye un teléfono celular o un automóvil. La Asamblea Nacional discutirá por séptima vez la propuesta de ley. Yerong gana cada día más adeptos y sigue, con el apoyo de la ONG Friends, su labor educativa. Porque el futuro de Corea quizás se encuentre en manos de sus migrantes. **U**

NOVELA GRÁFICA

LES MOHAMED

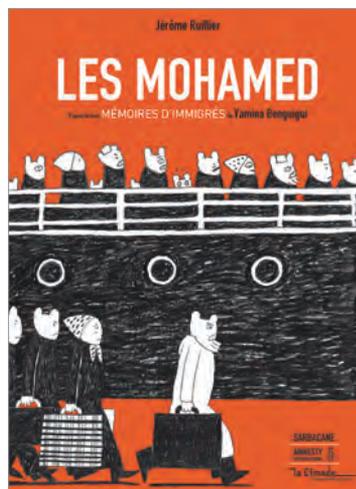
Jérôme Ruillier

Traducción de Carolina Magis Weinberg

Les Mohamed es una reflexión sobre la Francia contemporánea, su evolución, su mestizaje, sus miedos y la manera en la que se ha construido la reivindicación por la igualdad y la justicia social. Jérôme Ruillier nos hace (re)descubrir la historia de la inmigración del Magreb en Francia a través de conmovedores testimonios de vida divididos en tres secciones: los padres, las madres y los hijos. Su narración visual y textual da cuenta de la lucha identitaria que supone esta migración y de los efectos cotidianos del racismo.

Este trabajo es una interpretación desde la novela gráfica de la obra original de Yamina Benguigui, *Mémoires d'immigrés: l'héritage maghrébin*, quien recolectó en formato de película y de libro los testimonios de diferentes generaciones de inmigrantes que viven en Francia, originarios de diversas partes: Marruecos, Túnez y Argelia. Estremecido por estas historias, Jérôme Ruillier hizo dibujos y trazos inspirados en el material fílmico y en los textos para adaptar la obra de Benguigui.

Entre el deseo y la desilusión del inmigrante, en la sección del libro dedicada a los hijos, recorreremos la vida del adolescente Wahib que tiene que enfrentarse a la realidad y la opresión con la que viven los migrantes argelinos en Francia.



Les Mohamed, Éditions Sarbacane, Paris, 2019. Se reproduce con autorización. Jérôme Ruillier (Madagascar, 1966) estudió artes decorativas en Estrasburgo, Francia. Trabaja actualmente en Isère y divide su tiempo entre su familia y la montaña. Su obra es una invitación a escuchar y compartir para reconocer juntos nuestras diferencias y denunciar la exclusión. *Les Mohamed* es su segunda novela gráfica después de *Le coeur-enclume*, 2008.

Nací en Argel en 1963 y llegué a Francia en 1969. Tenía 6 años y me acuerdo de mi alegría, en el pueblo, cada vez que mi padre regresaba de Francia con regalos y dulces.



Era todo un evento cuando él volvía. Todo el mundo celebraba el regreso del héroe, y yo, yo corría todavía más rápido que los demás. Lo encontraba grande, maravilloso con su bigote negro,



su traje y sus corbatas de colores. Deslizaba mi mano en la suya y esperaba mi regalo: siempre eran unos zapatos de cuero, ¡pero nunca me quedaban bien!



Por eso en cuanto escuché a mi abuela decir, llorando, que mi mamá y yo nos íbamos a vivir a Francia con él, fue el día más feliz de mi vida. Adiós, vida salvaje.



Iba a estar con él, todo el tiempo, en lugar de verlo sólo dos meses al año.



No te imaginas lo emocionado que estaba cuando bajamos del avión en Satolas. Me parecía que la gente nos esperaba en el aeropuerto.



Me di cuenta de que la gente no nos esperaba a nosotros. Es más, ¡ni siquiera nos volteaban a ver y nos empujaban! Después sucedió el asunto de mi mamá y su velo.

Definitivamente tienes que quitarte el velo.

Definitivamente uno no debe diferenciarse.

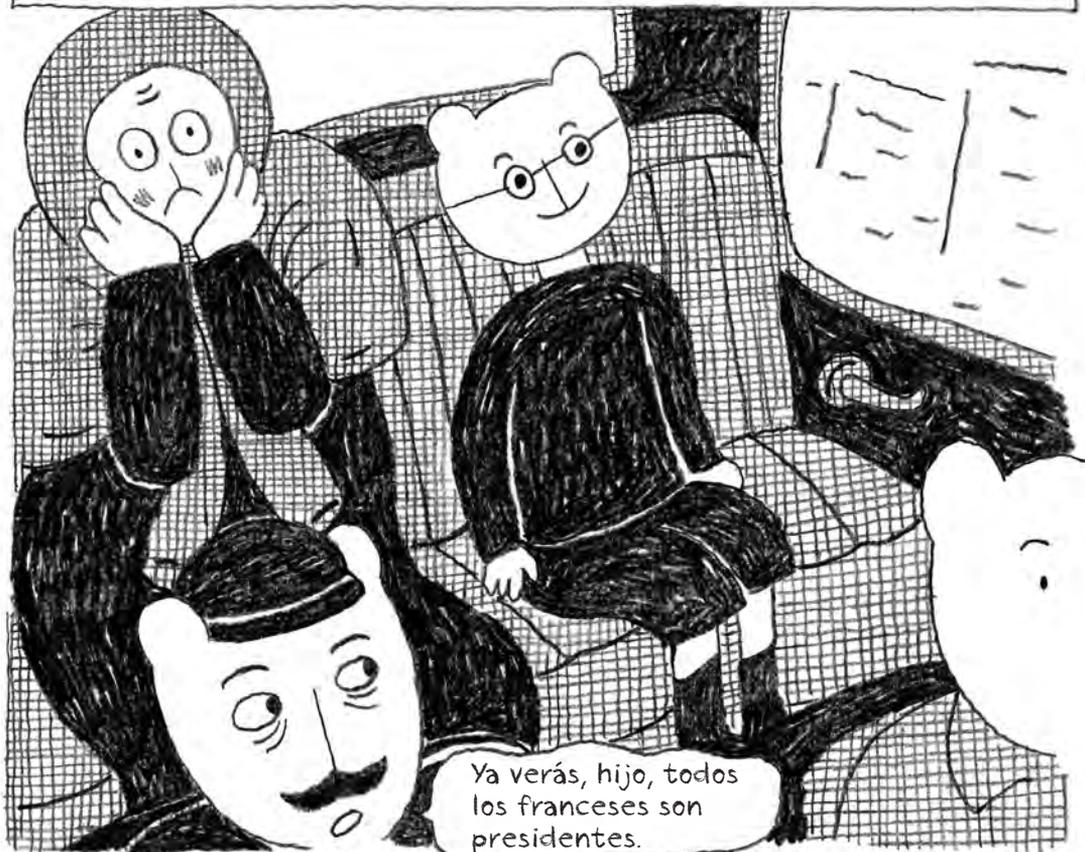
Definitivamente no.



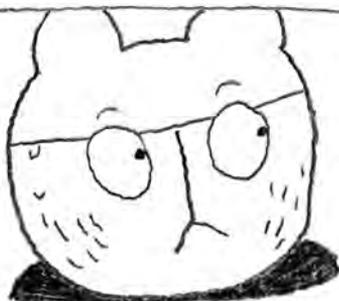
Estuvimos ahí por lo menos una hora. Sin embargo, ella sólo aceptó con la condición de poder esconder su cabeza en su saco. ¡Y yo que me moría de emoción por ver Francia!



Lo que estuvo bien fue el taxi, un coche negro increíble que me parecía inmenso y el recorrido por Lyon, los edificios, las vitrinas, los carteles, cada uno más bello que el anterior, los coches, la gente tan bien vestida.

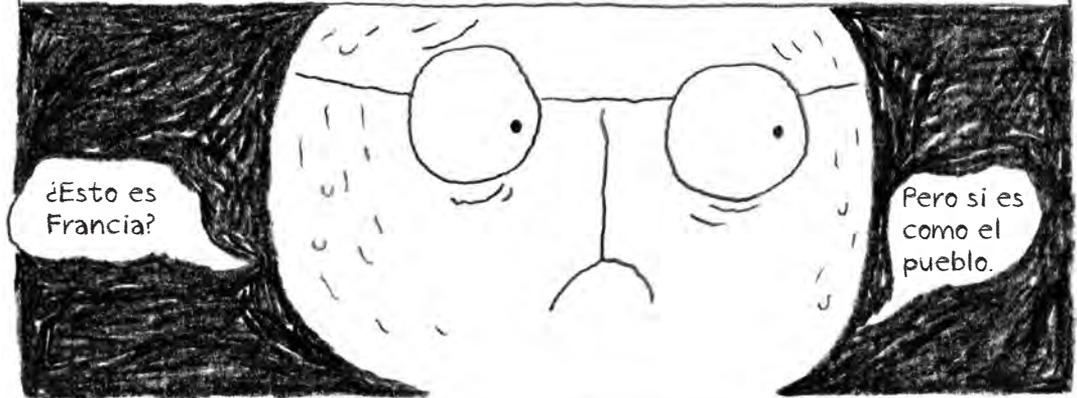


Después de un buen rato el taxi se detuvo en un lugar extraño: casitas en serie, ropa colgada por todas partes, niños todos sucios, mujeres árabes con vestidos hasta los pies recogiendo agua de la fuente, hombres que hablaban muy fuerte en árabe.



¿Ya nos vamos?

Pero mi padre baja las dos maletas del taxi y nos dice que hemos llegado, es ahí donde vamos a vivir. ¡Qué decepción!



¿Esto es Francia?

Pero si es como el pueblo.

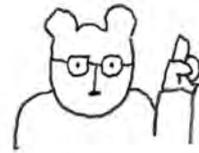
Algo que me desilusionó bastante fue que nunca veía a mi padre, sólo un poco los domingos. No sé bien qué hacía, sólo se la pasaba repitiéndome:

Tienes que ser buen estudiante, así tal vez un día te puedes convertir en medio-presidente,



Al principio yo le decía lo mismo a mis hermanos y hermanas:

y tener una buena profesión para cuando regresemos a Argelia.



Debo decir que desde que aprendí a leer y escribir el francés, me tocó encargarme de todos los papeles de la familia.



¡Incluso de los papeles de los vecinos!



Ayudaba a mi mamá con las compras y es así como me convertí en el segundo papá de la casa.



Debo decir también que mi padre prácticamente ya no nos dirigía la palabra.



El día que se dio cuenta de que entre nosotros nos hablábamos en francés y particularmente yo, el mayor, le dio una especie de shock. Nunca lo hablamos,



pero lo entendí por sus miradas llenas de reproche.

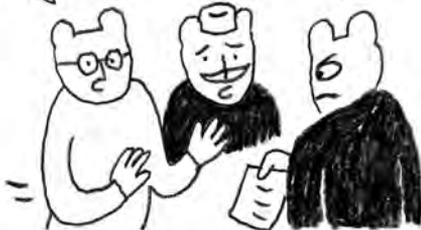
Me acuerdo de la vez que, después de privarnos de muchas cosas, pudimos por fin comprar un coche usado, un Simca 1000. Y en el primer cruce de calle que chocamos con un conductor medio borracho que cometió un error.



Mi padre pide disculpas y le hace reverencias.

Usted tiene que reconocer su error para el acta de hechos.

Perdón.



No, no, yo me disculpo, fue mi culpa. Póngalo en el documento, fue mi culpa.

Es mi culpa.



En el camino de regreso me dijo de todo. Nunca lo había visto así.

No perteneces a este lugar...

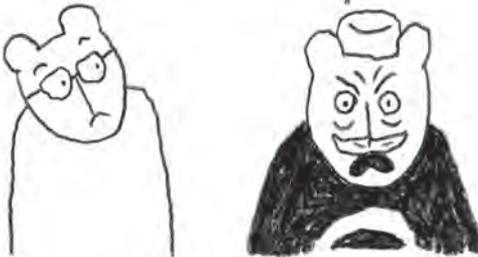


Con los dientes apretados, las mandíbulas cerradas, lo escuchaba repetir:

¿Entiendes? No perteneces a este lugar.



Aquí tienes que bajar la mirada, te tienes que callar, ¡no perteneces aquí! ¿Me entiendes? ¡No perteneces!



Si me privo tanto, si me mato trabajando, es porque no tengo más que un objetivo, más que una razón para vivir: ¡construir una casa en Argelia para el día que regresemos!



¿Me entiendes?



Nunca había hablado tanto.

¡YO ACUSO...!

CARTA AL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA

Por ÉMILE ZOLA

[...] Señor Presidente [de Francia, Félix Faure], concluyamos, que ya es tiempo.

Yo acuso al teniente coronel Paty de Clam como el fabricante diabólico—quiero suponer inconsciente— del error judicial, y por haber defendido su obra nefasta tres años después con maquinaciones descabelladas y culpables.

Yo acuso al general Mercier por haber sido cómplice, al menos por flaqueza de espíritu, de una de las mayores injusticias del siglo.

Yo acuso al general Billot de haber tenido en sus manos las pruebas de la inocencia de Dreyfus y no haberlas utilizado, haciéndose por lo tanto culpable del crimen de lesa humanidad y de lesa justicia con un fin político y para salvar al Estado Mayor comprometido.

Yo acuso al general Boisdeffre y al general Gonse por haber sido cómplices del mismo crimen. Sin duda el primero lo hizo por fanatismo clerical y el segundo, quizás, por ese espíritu corporativo que hace de las oficinas de Guerra un arca santa, inexpugnable.

Yo acuso al general Pellieux y al comandante Ravary por haber hecho una investigación infame, es decir, una investigación de la más monstruosa parcialidad, de la cual resultó un informe firmado por Ravary que es un monumento imperecedero de intrepidez cándida.

Yo acuso a los tres peritos calígrafos, los señores Belhomme, Varinard y Couard por sus informes mentirosos y fraudulentos, a menos que un examen facultativo los declare enfermos de la vista y del juicio.

Yo acuso a las oficinas de Guerra por haber llevado a cabo una campaña abominable en la prensa, particularmente en *L'Éclair* y en *L'Echo* de París, para cubrir su falta y engañar a la opinión pública.

Por último: acuso al primer Consejo de Guerra de haber violado la ley, al condenar a un acusado con base en un documento secreto. Acuso también al segundo Consejo de Guerra por haber encubierto esta ilegalidad, por mandato, cometiendo el crimen jurídico de absolver a sabiendas a un culpable.

No ignoro que, al formular estas acusaciones, me someto a los artículos 30 y 31 de la Ley de Prensa del 29 de julio de 1881, que condenan los delitos de difamación. Y lo hago voluntariamente.

En cuanto a las personas a quienes acuso, no las conozco, no las he visto nunca, no siento por ellas rencor ni odio. Para mí son sólo entidades, espíritus de maldad social. Y el acto que realizo aquí no es más que un medio revolucionario para acelerar la explosión de la verdad y la justicia.

Sólo un sentimiento me mueve, deseo que la luz se haga, a nombre de la humanidad que ha sufrido tanto y que tiene derecho a la felicidad. Mi ardiente protesta no es más que un grito de mi alma. ¡Que se atrevan a llevarme a juicio y que la investigación se lleve a cabo a plena luz del día! Estoy esperando.

En 1894 el capitán Alfred Dreyfus —judío de 35 años— es acusado de alta traición contra el Estado francés y condenado a pasar el resto de sus días en la isla del Diablo, en la Guyana francesa, a pesar de sus alegatos de inocencia. Dos años después, el coronel Georges Picquart descubre un telegrama que refuta la acusación hecha contra Dreyfus y señala al verdadero malhechor, el comandante Walsin Esterhazy. Las autoridades se niegan a cambiar su veredicto y a revisar el caso Dreyfus. Sin embargo, un hermano del prisionero y otros amigos suyos inmiscuidos en la política lanzan una campaña de denuncia por medio de *Le Figaro*. Al enterarse de la injusticia reiterada contra Dreyfus, Émile Zola decide escribir una carta pública dirigida al presidente de Francia que ocupa la primera plana del periódico *L'Aurore*. La publicación de esta carta es un paradigma histórico del poder de la prensa contra los abusos del poder y de los prejuicios antisemitas que alcanzarían una nueva dimensión durante las Guerras Mundiales.

Fragmentos tomados de ciudadseva.com/texto/yo-acuso/
Versión editada. Diseño: Krystal Mejía.

POEMA

FUGA DE MUERTE

Paul Celan

Traducción de Moisés Perera Lezama

Negra leche del alba la bebemos por la tarde
la bebemos al mediodía y en la mañana la bebemos de noche
bebemos y bebemos
cavamos una tumba en los aires donde no hay opresión
Un hombre habita en la casa juega con las serpientes escribe
escribe cuando oscurece a Alemania tu pelo dorado Margarete
escribe eso y sale frente a la casa y brillan las estrellas silba a sus
[perros
silba a sus judíos cavén una tumba en la tierra
nos ordena vamos toquen para el baile

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos en la mañana y al mediodía te bebemos por la tarde
bebemos y bebemos
Un hombre habita en la casa juega con las serpientes escribe
escribe cuando oscurece a Alemania tu pelo dorado Margarete
Tu pelo cenizo Sulamith cavamos una tumba en los aires donde no hay
[opresión

Grita ustedes cavén más hondo en la tierra los demás canten y toquen
empuña el fierro en el cinto lo blande sus ojos son azules
ustedes entierren las palas más hondo los demás sigan tocando para
[el baile

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía y en la mañana te bebemos por la tarde
bebemos y bebemos
un hombre habita en la casa tu pelo dorado Margarete
tu pelo cenizo Sulamith juega con las serpientes
Grita toquen más dulcemente la muerte la muerte es un maestro de
[Alemania
grita tañan más sombríamente los violines para que asciendan cual
[humo en el aire
para que tengan una tumba en las nubes donde no hay opresión

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un maestro de Alemania
te bebemos por la tarde y en la mañana bebemos y bebemos
la muerte es un maestro de Alemania su ojo es azul
te acierta con bala de plomo te acierta preciso
un hombre habita en la casa tu pelo dorado Margarete
atiza sus perros contra nosotros nos regala una tumba en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un maestro de Alemania

tu pelo dorado Margarete
tu pelo cenizo Sulamith

Traducción tomada de puntoenlinea.unam.mx/index.php/837



FANTASMAS CHICHIMECAS

APUNTES SOBRE RACISMO RESIDUAL

Julián Herbert

Ésta es la Sierra de Zapalinamé vista desde la azotea de mi casa.¹ Zapalinamé es el nombre de un semilegendario guerrero que, a finales del siglo XVI, organizó entre las cañadas de la Sierra Madre Oriental una guerrilla aborígen destinada a combatir a los colonos españoles que fundaron la Villa de Santiago del Saltillo. Según la tradición, fue líder de una etnia chichimeca hoy extinta (salvo quizá por los habitantes de un ejido que está al otro lado de la montaña): el pueblo huachichil.

Un rasgo que compartieron el antiguo imperio azteca y el poder virreinal fue su odio a las naciones chichimecas. Despreciaban su lengua (los romanos remedaban hablas nórdicas mascullando "bar-bar", de donde viene la palabra *bárbaros*; los aztecas usaron las sílabas "chi-chi" de manera semejante) pero, sobre todo, aborrecían su ética laboral: su pertinaz reticencia al sedentarismo y la plusvalía. A la larga, el racismo europeo contra las civilizaciones del altiplano se articuló como dominio. En cambio, los chichimecas fueron exterminados hacia 1760 durante las campañas antiindias ordenadas por los borbones.

Un aspecto de estas guerras de extinción es que el repudio era mutuo: de haber podido, los chichimecas habrían borrado hasta el último vestigio de sus invasores. Existen múltiples testimonios al respecto. Quizá los más truculentos (Carlos Manuel Valdés compila varios) son los

¹ Ver imagen 1.

que narran cómo irritilas o coahuiltecos preferían asesinar a sus hijos pequeños ante el riesgo de captura, pues les horrorizaba la posibilidad de que fueran adoptados por una familia blanca.

Para muchos saltillenses del siglo XXI, "Sierra de Zapalinamé" es un nombre vagamente idílico, tal vez bucólico: refiere bosques y corrientes de agua: el estado feraz y musculoso del mundo nómada idealizado como ancestro. También es el nombre de un barrio popular edificado al pie de la sierra: la "Zapa", o "Zapa

Kolombia" según tribus urbanas adictas al vallenato. Quienes inventaron el topónimo debieron conferirle en sus fantasías un significado muy distinto: asesinato y tortura, terrores nocturnos, el Mal y la crueldad encarnados en las flechas y las lanzas de enemigos inenarrables. Esto es un ejemplo geográfico y lingüístico de lo que llamo *racismo residual*. A diferencia del racismo operativo, que se articula mediante la discriminación, la persecución, la dominación o el exterminio, el racismo residual tiene un carácter ambiguo: confunde el



Imagen 1. Fotografía del autor

De lo que no se daban cuenta los conquistadores [...] era de que, ontológicamente, los tlaxcaltecas y ellos se parecían más entre sí de lo que nunca podrían parecerse, juntos, a los chichimecas.

vituperio con el homenaje, puede ser neutro o paródico, se actualiza y reabsorbe en la imaginación, mezclándose con nuevos referentes. Es, en esa medida, un laboratorio poético mestizo.

Ésta es la avenida Ignacio Allende,² por donde corría la acequia que, en tiempos de la Colonia, separaba la villa española Santiago del

Saltillo del pueblo indígena San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Es una exfrontera racista (un *apartheid avant-la-lettre*) situada a dos cuadras de mi casa. La foto está tomada desde el punto de vista tlaxcalteca, que es la zona del barrio donde vivo. Al fondo aparece la torre más antigua de la catedral, en el sector que alguna vez estuvo reservado para la gente blanca.

La siguiente es una imagen del mismo cruce,³ pero tomada a contrapunto: desde el antiguo límite de la villa española y con vista a lo que fue el sector tlaxcalteca.

Detrás del conjunto escultórico, que representa a un monje franciscano, un niño tlaxcalteca, un guerrero chichimeca y un conquis-

² Ver imagen 2.

³ Ver imagen 3.



Imagen 2. Fotografía del autor

tador español, se alcanza a ver la fachada de San Esteban, patrono de la migración indígena (si se me permite el oxímoron).

La impecable lógica de los conquistadores: los nahuas son morenos y los chichimecas también, ergo los morenos pueden aprender a vivir como la gente. El objetivo de exportar familias nativas del centro del país al noeste de lo que hoy es México fue inocular en los nómadas la idea de que ellos también podían vivir en casas y pueblos, y montar a caballo, y sembrar maíz, y rezarle al dios cristiano. De lo que no se daban cuenta los conquistadores (ningún racista lo hace) era de que, ontológicamente, los tlaxcaltecas y ellos se parecían más entre sí de lo que nunca podrían parecerse, juntos, a los chichimecas. Lamento incurrir en cierto grado de estupidez al recalcarlo, pero una de las cosas que más distorsiona el racismo es la semejanza.

¿Subsiste algo de esta impronta en el Saltillo contemporáneo? Creo que sí. Sus coordenadas territoriales han cambiado y se han expandido: si antes corrían de oriente a poniente, ahora lo hacen de sur a norte. A lo largo de la mayor parte del siglo XX, la función que hace cientos de años cumplió la acequia de la calle Allende se trasladó a las vías del tren, que recorrieron durante décadas el bulevar Francisco Coss. Ahora tal demarcación corresponde a los distribuidores viales que abundan en el norte (rico y mayoritariamente blanco) de la ciudad, con sus respectivos no-lugares, lotes baldíos y territorios residuales.

Empecé a pensar en términos de estética residual en el verano de 2015. La idea surgió en colaboración con el arquitecto francés Laurent Portejoie. Trabajábamos en torno a las fronteras internas que separan las colonias de la Ciudad de México; algunos de sus signos evi-



Imagen 3. Fotografía del autor

dentes. Por ejemplo: las calles de la colonia Roma están mucho más iluminadas por la noche que las de la colonia Doctores. Es algo en lo que pensé y después lo olvidé. Ahora, tras varios meses de confinamiento debido a la pandemia, he tenido que hacer ejercicio corriendo en el techo de mi departamento y subiéndolo y bajándolo los tres pisos de escaleras que tiene mi edificio. Esto me ha hecho pensar en los espacios residuales domésticos y sus posibilidades infraordinarias de discurso, a la manera de Georges Perec. También me ha hecho pensar en la memoria residual (aquí vuelvo a Perec y sobre todo pienso en Joe Brainard), la narrativa residual (relatos fragmentarios con cierto grado de estructura que se vuelven plausibles tras observar la calle des-

de un balcón durante varios días seguidos), la historia residual (vivo frente a un edificio que, por azar, pintó Edward Hopper en 1947, cuando iba de paso por mi ciudad), el racismo residual: ficciones documentales. Caminatas contingentes. Resentimientos exorcizados con talante de *flâneur*.

Según Google Maps, la Parroquia del Santísimo Cristo del Ojo de Agua está a 1.4 kilómetros de mi casa.⁴ Es una caminata de veinte minutos. En sus terrenos está el ojo y el salto de agua al que Saltillo debe su nombre.

⁴ Ver imagen 4.

Empecé a escribir este ensayo con una obsesión métrica: no alejarme, dentro de la página, más de un kilómetro de mi habitación. Si recorrí los cuatrocientos metros extras que conducen, pendiente arriba, hasta esta iglesia, fue porque en su gruta de agua cristalina encontré una sinécdoque de otro racismo residual: la segunda guerra de exterminio implementada en los desiertos coahuilenses.

Mientras los criollos virreinales masacrabán huachichiles, los colonizadores anglosajones que fundaron Estados Unidos hicieron lo propio con las tribus originales de su entorno, empujando a los apaches cada vez más al sur. Estos grupos no tardaron en llegar a las inmediaciones de mi ciudad.



Imagen 4. Fotografía del autor



Imagen 5. Fotografía del autor

(En realidad, es inexacto decir que las naciones apaches “llegaron” en algún momento: su condición seminómada les permitió durante siglos desplazarse sin visa por lo que hoy es un territorio binacional. Los enunciados de este texto nunca son de índole académica: atienden más bien al territorio binacional —bárbaro y apache— de la imaginación histórica.)

En el Archivo General del Estado de Nuevo León hay una carta del gobernador Santiago Vidaurri cuyo destinatario era un señor Jesús Carranza, de Cuatro Ciénegas. Fue expedida en la década del sesenta del siglo XIX. La misiva consigna el envío de dos bidones de veneno y la orden de esparcir dicha sustancia en todos los ojos de agua que no estuvieran dentro de una población sedentaria fiel al gobierno establecido. El objetivo declarado de Vidaurri era asesinar a los últimos apaches que quedaban en las inmediaciones de su poderío. Ésta, y no la lucha armada, fue la cómoda manera en que la nación mexicana decidimos

(el mayestático retroactivo está hecho adrede) enfrentar a la última línea de defensa de un país de guerreros a la altura del western.

Así luce hoy el ojo de agua de Saltillo,⁵ libre de veneno.

La alameda Zaragoza está dos calles al poniente de mi casa, a contramano de la antigua acequia virreinal. Es un perfecto paseo porfiriano: un kilómetro cuadrado de nogales y álamos, setos, islas de césped y un pequeño lago con un islote que dibuja el contorno de la República mexicana. A finales del siglo XIX, era el espacio público más recóndito del pueblo; su extremo occidental marcaba el límite con el desierto. Frente a sus jardineras se establecieron, amén de la Escuela Normal, las mansiones de la élite provinciana.

El origen de la alameda (como el de casi todas las fortunas que se amasaron en su entor-

⁵Ver imagen 5.



Imagen 6. Fotografía del autor

no) tiene un granito de abyección: la leyenda de un asesino en serie al que apodaron El Rey Dormido.⁶

Dice la voz popular que se llamaba Braulio Flores. Se dedicaba a regentear prostitutas. En 1847, cuando Estados Unidos invadió México y estableció una de sus principales bases en Saltillo, Flores ideó una truculenta venganza patriótica en connivencia con las *mujeres de asuntos subalternos* —así llegó a llamarlas la gente decente—. La estafa consistía en que, tras seducir a un oficial extranjero en alguna de las tabernas céntricas, la prostituta arrastraba al militar hasta alguno de los callejones aldeaños, bajo promesa de favores sexuales.

(Colijo que los mentados callejones serían las actuales calles de Padre Flores y Narciso Mendoza, en las inmediaciones del mercado. Todavía subsiste en esos lares una precaria red de sexoservidoras.)

⁶ Ver imagen 6.

Hasta esos rincones oscuros se allegaba la silueta de El Rey Dormido. Mientras las damas suscritas a su protección confortaban carnalmente al enemigo, Braulio atravesaba con su puñal el corazón de los jariosos incautos.

Así mató a varios. Hasta que lo descubrieron, lo arrestaron y lo condenaron a muerte. Aquí el relato se vuelve más difuso. Versiones afirman que logró escapar disfrazado de cura. Otros aseguran que nunca las tropas extranjeras pudieron capturarlo, sino que en realidad fue el propio Braulio, consumido por la culpa, quien se entregó al ejército mexicano. Y aun otros relatos —tal vez más realistas— dicen que no fue perseguido por los crímenes de tiempos de la guerra, y sólo fue a prisión por faltas administrativas posteriores. Sea cual fuere el caso, la historia tiene siempre un final pintoresco: El Rey Dormido solicitó a los jueces que conmutaran (o redujeran) su sentencia a cambio de volverse el jardinero principal de la alameda. Mi amigo el escritor

Jesús de León sugiere (no sin cierta lógica muy mexicana) que aceptó el acuerdo donando a las autoridades unos terrenos suyos alejados al parque original. La leyenda concluye con un *serial killer* antiyanqui que envejece cultivando arbolitos en un parque.

¿Cuál es la moraleja?

1.- Para la razón estética posmoderna, tiene más densidad cognitiva la historia de un asesino serial decimonónico con prejuicios raciales que el relato del exterminio de una nación entera en tiempos de la Conquista.

2.- No existe tal cosa como el "racismo inverso". Por la misma razón que, en el caso de la guerra entre chichimecas y españoles, no hubo una "extinción inversa" (aunque el odio irritable tuviera la misma intensidad que el

odio europeo): las atrocidades no dependen tanto de la voluntad y el deseo como de los medios de producción.

3.- Al hablar de racismo residual me tomo, deliberadamente, un montón de licencias conceptuales. Es la ventaja que tiene la literatura sobre la academia: sus evocaciones están al servicio de la observación y la experiencia directas, no de la consolidación de una tesis.

4.- ¿Cuánta materia estética residual hay a un kilómetro y medio a la redonda de tu casa? ¿Cuántos siglos y fenómenos alcanzas a ver desde el balcón o la azotea?

Quizá.⁷ U

⁷ Ver imagen 7.



Imagen 7. Fotografía del autor



Fotografía de Hugo Arellanes Antonio



¿DE QUÉ SIRVE EL ASCO? RACISMO ANTINEGRO EN MÉXICO

Mónica Moreno Figueroa

“**U**na consecuencia del racismo es que a los blancos les den asco los negros.” Esto fue lo que compartió una participante de un taller que di con el Colectivo para Eliminar el Racismo (COPERA) en Pinotepa Nacional hace algunos años. ¿De qué sirve el asco? ¿Qué nos permite el sentir asco por otras y otros? ¿De qué nos salva? Responder a estas preguntas nos puede acercar a comprender qué es el racismo antinegro y su papel central en el funcionamiento del racismo en México.

El reciente furor sobre el racismo es muy bienvenido, sobre todo en tiempos de pandemia. Las desigualdades sociales se pasean descaradamente frente a nosotros, esperando ser vistas y examinadas. Además, parece ser que estamos mucho más atentos a las mociones internas y a las conmociones sociales: las sensibilidades están también a flor de piel. “¡Mira, un negro! Dice que no puede respirar, ¿por qué el policía le puso la rodilla en el cuello?”

Perversamente podríamos pensar que la atención al racismo en Estados Unidos llegó como una buena distracción de la pandemia en México. O aún mejor, podríamos considerar que este momento de pandemia es un punto de inflexión tal, que hemos debido hacer una pausa, sentarnos y esperar; un punto en el que estamos listos para escuchar, y para darnos cuenta de nuestros ascos, los que algunos hemos sentido sobre nuestros cuerpos, los que muchos creen sentir hacia otros de manera involuntaria, con la mueca, la boca y la nariz fruncidas, la sorpresa: “¿Hay negros en México? ¿Dónde?”. Dejando la desconfianza de

Mucha gente parece no saber que hay negros en el país ni en dónde están. Sin embargo, si hay algo que las y los mexicanos pueden ver es lo negro, lo prieto, lo moreno.

lado, he notado también un interés genuino que logra, aunque tímidamente, decir: "Y nosotros aquí, ¿qué? ¿Cómo es para mí?" Quiero aprovechar esa atención.

De las múltiples conversaciones que he tenido sobre el racismo en estos últimos meses, usualmente se me acaba el tiempo antes de poder hablar de la gente negra en México. Y

no es porque no se abra el tema, sino porque me he empeñado en que, ante la pregunta sobre cómo veo la situación de George Floyd y el movimiento Black Lives Matter allá, la respuesta sea una que reconozca lo que pasa aquí y el proceso ya largo, inaugurado por el EZLN en 1994, en el que la preocupación por el racismo en México comenzó a emerger. Es una oportunidad también para examinar cómo el falso orgullo nacionalista de comparación y enaltecimiento propio es un engaño ("¡Los mexicanos no somos así, jamás! ¿Cómo se te



Fotografía de Hugo Arellanes Antonio

ocurre que nosotros podríamos hacer eso?“). Lo anterior nos distrae en dos niveles: nos pone a comparar peras con manzanas y luego nos silencia.

También me he empeñado en que el camino que trazo para contestar la pregunta por la gente negra sea uno que primero comience por explicar qué es el racismo como sistema de distribución de opresión y privilegios, luego se detenga un poco en analizar cómo la idea de “raza” es justamente sólo una idea, y cuestionar eso de que las “razas” existen. Por último, me importa que se llegue a comprender que la ideología del mestizaje es la pieza clave para entender cómo funciona nuestro racismo, es decir, el mestizaje es el proyecto racial mexicano. Uno que está caracterizado por la pretensión de la aceptación de la mezcla racial, bajo procesos violentos de asimilación, con pilares fundados en el racismo antiindígena, antiasiático y antinegro.

Este preámbulo me parece crucial para poder ver lo que pasa en Estados Unidos, cuyo proyecto racial es uno de segregación y rechazo a la mezcla; es muy diferente de lo que pasa en México, aunque en los dos espacios, con sus dos proyectos, el asco sea una lógica compartida. En cada lugar el asco hacia *lo negro* funciona para deshumanizar, y sobre todo para marcar límites con la ideología dominante: en Estados Unidos para mantener a la gente negra controlada y separada; en México para mantenerla en una posición contradictoria excepcional: negada y totalmente visible. La idea de que en México se haya negado que existe población negra, y que cuando ésta se nota, no es reconocida como mexicana, es parcialmente correcta. Sí, mucha gente se sorprende; sí, mucha gente parece no saber que hay negros en el país ni en dónde están. Sin



Fotografía de Hugo Arellanes Antonio

embargo, si hay algo que las y los mexicanos pueden ver es lo *negro*, lo *prieto*, lo *moreno*.

Aunque una lógica central del mestizaje es el blanqueamiento, la trampa ha sido que hasta en nuestros análisis también volteamos hacia lo blanco sin reparar que este movimiento implica el alejamiento de lo negro. Lo moreno en México se organiza en esa misma lógica: de lo prieto prieto, moreno, hasta lo güerito y lo blanquito. Si pudiéramos catalogar todas las actividades y actitudes y, más aún, las dinámicas sociales que se moldean para alejarnos de lo negro, llenaríamos varios tomos. A quién amamos, por quiénes sentimos atracción, quién nos da gusto y quién nos inspira miedo, quién nos da confianza y quién es peligroso, quién queremos que se siente en nuestra sala y coma con nosotros, a quién ayudamos, a quién pedimos, quién es fascinante y exótico, quién es admirable y adorable, quién es repugnante y asqueroso.

El mestizaje en México es, además de un proyecto político y racial de asimilación y blanqueamiento, una experiencia cotidiana que estructura las relaciones sociales y distribuye el poder y los privilegios en la sociedad contemporánea. Históricamente, el mestizaje ha requerido elaborar un minucioso racismo antinegro que permita que la lógica de blanqueamiento que supone tenga sentido. La fuerza, éxito y efectividad del mestizaje en México han sido tales, que aun en este momento de apertura multicultural reacciona y resiste el emergente posicionamiento de la población negra.

La historia racial de México y su lógica mestiza nos ayudan a entender el deseo de las personas esclavizadas por alejarse del estereotipo inferiorizado y la experiencia de desventaja que representa(ba) la figura de la persona negra. Ante esto no extraña que la seducción de movernos hacia la blanquedad y alejarnos de lo negro sea una intención colectiva profunda, desarrollada a través del tiempo, que marca la lógica del mestizaje y que alienta el fuego de la mezcla racial hacia lo más blanco.

Así podemos comprender cómo el racismo antinegro tiene el encargo de mantener el mestizaje como proyecto racial mexicano operan-



Fotografía de Hugo Arellanes Antonio

do eficientemente y, por ende, sostiene la estabilidad de la identidad nacional. Es más, una característica permanente y necesaria para que el mestizaje mexicano y su racismo funcionen es una aversión continua a *lo negro* como idea, y un desfavorecimiento persistente de la población racializada como negra. Es decir, el imaginario del ser mexicano se basa en la idea de que: 1) no hay personas mexicanas negras y 2) hay que distanciarse de lo que representa lo negro. Así, la aparente negación y exclusión de la población negra del imaginario es una estrategia necesaria para el mantenimiento de la identidad nacional, de lo mexicano. El asco hacia lo negro y los negros y negras es el aceite del engranaje del racismo mexicano. Mientras a los indígenas se les quiere integrar, a los negros se les usa de referencia para evitarlos.

Independientemente de lo observable en el cuerpo de las personas —es decir, si se ven o no “negras” o “afrodescendientes”, si tienen o no el cabello rizado, si tienen o no la nariz más o menos ancha, o la piel más o menos oscura, o si tienen o no una herencia cultural denominada *negra*—, lo que parece ser una característica necesaria para el proyecto racial del mestizaje es la deshumanización del sujeto negro, del sujeto con algo de negro, del sujeto cercano a lo negro. La idea es posicionarlo como el límite máximo al que no se debe llegar y dejar que la idea de lo “negro” se convierta en el filtro para regular las interacciones cotidianas. Son la aversión continua y el desfavorecimiento persistente lo que podemos llamar *racismo antinegro*.

El racismo requiere de ciertas garantías para funcionar, ciertos presupuestos. En el caso del mestizaje como un proyecto racial que se sostiene a partir de la estructuración



Fotografía de Hugo Arellanes Antonio

racializada y racista de la sociedad, sus garantías se basan en asumir que la mezcla racial elimina el énfasis en ideas de “raza” y en el cuerpo, al mismo tiempo que mantiene lo negro como el punto de referencia límite para la regulación de la mezcla misma. Es decir, el mestizaje requiere un cierto arbitraje que asegure que el límite de lo negro sea muy evidente para todos y así proteger esa frontera para no cruzarla, garantizando que la tendencia de la mezcla continúe su camino hacia el blanqueamiento. Ese árbitro es el racismo antinegro, el del mestizaje, que parece querer salvarnos de la vergüenza y la desventaja. Si somos personas negras, el racismo antinegro es el hilo fino de la opresión internalizada. Si somos blanco-mestizos y morenas “claritas” o “güeritos de rancho”, el racismo antinegro está ahí para recordarnos la dirección del camino, los límites. Para esto sirve el asco: nos regula y como malla eléctrica nos aleja con su propia presencia o con una descarga si decidimos acercarnos demasiado. **U**



Frederic Edwin Church, estudios botánicos de las islas del Caribe (palma), Mt. Salus, Jamaica, 1865. Smithsonian Design Museum Collection ©



AUTOBIOGRAFÍA DE MI MADRE

FRAGMENTO

Jamaica Kincaid

Traducción de Alejandro Pérez Viza

La primera vez que mi padre pasó la mano por la piel de mi madre —la piel del rostro, la piel de las piernas, la piel de entre las piernas, la piel de los brazos, la piel bajo los brazos, la piel de la espalda, la piel más abajo de la espalda, la piel de los pechos, la piel por debajo de los pechos— no debió de comparar su textura con el satín ni con la seda, pues no era una mujer extraordinariamente bella y delicada. El color de su piel —moreno, del intenso anaranjado de una puesta de sol bien avanzada— no era el resultado de un ineluctable encuentro entre el conquistador y el vencido, el pesar y la desesperación, la vanidad y la humillación; no era más que ese color, un hecho imperturbable: ella pertenecía al pueblo caribe. Él no debió preguntar: ¿Quiénes son el pueblo caribe?, o más acertadamente: ¿Quiénes *fueron* el pueblo caribe?, pues ya no existían, se habían extinguido, sólo quedaban unos pocos centenares con vida, mi madre era una de ellos, eran los últimos supervivientes. Eran como fósiles vivientes, el lugar que les correspondía era un museo, puestos en un anaquel, conservados en una urna de cristal. Sin duda esa gente, el pueblo de mi madre, personas que se encontraban en precario equilibrio al borde del abismo de la eternidad, esperando a ser engullidas por el enorme bostezo de la nada, pero lo más amargo era constatar que habían perdido sin tener ninguna culpa, y que habían perdido de la forma más extrema que se pueda imaginar; no sólo habían perdido el derecho a conservar su identidad, se habían perdido a sí mismas. Eso era mi madre. Era alta (según me dicen... yo no la conocí, murió en

*No sé en qué lengua hablaba;
si alguna vez le dijo a mi padre
que lo amaba, no sé en qué
lengua se lo habría dicho.*

el momento en el que yo nací); su cabello era negro, tenía los dedos largos, tenía las piernas largas, tenía los pies largos y estrechos y el empeine alto, tenía el rostro delgado y huesudo, tenía el mentón afilado, los pómulos prominentes y anchos, tenía los labios grandes y delgados, su cuerpo era largo y esbelto; tenía una gracia natural en el andar; no era muy habladora. Quizá nunca dijo nada que fuera demasiado importante, nadie me ha comentado nunca nada al respecto; no sé en qué lengua hablaba; si alguna vez le dijo a mi padre que lo amaba, no sé en qué lengua se lo habría dicho. No la conocí; murió en el momento en que yo nací. Jamás vi su rostro, ni siquiera cuando se me aparecía en sueños lo veía nunca, sólo veía la parte posterior de los pies, los talones, bajando por una escalera, sus pies desnudos, bajando, y siempre despertaba sin llegar a verla subir la escalera de nuevo.



Frederic Edwin Church, estudios botánicos de las islas del Caribe, Jamaica, 1865. Smithsonian Design Museum Collection ©

Cuando nació mi madre (eso me dijeron), su madre la envolvió con unos cuantos trozos de tela limpia y la dejó a la puerta de un lugar donde vivían unas monjas francesas; ellas la criaron, la bautizaron como cristiana y la obligaron a ser una persona silenciosa, tímida, sufrida, incondicional, púdica y deseosa de morir joven. Se convirtió en ese tipo de persona. El vínculo, tanto físico como espiritual, que supuestamente une a cualquier madre con su hijo, la confusión que se establece a la hora de delimitar quién es quién, carne de la misma carne, la inseparabilidad que supuestamente existe entre madre e hijo... todo eso estuvo ausente entre mi madre y la suya. ¿Cómo explicar el hecho de haber sido abandonada así, qué hijo es capaz de comprenderlo? Ese vínculo, tanto físico como espiritual, esa confusión acerca de quién es quién, carne de la misma carne, todo eso que estuvo ausente entre mi madre y su madre, estuvo también ausente entre mi madre y yo, puesto que ella murió en el momento en que yo nací, y por mucho que quiera ser sensata y decirme a mí misma que aquello no se pudo evitar —quién puede evitar la muerte—, hay que preguntarse una vez más cómo puede ningún hijo comprender una cosa así, un abandono tan profundo. Yo me había negado a traer hijos al mundo.

¿Y cómo debe de haber sido realmente su niñez, viviendo con personas como aquéllas?... porque no puede haber disfrutado de ninguna alegría, no puede haber gozado de ningún momento completamente ocioso, en el que fuera una reina imaginaria de un país imaginario con un ejército imaginario dispuesto a conquistar a gente imaginaria; pues tal experiencia pertenece exclusivamente a las mentes libres de la aspereza de la vida, como debería ser la mentalidad de cualquier niño. Ella

llevaba un vestido de nanquín, un vestido suelto y sin forma, un sudario; le cubría los brazos, las rodillas, le caía hasta los tobillos. Llevaba también un pedazo de tela que hacía juego y cubría su hermoso cabello por completo.

¿Cuándo la vio mi padre por primera vez? Es posible que la viera por primera vez una de esas mañanas de Dominica claras y a la vez brumosas (las hay), yendo hacia él por el estrecho camino (la carretera) que discurre serpenteante alrededor del perímetro de la isla (una gran masa de tierra que se eleva sobre el mar aún más grande), con un bulto en la cabeza, y sin duda a él le pareció hermosa no por los rasgos del rostro ni por lo grácil de su figura (no lo sé, no puedo más que imaginármelo), ni tampoco porque notara por la expresión de su rostro que era inteligente; no, su belleza debió de residir para mi padre en su tristeza, su debilidad, su aura de estar pedida desde hacía mucho tiempo, las rotas líneas ancestrales, su abatimiento, la falsa humildad que era en realidad derrota. Por aquel entonces él ya no era simplemente un vulgar, vil y tosco sicario; para entonces ya llevaba un uniforme, y puede que incluso llevara algún galón o algún tipo de distintivo para probar que había sido convenientemente cruel y despiadado con personas que no lo merecían. Para entonces había estado yendo de isla en isla y había engendrado hijos de mujeres cuyos nombres no recordaba, los nombres de los niños ni siquiera los había sabido nunca. Al verla debe de haber sentido la necesidad de afincarse en algún lugar. ¡Mi pobre madre! Con todo, si dijera que me entristece no haberla conocido no estaría diciendo la verdad en absoluto; lo que me entristece es saber que tuvo que existir una vida como la suya. Todos los días de su vida debe de haberse planteado si valía la pena seguir



Frederic Edwin Church, estudios botánicos de las islas del Caribe, Jamaica, 1887. Smithsonian Design Museum Collection ©

viva o era preferible morir. En cuanto a él, tomarse la molestia de cortejar a esa mujer no debe de haberse pasado siquiera por la imaginación. Se casaron en una iglesia de Roseau, y al cabo de un año ella estaba ya enterrada en su cementerio. La gente dice que él sufrió esa pérdida, la pérdida de la única mujer con la que se había casado; la gente dice que quedó destrozado de dolor; la gente dice que después de eso no volvió a disfrutar de la vida; la gente dice que lo invadió una gran tristeza, y que eso lo llevó a sentir una profunda devoción por Dios y a convertirse en diácono de su iglesia. Eso dice la gente, la gente dice esas cosas, pero esa misma gente no puede decir que a causa de su propio sufrimiento se identificara con el sufrimiento de los demás o sintiera compasión por ellos; la gente no puede decir que su pérdida lo convirtiera en una persona generosa, de buen corazón, que no estuviera siempre dispuesto a aprovecharse de los demás, que se hiciera cada vez más bondadoso, que su bondad llegara a eclipsar por completo sus errores y defectos; la gente no puede decir nada de eso porque no sería cierto. **U**

Jamaica Kincaid, *Autobiografía de mi madre*, Alejandro Pérez Viza (trad.), Era, Ciudad de México, 2007, pp. 173-177. Se reproduce con autorización.



Jean-Baptiste Debret, *Carnaval de Rua Prancha*, 1834 ©

BRASILIANA

Edimilson de Almeida Pereira

Traducción de Nair María Anaya Ferreira

1.

Los camaradas, Drummond, no mencionaron que había una guerra más, que a pesar del océano los muertos anónimos nos pertenecían. No hablaron de la guerra aquí, a la distancia de la mano que dispara. Brasil es un reducto de esqueletos: cuando quedan blancos, no revelan quiénes fueron antes. Los descarados alquilan cámaras para exhibir el país que baila samba y aniquila.

2.

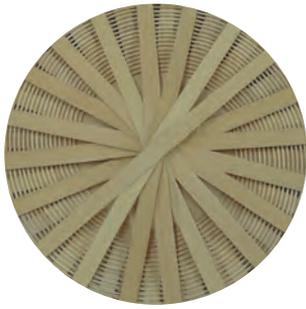
Brasil fue formado por tres razas y otras tantas premisas falsas. La ley que condena es puño de seda para los ricos Y nosotros, los condenados, no deseamos sino lo que construimos. Lo que nos mata además de la miseria violencia cinismo es la cobardía y sus sinónimos: traición, enfermedad, el infierno que Dante no presagió.

3.

El Brasil tendido en las calles engordó, señores, pulió sus ventosas. El país horizontal que asusta al turista se convierte en estética en el cine. Pero ahí, entre la violencia, la basura y quien pasa deprisa, persiste el lenguaje. Una letanía de pobres, una advertencia, diría Cruz e Souza.

4.

La élite aún avergüenza al país. Quien engaña es quien dimite, día-con-día empeoran los antiguos males. Las antologías brasileñas tienen que exhibir pájaros, además de poesía. Las novelas para distraer a Italia y España valen por las mujeres y los paisajes. Entre senos y bromelias empeoran los antiguos males. A pesar de ese calendario, trataremos de sentenciar a Mario de Andrade: remate de males.



BASTARDA

María Galindo

Bautizo

*Yo no recuerdo mi nombre, pero sé que no me llamo América,
sé que no soy Hispanoamérica tampoco,
para cambiarme el nombre no me bautizaste, sino que violándome
me impusiste otro nombre.*

*Esperabas doblegarme y que me olvidara de quien soy.
Pero yo sé que no te pertenezco,
sé que no soy un pedazo tuyo,
que no soy una parte de ti.*

*Soy otro continente,
otro lugar del mundo,
otra persona,
distinta,
diferente.*

*Yo no recuerdo mi nombre
pero sé quien soy.¹*

La práctica social muchas veces humillante, otras veces jocosa, de realizar una detallada clasificación étnico-cultural de hombres y mujeres, y especialmente de las mujeres, no es una particularidad de la sociedad boliviana, sino que se extiende como común denominador a lo largo de todo este continente que carga un nombre colonial.

¹ Libreto del corto para la muestra "Principio potosí" expuesta en el Centro de Arte Reina Sofía de Madrid y en la Haus der Kulturen der Welt en Berlín, obra referida al continente que habla sobre su nombre de bautizo y dominación (*América*). Autora María Galindo.

¿Qué revela esa práctica entre insultante, declarativa, picante, semi-etnográfica, que rompe todo maniqueísmo entre blanco o negro, entre india y no india, entre india y señorita?

No les relato los múltiples nombres que recibimos las mujeres en Bolivia porque no tendría sentido escribirles palabras incomprensibles para todo diccionario, nacidas de nuestras enaguas y nuestros dolores históricos. Pido que quien me esté leyendo piense en las que conoce en su contexto.

Se clasifica el modo de vestir, el comportamiento, el color de piel, el modo de reír, de hablar, de comer y cada detalle del cuerpo y de la vida. La lógica de esta catalogación es evidentemente racista y misógina, pero no revela únicamente parámetros racistas de color de piel; revela también los profundos resentimientos en torno a la circulación del deseo erótico, delata y burla las tiranías estéticas, esconde o revela las servidumbres sexuales más antiguas.

En estas clasificaciones están maceradas las pócimas que componen los complejos sociales racistas y coloniales que caracterizan nuestras sociedades y que aparecen en la figura de resentimientos contra el padre o la madre, pero que se descargan siempre contra la madre, salvando sí o sí al padre de toda "culposa" existencia.

En un extremo está la "india" como la mujer no deseada, como mula de carga, como depositaria sumisa de la tradición cultural, como sexualmente violable; en el otro extremo está la mujer blanca como bella, como no apta para el trabajo, incapacitada para el pensamiento, deseada eróticamente y declarada ornamento o trofeo a conquistar.

No estoy hablando de cubículos separados nítidamente, sino de tensiones sociales que

atravesamos todos los aspectos de la vida y a todos los cuerpos. Mientras los hombres transitan las categorías étnico-culturales de ida y vuelta sin sufrir consecuencias y pueden ponerse un pantalón corto para jugar fútbol y luego unirse con los trajes típicos para presentarse como mandos de una comunidad indígena, pueden usar lentes de sol o no hacerlo, las mujeres, en cambio, serán criticadas severamente y vigiladas por asumir cualquiera de esos comportamientos que podrían sustraerles tanto el derecho a la pertenencia como la expulsión.



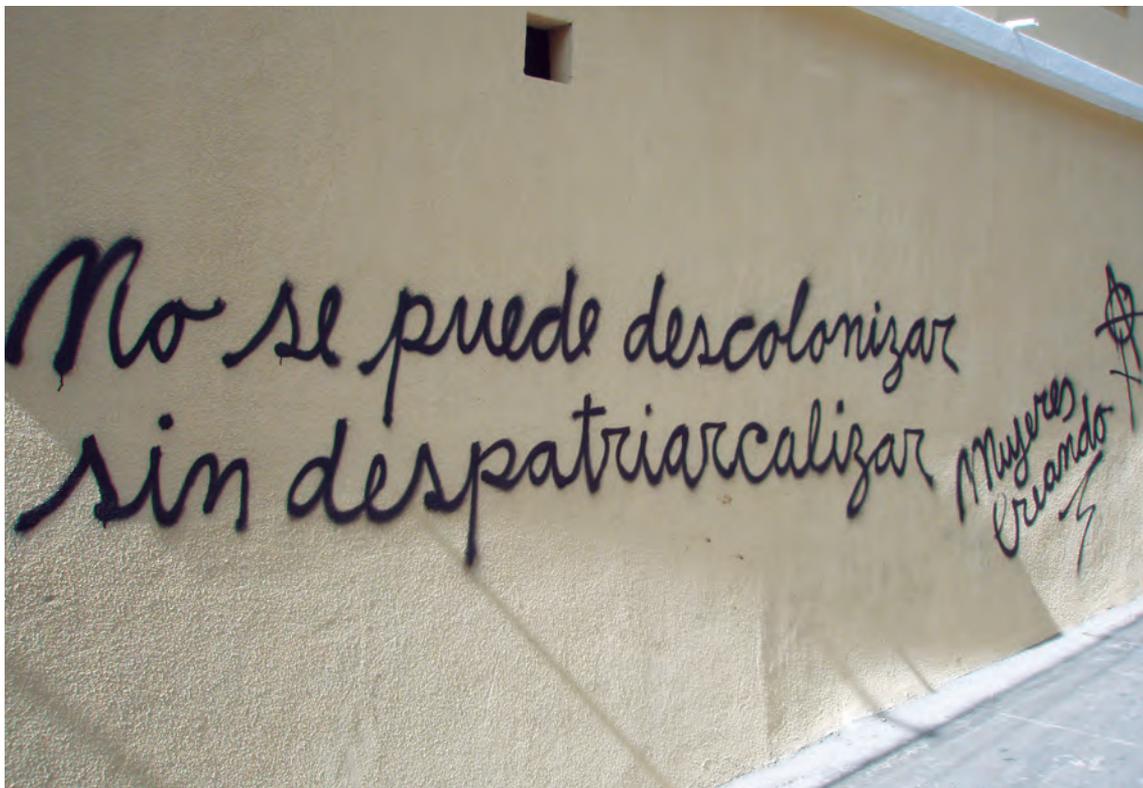
Concurso de belleza de la Chola transformista de la comunidad GLBT en la ciudad de El Alto. Cortesía de la autora

EL MESTIZAJE COMO PROYECTO ESTATAL COLONIAL

Son justamente estas prácticas y profundos complejos sociales los que dejan al descubierto lo que la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez llama “herida colonial”; una herida abierta y sangrante que duele y que el proyecto de mestizaje no ha cerrado, sino que ha tapado sin curar o agudizado sin resolver. Dichas prácticas demuestran cotidianamente que el mestizaje, como dinámica de construcción del relato oficial de Estados nacionales patriarcales y coloniales, es un proyecto fracasado, pues se revela como una forma de violencia institucional contra los pueblos indígenas.

Científicos sociales se quedan sin embargo estancados en esa cuestión, de la que se ha hablado hasta el cansancio, como si ahí radicara todo el problema. Lo que a sus ojos y sus sensibilidades queda oculto es la generación de resentimientos sociales que no sanan con modelo alguno de interculturalidad, no se resuelven tampoco con una mención políticamente correcta de la “diversidad”, ni siquiera con la idea de plurinacionalidad.²

² En el año 2009 Bolivia fue declarado Estado Plurinacional como fruto de un proceso constituyente. Es verdad que la declaración constitucional se ha quedado en la enunciación retórica, pero también es cierto que los procesos subjetivos sexuales y emocionales de los que estoy hablando no se resuelven desde el modelo de Estado, sino desde un nivel más profundo de comprensión de la sociedad y de un desafío más complejo que



Grafiti de Mujeres Creando en La Paz, Bolivia. Cortesía de la autora

Los proyectos eternos y destinados al fracaso de construcción de la "identidad nacional" en las artes o la historia no han pasado de erigir fetiches identitarios huecos ante los cuales debemos hacer una reverencia.

El problema no es la búsqueda de un modelo de relacionamiento con el *otro*, sino el odio profundo contra la india que llevamos dentro, dentro y debajo de la piel, dentro y en las entrañas de nuestra subjetividad, dentro y en el inconsciente de nuestros sueños, dentro y en la olvidada lengua materna, dentro y en el sótano de nuestros recuerdos. Un odio a veces culposo y otras veces violento, un odio que intentamos justificar sobre infinitos argumentos racistas; un odio heredado que se convierte en el cimiento de privilegios o de arribismos. Odio que de tanto que nos corroe lo negamos neuróticamente. La pregunta personal y colectiva del quién soy y del quiénes somos, o la de a dónde pertenezco, es un cuestionamiento marcado por un dramatismo que no es superficial y que atraviesa rasgando todo lo que podemos considerar identidad.

CONTRABANDO DE IDENTIDADES

Las identidades étnico-culturales atravesadas por una serie infinita de tensiones y contradicciones, de formas de fetichización y folclorización se presentan como una suerte de corazas político-sociales que cumplen la función de declarar la pertenencia. En Bolivia florecen en cada esquina los colegios profesionales, los estandartes, las comparsas de baile y las más diversas formas de agrupación que les permiten a cada persona contrabandear

la plurinacionalidad, pues ésta no deja también de formar parte de un proyecto patriarcal porque sucumbe a la comprensión masculinista de la "cuestión de los pueblos indígenas", del territorio o de la comunidad.



La Virgen Barbie, muestra Principio Potosí, María Galindo, producción de Mujeres Creando. Fotografía: Julieta Ojeda
Protagonistas: Sindicato de Trabajadoras del Hogar y Dagmar Duchén como Virgen. La Paz, Bolivia, 2010. Cortesía de la autora

pertenencias y cobijarse bajo una especie de paraguas balsámico, que si bien la libera del dramatismo de las contradicciones y del peligro del aislamiento, conlleva un alto costo en vigilancia social.

Se trata de una escenografía colorida, teatral y creativa pero también muy destructiva y tiránica. Por razones de espacio, consciente de que estoy simplificando el panorama, voy a plantear dos corrientes fundamentales de tensión que se colocan en lados opuestos, que son complementarias y que hacen de los cuerpos de las mujeres el campo de batalla principal: el blanqueamiento/"barbieficación" versus la indianización/originarismo.

Lo anterior podría entenderse como una forma de polarización análoga a la del binarismo de género. La diferencia es que mientras al interior de la tensión del binarismo de género los juegos de irreverencia y desidentificación binaria han creado múltiples formas de existencia y la desestructuración como ho-

La memoria que la bastarda activa es la del conflicto, la de la escena de la violación como origen.

rizonte posible y transformador, en el caso del binarismo entre blanqueamiento versus originarismo lo que ocupa el espacio son el antagonismo irresoluble, la vigilancia, el racismo y el fundamentalismo.

LA BASTARDA

*Alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio,
Estoy norteada por todas las voces que hablan
simultáneamente.*
GLORIA ANZALDÚA³

Experimento y planteo el lugar bastardo como un espacio de huida de ese binarismo, como un espacio de legitimación de la desobediencia y de la crítica cultural en todos los sentidos. Como un espacio para los intersticios, los lugares ambiguos y ambivalentes que escapan a la definición; como reivindicación de los lugares mutantes y fronterizos.

El bastardismo es el acto de hurgar en la historia escarbando lo que está prohibido preguntar.

Huyo de la disputa por el origen y la autenticidad y denuncio esa disputa como absurda, desgastante y cruel. El origen no existe como tal y tampoco la autenticidad, somos un viaje de metamorfosis continua que es intrínseca a la vida misma.

Me reivindico bastarda; impugno simultáneamente los cimientos del universo indígena ancestral como cimientos intactos y el negacionismo de la vigencia de las múltiples raíces indígenas y habito esa contradicción.

Cuestiono un originarismo tiránico para con las mujeres, a quienes éste destina el lugar de portadoras —en calidad de recipientes— de una supuesta tradición milenaria de silencio, de sumisión, de trabajo sin descanso, de prohibición, de desobediencia cultural, de mandato tiránico de maternidad, de mandato tiránico de heterosexualidad obligatoria, de sometimiento al macho poseedor de la tierra aunque la tierra sea individual o comunitaria. Como bastarda me rebelo ante los mandatos culturales sexuales supuestamente ancestrales que no son más que catecismo colonial impuesto y que hoy se defiende como propio e incuestionable. Pregunto: ¿cómo se dice *lesbiana*, *maricón* o *trans* en aymara, quechua o guaraní? Pregunto: ¿por qué los catequizados portavoces patriarcales de los pueblos dicen hoy que no hay eso cuando matarnos y extirparnos del imaginario colectivo fue parte de la persecución colonial?

Al mismo tiempo la bastarda impugna toda tesis de mestizaje blanqueador que pacifique la contradicción irresuelta. La bastarda reconoce su origen violento y es una invitación a asumir de frente todas las contradicciones de la piel y de la historia por muy dolorosas que sean.

La bastarda redefine la identidad como un harapo con el que intentamos tapar nuestros complejos.

La memoria que la bastarda activa es la del conflicto, la de la escena de la violación como origen.

Así como reivindico la desidentificación de género como movilizadora de transformaciones fundamentales, así como reivindico la desidentificación nacional para declararnos parias y no pertenecientes a un Estado, así como reivindico la desobediencia a los mandatos

³ “Una lucha entre fronteras”, “La conciencia de la mestiza”, *Borderlands/La frontera*, Capitán Swing, Madrid, 2016. Me atrevo a decirle a Gloria que se equivocó en el título y que ese capítulo debió llamarse “la conciencia de la bastarda”.

familiares, me pregunto: ¿por qué los juegos de identificación y desidentificación “indígena” son deslegitimados y condenados? ¿No son acaso también juegos de libertad? ¿No es acaso tan legítimo peinarse las trenzas, como soltarse el cabello, cortarlo, venderlo o teñirlo?

PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS⁴

Los colores de la piel son como una gigante *wiphala*⁵ de tonalidades que van del claro al oscuro y del oscuro al claro, la *wiphala* de colores de piel que yo imagino es una que establece un límite difuso entre los colores.

Aquella morena ámbar será clara entre sus primos más oscuros y aquel claro será moreno en otro contexto.

Escuché una vez en Alemania a una mujer afro morena afirmar que ella misma no sabía si era negra o no porque no era reconocida como tal entre las suyas por la tonalidad que revelaba la blanquitud escondida debajo de su piel; desde el auditorio otra mujer afro se levantó furiosa y le gritó: “¡Eres negra, claro que eres negra! ¡Reconócete!” Ambas confesiones anulaban los contenidos, los perdimos debajo del discurso del color de la piel y no consigo recordar de qué estábamos hablando.

La racialización es la pigmentación política de la piel, no es el color de la piel. No hay que olvidarlo. Nos toca no jugar ese juego, sino sabotearlo.

Las luchas descolonizadoras y antirracistas necesitan abrir un nuevo círculo concep-

tual que trascienda los límites identitarios, que trascienda los relatos victimistas, que trascienda el mito “originario”. El lugar desde donde hacerlo es el que Gloria Anzaldúa nombró como *frontera* y que me atrevo a renombrar como *bastardismo*.

Un policía racista blanco mató con sus rodillas a George Floyd porque era negro, miles construyeron un movimiento multicolor contra el racismo. Algo nuevo viene llegando.

Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* escribió en 1952: “No hay una misión negra: no hay un fardo blanco”. U



Puestos de trenzas de cabellos de mujeres indígenas que se venden y compran en la ciudad como parte de lo que denominamos *prótesis identitarias*. Cortesía de la autora

⁴ Título del libro de Frantz Fanon, quien apoyó la lucha argelina por la independencia y fue miembro del Frente de Liberación Nacional argelino.

⁵ La *wiphala* es una bandera cuadrangular de siete colores usada por algunos pueblos andinos. Está presente especialmente en Bolivia así como en algunas regiones del Perú, Colombia, en el norte de Argentina y de Chile, el sur de Ecuador y el oeste de Paraguay. Su similitud con el arcoiris marica es espectacular.

Manifiesto de los Científicos Antirracistas



Italia, 2008

- I. Las razas humanas no existen.
 - II. La humanidad no está formada por grandes y pequeñas razas.
 - III. El concepto de raza no tiene significado biológico en la especie humana.
 - IV. Está ya consolidado el carácter falso, construido y pernicioso, del mito racista, de la identificación de la “raza aria” con la imagen de un pueblo belicoso, vencedor, “puro” y “noble” con una buena parte de Europa, India y Asia central como patria y una lengua que en teoría está en la base de las lenguas indoeuropeas.
 - V. Es una leyenda que los sesenta millones de italianos de hoy desciendan de familias que habitaron la Italia de hace un milenio.
 - VI. No existe una raza italiana, sólo existe un pueblo italiano.
 - VII. El racismo es simultáneamente homicida y suicida.
 - VIII. El racismo discrimina, niega las relaciones, introduce amenazas en los pensamientos y comportamientos diversos.
 - IX. Los judíos italianos son simultáneamente judíos e italianos.
 - X. La ideología racista está basada en el temor de la “alteración” de la propia raza, aunque ser “bastardos” represente un bien.
- Las consecuencias del racismo son realmente epocales: significan la pérdida de cultura y de plasticidad, homicidio y suicidio, de fragmentación e implosión, incontrollables porque están originadas por la repulsa indiscriminada hacia quienes se consideran los “otros” y no “nosotros”.
- Enrico Alleva, Guido Barbujani, Marcello Buiatti, Laura dalla Ragione, Elena Gagliasso, Rita Levi Montalcini, Massimo Livi Bacci, Alberto Piazza, Agostino Pirella, Francesco Remotti, Filippo Tempia y Flavia Zucco.*



DE TODO SE OFENDEN

¿PARA QUÉ QUEREMOS UN LENGUAJE POLÍTICAMENTE CORRECTO?

Violeta Vázquez-Rojas Maldonado

Hace unos meses, un funcionario electoral afirmó en una entrevista que los consejos distritales solían ser “una merienda de negros”. No acababa de pronunciar la frase cuando se dio cuenta de que había empleado una expresión, por decirlo así, problemática. Así que enmendó enseguida: “una merienda de afromexicanos”.

Expongo esta anécdota no con intenciones de acusar a nadie, sino como una muestra de los reveses que nos juega el llamado lenguaje “políticamente correcto”. Por un lado, reconocemos que hay expresiones enraizadas en nuestra manera de hablar que dañan la dignidad de las personas al encasillarlas en estereotipos degradantes. Muchas veces no somos conscientes de sus connotaciones sino hasta después de proferirlas. Por otro lado, la anécdota nos enseña que evitar la ofensa no consiste simplemente en sustituir una palabra por otra. *Merienda de negros*, según refieren las fuentes, remite a la confusión y el desorden. Aunque la frase ya se use poco, es fácil identificar los abyectos hilos del prejuicio que llevan a asociar lo desprolijo y desorganizado con el estereotipo de “negro”. Sustituir *negro* por el término presuntamente más correcto de *afromexicano* no bastó para despojar a la frase de su carga discriminatoria. Había que deshacerse del estereotipo: el problema no está en la manera de nombrar, sino en lo que se atribuye —implícita o explícitamente— a lo nombrado.

EL LENGUAJE POLÍTICAMENTE CORRECTO: QUÉ IMPLICA Y QUÉ NO

Hablar de lenguaje políticamente correcto es entrar en materia de pasiones: solemos tener al respecto una opinión firme, a favor o en contra, y no aceptamos semitonos. Mientras que para algunos es una especie de salvaguardia ante el flagelo de la discriminación, para otros es un “totalitarismo revanchista” que “remite, por una parte, a una cierta visión buenista de la sociedad que, por otra, se contradice con el modo inquisitorial en que se aplica”.¹

Aunque el ideal de la corrección política sea una aspiración justa y apremiante en la sociedad que conformamos, ha sido tergiversado tan eficazmente, que a veces sus propios partidarios incurren en los excesos que se les reprochan, sin que éstos sean consecuencias necesarias de su objetivo original. Un ejemplo de ello es la llamada “cultura de la cancelación”: la práctica de exhibir y relegar al ostracismo a quien no se apega a la conducta esperada. Otro ejemplo es el que dimos líneas arriba: reducir la corrección política a una asepsia verbal que obliga a sustituir unas palabras por otras sin examinar las actitudes que subyacen a su uso.

A pesar de los desacuerdos, podemos asumir una definición mínima: el lenguaje políticamente correcto es una pauta de comunicación dirigida sobre todo al discurso público —pero no solamente—, que busca evitar el agravio a personas y grupos sociales que han sido oprimidos o marginados histórica y estructuralmente. Proponer una pauta para evitar que nuestras conductas verbales agraven

a personas y grupos sociales históricamente desaventajados y estructuralmente oprimidos implica, primero que nada, reconocer que ese tipo de opresión existe. Los adverbios *históricamente* y *estructuralmente* son cruciales, pues la corrección política en el lenguaje no aspira a evitar cualquier tipo de ofensa, sino aquella dirigida contra la dignidad de los grupos y personas que, en la estructura asimétrica de la sociedad, han quedado desfavorecidos.

Lo segundo que se implica es la posibilidad de agraviar y humillar mediante el lenguaje. Las palabras no son “sólo palabras”: empleadas en un enunciado conforman actos y éstos tienen efectos sociales. Así como una pareja pasa de no estar casada a estar casada por el acto verbal de un juez, también se puede, con palabras, lastimar la dignidad de una persona (con intención del hablante o sin ella). Es importante recalcar que lo que agravia no son las palabras por sí mismas como unidades del vocabulario, sino los actos enunciativos en los que se involucran y los supuestos que esos enunciados acarrearán.

La tercera implicación es que tenemos control sobre los enunciados que proferimos, que podemos formularlos de maneras ofensivas o de maneras no ofensivas. Si bien no todas las ofensas son deliberadas, quienes se sienten agraviados por nuestros dichos tienen el derecho de reclamarnos y nosotros la capacidad de aprender de ello. Somos responsables de lo que decimos y de cómo lo decimos.

También debemos hablar de dos cosas que no implica la pauta del lenguaje políticamente correcto, pero que suelen asociarse a ella, tanto por sus detractores como —algunas veces— por sus mismos proponentes.

Primero, evitar la ofensa verbal, como pretende la corrección política, no implica que se

¹ Manuel Ballester, “Lo políticamente correcto o el acoso a la libertad”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, abril/junio, 2012, pp. 171-201.



César Catsuu López, de la serie *Presagios*, 2014

tenga la legitimidad de sancionar o censurar a quien no se adhiera a esa norma. La corrección política establece un ideal de comunicación. El discurso que no se apega a él desde luego puede ser señalado y reprochado, pero ése es el inicio de un debate y no el final. Teresa Brennan, en el prefacio a *Political Correctness. A response from the cultural left*, lo resume de esta manera: "La campaña contra la corrección política ha sido exitosa porque ha retratado el intento de defender los derechos de los grupos desaventajados como el quebrantamiento de los derechos individuales".² En contra de la idea que equipara la correc-

ción política con una mordaza a la libre expresión, hay que tener claro que señalar una ofensa no es censurar a quien ofende, sino hacerlo responsable de su acto.

Lo segundo que no implica el lenguaje políticamente correcto es la creencia de que por sí mismo basta para atenuar la desigualdad estructural. La corrección política exige tomar conciencia de las opresiones históricas y estructurales que subyacen a cierto tipo de ofensas. Pero nadie ha dicho que con esto se borren las asimetrías del mapa social. Algunas críticas a la corrección política le atribuyen esta idealización, pero al hacerlo argumentan contra una caricatura. Nadie con un espíritu crítico y una postura honesta ante la desigualdad creería seriamente que ésta se acaba hablando distinto.

² Teresa Brennan, "Foreword", en Richard Feldstein, *Political Correctness. A response from the cultural left*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

LA OFENSA RACISTA

La ofensa verbal, por definición, es una violación flagrante del pacto de la comunicación. En principio, suena absurdo sugerir pautas para evitarla porque quien ofende verbalmente lo que quiere es desacatar las reglas del intercambio comunicativo. Considerando esto, la corrección política parecería un despropósito si no fuera por otro hecho innegable: también ofendemos sin darnos cuenta.

Hay al menos dos situaciones en las que se puede ofender sin tener el insulto como finalidad. Una de ellas es cuando el hablante no

está consciente de que lo que dice tiene implicaciones que lastiman la dignidad de un individuo o de un grupo social. A todos nos ha pasado. Una vez usé la palabra *negrear* frente a una amiga que, perspicaz, me hizo notar que no era una casualidad que una palabra derivada de *negro* fuera la que describiera el acto de someter a alguien a un trabajo extenuante. Todavía en algunos periódicos se llega a leer el término *tratante de blancas* para referirse a quienes explotan mujeres con fines sexuales, por oposición a quienes explotan a las mujeres indígenas o negras con fines laborales (lo



César Catsuu López, de la serie *Presagios*, 2014

En México, el humor se usa muy a menudo como licencia para usar dichos o bromas abiertamente racistas.

que, desde luego, no las exime de ser objeto de otro tipo de vejaciones). Si bien los anteriores son ejemplos de expresiones que se usan sin afán de agraviar, es fácil reconocer que estas palabras, por decirlo así, llevan su historia en la solapa. Y ésta es, ni más ni menos, la historia de un orden racista y colonial. Es probable que, al usar frases o locuciones como *merienda de negros*, *no tiene la culpa el indio* y *me vieron la cara de chino*, no se intente directamente injuriar a grupos racializados y estereotipados de maneras humillantes, pero igualmente es cierto que estas expresiones revisten esa connotación y, si se es consciente de ello, se evitan —a menos que la intención sea ofender deliberadamente—.

El segundo tipo de situación en que se emplean expresiones ofensivas con una finalidad distinta a la de ofender es el humor. Su propósito no siempre es hacer reír, pero sí, por lo menos, aligerar el ánimo. En México, el humor se usa muy a menudo como licencia para usar dichos o bromas abiertamente racistas. En estos casos, la ofensa no se limita al uso de expresiones idiomáticas con tintes discriminatorios disimulados, sino que incluye invocar libremente el orden racista imitando acentos, representando personajes estereotipados y refiriéndose con sorna a aquellos que en ese sistema quedan desaventajados. La televisión mexicana de la última mitad del siglo pasado está llena de estos ejemplos, como la India María o el negro Tomás de Héctor Suárez. Entre los cómicos profesionales y entre las conversaciones cotidianas encontramos muchos ejemplos de humor racista, como las burlas a “la lengua tolteca”, o la costumbre de llamar a los detractores *cara de artesanía* o *cabeza olmeca*.

Como dice Greg Berger, un cómico y cineasta radicado en Morelos, considerando que el

humor no se da en un vacío social, sino en una sociedad estructurada asimétricamente, el chiste racista es un humor que *pega para abajo*, un humor de *bully*. Cuando los cómicos profesionales son llamados a cuentas por usar este tipo de juego, recurren a una evasiva común: “de todo se ofenden”. Así, cargan la responsabilidad de la ofensa racista en la persona que la reconoce, como si se tratara de una interpretación individual y caprichosa. En realidad, la ofensa racista es objetiva, pues se fundamenta en un sistema social de dominación independiente de las intenciones del hablante y de la subjetividad del oyente. Con la excusa de hacer reír, o de aligerar la conversación, el humorista se da permiso de ofender apelando a un orden de dominación racista al que no repudia, no enfrenta y no denuncia. No es casualidad, por lo tanto, que quienes hacen apología del chiste racista vean en la corrección política a su peor enemigo.

Parece claro que el objetivo del lenguaje políticamente correcto es evitar la ofensa dirigida a los grupos desaventajados en un orden de opresión pero, ¿cómo se implementa ese objetivo? En su versión más ingenua, la corrección política se centra en el reemplazo de unas palabras por otras: no hay que decir *sordomudo* sino *sordo*; no usemos *indio* sino *indígena*; hay que sustituir *negro* por *afrodescendiente*, entre otros muchos ejemplos. Algunas de estas sustituciones están avaladas por la propia gente incluida en la descripción, lo cual las hace razonables, pues todos tienen derecho a ser nombrados como más les guste.

Pero la fuente de la ofensa no acaba en la manera de nombrar. De nada sirve cambiar

un nombre por otro si al nuevo significante se asocian los mismos estereotipos, si el concepto no es reemplazado por uno libre de prejuicios históricamente arraigados. La ofensa racista —o clasista o misógina— no está en las palabras, sino en los enunciados que expresan implícita o explícitamente los prejuicios propios de estas ideologías. La expresión es *morena, pero bonita* no contiene ninguna palabra “políticamente incorrecta”, y sin embargo una vez dicha es un enunciado altamente ofensivo que destila una ideología racista. Y el disparador de eso es un nexo adversativo: al usar *pero*, el hablante indica que la pro-

La corrección política no debe ser una guía de cómo hablar, sino de cómo actuar. Se trata, pues, de hacer una crítica política del lenguaje y no simplemente dictar un manual de buenas costumbres. Continúa Mühlebach: “Ejercitar la crítica política del lenguaje quiere decir poner por delante nuevas prácticas en las que las conclusiones degradantes injustificadas ya no se consideren válidas”.

TERMINAR POR EL PRINCIPIO

Se sabe que, en los inicios de su uso, lo “políticamente correcto” describía las conductas y posturas que se alineaban con el canon políti-

Se trata, pues, de hacer una crítica política del lenguaje y no simplemente dictar un manual de buenas costumbres.

alidad de ser morena haría esperar que una persona no fuera bonita. La pauta de la corrección política, pues, no sólo hace responsables a los hablantes de lo que dicen, sino también de lo que sugieren o de lo que llevan a inferir con sus enunciados. Si no se entiende esto, se cae en la trivialidad de creer que el lenguaje políticamente correcto es simplemente el reemplazo de un diccionario por otro. Contra esto advierte bien la filósofa del lenguaje Deborah Mühlebach: “Si introducimos una nueva expresión que intenta reemplazar una existente que es problemática, la nueva expresión sólo puede tener un significado diferente si lleva a conclusiones diferentes”.³

Ubicar la ofensa en el acto lingüístico y no en el idioma por sí mismo no es algo trivial.

co dominante —generalmente en el contexto de los regímenes comunistas—. La frase y su contraparte “políticamente incorrecto” se empleaban con tintes sarcásticos por los oponentes a ese canon. El guiño era que aquello que se considera políticamente correcto es acertado sólo *políticamente* (es decir, sólo en tanto se adecua a la línea del partido), pero incorrecto desde otras perspectivas. En los años ochenta, algunos grupos activistas en Estados Unidos se apropiaron de la frase y la adaptaron a los preceptos liberales, con lo que se le adjudicó una carga positiva.⁴

Es común encontrar el término *corrección política* empleado como sinónimo de tibieza, puritanismo y gazmoñería, como lo opuesto

³ Deborah Mühlebach, “Is there such a thing as politically correct language?”, *Uni Nova. Research Magazine of the University of Basel*, núm. 130. 2017. Disponible en enunibas.ch/en/Research/Uni-Nova/Uni-Nova-130/Uni-Nova-130-Essay.html

⁴ Caitlin Gibson, “How ‘politically correct’ went from compliment to insult”, *The Washington Post*. Disponible en washingtonpost.com/lifestyle/style/how-politically-correct-went-from-compliment-to-insult/2016/01/13/b1cf5918-b61a-11e5-a76a-0b5145e8679a_story.html



César Catsuu López, de la serie *Presagios*, 2014

a la transgresión y la franqueza. Lo políticamente correcto se considera conformista, incondicionalmente adecuado a la ortodoxia bienpensante. Su origen nos explica la base de estas asociaciones; sin embargo, la defensa de lo políticamente correcto debería consistir en algo totalmente ajeno a la obediencia. Si entendemos su objetivo y sus implicaciones, esta defensa debe entenderse como disconformidad, como el desenmascaramiento de las relaciones de poder que se reflejan, deliberada o inconscientemente, en nuestras maneras de hablar y actuar.

Como la escalera de Wittgenstein, que nos lleva a un lugar desde el cual no la necesitamos más, una vez que comprendemos las mo-

tivaciones del "lenguaje políticamente correcto" podemos abandonar ese término y reemplazarlo por uno más resuelto: el de *lenguaje políticamente crítico*. Y es que, si no se ejerce desde una postura crítica, la corrección política no pasa de ser, en el mejor de los casos, un manual de buenos modales, y en el peor, una censura irreflexiva. El *lenguaje políticamente crítico* trae consigo la responsabilidad de la conciencia lingüística, una que reconoce las relaciones de poder que determinan nuestro lugar en la sociedad y que se plasman en nuestros hábitos verbales, que las examina y trata de modificarlas en los conceptos y los actos y no solamente en la sustitución de significantes. **U**



PUEBLOS INDÍGENAS Y RACISMO COTIDIANO

Judith Bautista Pérez

Para responder quiénes somos los pueblos indígenas, en *Titsa qui'rhíú* (zapoteco de la variante Ixtlán de la Sierra Norte de Oaxaca) usamos el vocablo *leétsi*, con el que nos referimos a una pertenencia común, a una historia que incluye mitos fundacionales que estructuran y dan sentido simbólico-geográfico al territorio que ocupamos, y que proporciona un significado de pertenencia fundamental para la organización del trabajo colectivo. Los objetivos comunes del trabajo y la organización están encaminados a cubrir necesidades específicas para la reproducción y continuidad de la vida en sus aspectos económicos, políticos, de justicia, epistémicos, culturales, espirituales y sociales. Con ello, la palabra *leétsi* se refiere al concepto de pueblo en un sentido político, similar a la idea moderna de nación. Hay otra palabra que también se utiliza y que denomina una noción más amplia de *pueblo*, en un sentido en el que se admiten otras unidades político-administrativas; es decir, con la que se reconocen otros pueblos-naciones con organizaciones políticas, territoriales y económicas propias. Así, identificamos a esos otros pueblos-naciones como *yeétsi*. De esta manera se nombran en términos generales a otras comunidades que se identifican como unidades político-administrativas con territorio propio y algunas que tienen o tuvieron una lengua en común; y otras como territorios más amplios que están conformadas por esas unidades político-territoriales más pequeñas, pero en las que se identifican rasgos comunes compartidos como, por ejemplo, los pueblos-naciones mixtecas y mixes o chinantecas.

Por otra parte, aunque sería pertinente una explicación más larga sobre el término *indígena*, utilizaré la referencia que expone el Mtro. Rafael Cardoso Jiménez, intelectual mixe de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca:

Se denominan *pueblos indígenas* a todas las comunidades y pueblos que habitaban el territorio actual del país antes de iniciarse la colonización europea. El hecho de que se haya asumido el nombre de *pueblos indígenas* no significa renunciar a ser pueblo ayuuik, mixteco, zapoteco, chinanteco, maya, tojolabal, tseltal, zoque, sino que este nombre funciona para reconocernos en una totalidad con muchas voces y muchos rostros.¹

Por asociación me parece útil extender este término a las personas que forman parte de los *pueblos y naciones indígenas*. Cabe enfatizar que cuando hablamos de *lo indígena*, nos referimos a una noción y constructo social hacia un *otro* delimitado por la experiencia de la colonización pero sobre todo por el proceso de consolidación de un supuesto estado-nación mexicano en los siglos XIX y XX. Y aunque el término *indígena* pretende generalizar y unificar un proceso histórico; su uso también alude a experiencias distintas de los pueblos y naciones indígenas a nivel colectivo e individual, y permite hacer hincapié en la constante lucha y resistencia de estos pueblos y naciones por su vida y dignidad.²

¹ “Espacios y formas de vida de los conocimientos indígenas”, ponencia presentada en “El otro bicentenario: visiones indígenas de futuro”, coloquio organizado por la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, 2010.

² Empleo como sinónimos los términos *pueblo* y *nación*. Si bien las diferencias para la ciencia política, la sociología y otras disciplinas sociales son relevantes; me parece que para explicar procesos y relaciones tanto al interior como al exterior de las sociedades

De esta manera, en el territorio que hoy denominamos México, existen y existieron naciones en el sentido de *leétsi* y *yeétsi* que precedieron a la conformación del estado mexicano y que aún conviven paralelamente en él. Tal es el caso del pueblo zapoteco al que pertenezco. Sin embargo, para finales del siglo XIX y principios del XX se operó desde los aparatos gubernamentales un proyecto racial en el que el estado —aún en formación— fracturó, y en algunos casos eliminó, la noción de otras naciones y otros pueblos dentro de México e

indígenas, el uso indistinto de ambos permite llamar la atención sobre la relación entre ellas, que muchas veces se omite, incluso desde instancias académicas.



María Sosa, *Taresi Kurhi*, 2020. Cortesía de la artista

impulsó la homogeneización de lo que significaba *ser* mexicano. En la actualidad, no todas las comunidades zapotecas tenemos una noción clara y determinante de pertenecer a pueblos o naciones indígenas, pues impera por parte del estado mexicano un trato racista que nos lleva a ser considerados como sujetos de interés público bajo tutela del aparato estatal. De nuestra parte, continúan las acciones de lucha y resistencia desde distintos frentes; una de ellas consiste en revertir los efectos del racismo como mecanismo de dominación y como aparato colonizador de las naciones indígenas.

EL RACISMO COMO MECANISMO DE DOMINACIÓN

Para formar y mantener un proyecto político e ideológico de estado-nación —que en este país es el proyecto del mestizaje—, se requieren mecanismos que lo justifiquen permanentemente como un proceso histórico. En México se combinan la colonización constante y la violencia estructural, por un lado, con la permanente lucha y necesaria resistencia por parte de las naciones forzadas a incorporarse al constructo estatal, por el otro.

El mestizaje como proyecto tiene sus propias contradicciones y aunque en toda América Latina se señala a México por el éxito del suyo, prevalece la existencia de otras sociedades nacionales, sujetas a una constante red de tensiones con los entes operadores estatales y otros sujetos políticos y económicos que insisten en mantener un concepto unitario de estado-nación mexicano. Este proyecto, además, ha operado con el objetivo de propagar la desvalorización de grupos, sujetos políticos y poblaciones originarias; es decir, la construcción del *otro* como inferior está enfocada precisamente a aquellos sujetos políticos a los que es necesario construir como subordinados, dominados o colonizados, a quienes están dirigidas acciones y estrategias para despojarlos de bienes, territorio, historia o para usarlos como recursos físicos y simbólicos.

Lo anterior pudo ocurrir mediante la internalización del racismo sistemático, cuyo objetivo fue el despojo de la dignidad, entendida como una manera de valorar en alto nuestras vidas y nuestro paso por este hogar llamado *Yeétsi Loo Yu'ú* (Tierra). La dominación y la violencia estructural son más efectivas cuando se logra que una población instaure para sí misma, que interiorice, una estructura de



María Sosa, *Sexto presagio funesto*, Minerva, 2019.
Cortesía de la artista

Los microrracismos [...] contribuyen al ejercicio continuo de violencias brutales.

dominación y opresión. Es decir, cuando los mismos sujetos señalados como “inferiores” reproducen esa estructura o dejan de luchar contra ella, se normaliza una situación de dominación y la replicamos transversalmente día tras día, entonces el racismo puede ocurrir y ser normalizado al grado de volverse cotidiano.

RACISMO COTIDIANO

Para que el racismo opere y se asuma como normal al grado de que ni siquiera se note, es necesario que se reproduzca constantemente en todos los espacios de la vida; es decir, que adquiera un carácter cotidiano. Este racismo normalizado se expresa a través de acciones (planificadas o espontáneas) ejercidas por personas o instituciones, en las que las características de los otros (sociales, culturales, lingüísticas, económicas, políticas, fenotípicas —sean “reales o percibidas”—) son usadas como pretexto para violentar y humillar. El racismo y su reproducción atraviesan sociedades y las vidas de las personas, pero se activan, según Mónica Moreno Figueroa, en circunstancias determinadas en las que una

[...] configuración social específica y ciertos elementos circulan y entran en operación, permitiendo que sucedan [...] momentos contradictorios y dolorosos. Éste es un punto importante, ya que indica la dinámica interna, o la lógica racista, que impregna la vida cotidiana: la forma en que se produce un evento racista está vinculada a la omnipresencia que distingue el racismo en México.³

Es decir, no significa que las personas sean inherentemente racistas, sino que el racismo se aprende y reproduce de manera habitual. Esto se traduce en que cuando el racismo opera en espacios públicos (la escuela, la calle o un hospital) o en íntimos (la casa familiar), la toma de decisiones sobre los recursos materiales o inmateriales, los prejuicios, las apreciaciones sobre lo bello, la asignación de quehaceres y la remuneración laboral son determinados por ese mecanismo subyacente.

Los microrracismos (contar un chiste, hacer un comentario o decidir a quién temer en la calle) contribuyen al ejercicio continuo de violencias brutales. Estas aparentemente pequeñas expresiones del racismo lo normalizan y mantienen su dinámica estructural. Entonces vemos como un asunto normal que la población indígena en México presente los mayores índices de pobreza y marginación económica, que sus vidas sociales, políticas y culturales sean catalogadas como atrasadas y que esta percepción se traduzca en los argumentos y la justificación para legitimar la desigualdad. Y que en el ámbito personal, el impacto del racismo sea tal, que individuos y familias durante varias generaciones perciban como hecho confirmado que estructuralmente estén excluidos de las posibilidades de vivir vidas buenas. Ante esto, los esfuerzos han sido muchos no sólo para denunciar sino para parar y revertir los efectos del racismo. Ninguna sociedad de nuestro hogar, *Yeétsi Loo Yu’ú*, debería permitir el sometimiento de la vida a la opresión. **U**

³ Mónica Moreno Figueroa. “Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México”, en *Mestizaje, diferencia y nación: Lo “negro” en América Central y el Caribe*, México: Centro de Estudios Mexicanos

y Centroamericanos, 2010. Disponible en books.openedition.org/cemca/164



68 voces. "Las Luciérnagas que embellecen a los árboles". Lengua Bot'una (matlatzinca).
Ilustración de Flavia Zorrilla



PRESERVAR LAS FORMAS DE CONSTRUIR EL MUNDO

Tomás López Sarabia

México está entre los diez países con mayor diversidad lingüística y cultural del mundo. Esta riqueza se encuentra depositada y custodiada por los Pueblos Indígenas del país, cuyo rostro se materializa en sus lenguas, en la gastronomía, en la vestimenta, en la organización social, económica, política y jurídica que cada comunidad preserva y desarrolla. Las estadísticas son contundentes. En números absolutos, México es el país con la mayor población indígena de América Latina, con 25 millones 694 mil 928 habitantes, lo que representa 21.5 por ciento de la población total; de esta cantidad, 7 millones 382 mil 785 hablan alguna lengua indígena. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) registra que en el país existen 68 agrupaciones lingüísticas, de las cuales se derivan 11 familias lingüísticas y 364 variantes.

No obstante, paradójicamente, la realidad es que la diversidad convertida en ícono de orgullo para el país se vuelve un "serio problema" dentro de un Estado diseñado y operado monoculturalmente. En términos cuantitativos, los Pueblos Indígenas se encuentran rezagados en el acceso a la educación: de acuerdo con los datos de la Secretaría de Educación Pública, de cada 100 niños en educación primaria únicamente tres llegarán a cursar estudios universitarios. El Consejo Nacional de Evaluación reconoce que en el 2018, 65.9 por ciento de la población indígena, es decir 8.5 millones de personas, se encontraba en situación de pobreza.

Ante ello, es importante recordar lo que el primer relator para los derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, Rodolfo Stavenhagen, deno-



68 voces. “La fiesta del maíz”. Lengua Q’anjob’al (kanjobal). Ilustración de Ximena Ruiz del Río

minó “brecha de implementación”, y que fue señalado nuevamente por la exrelatora Victoria Tauli-Corpuz en su visita a México en 2019: “la situación actual de los Pueblos Indígenas en México refleja la considerable brecha existente entre la realidad jurídica, política e institucional y los compromisos internacionales asumidos por el país”.

Esta afirmación no es ajena a los compromisos adquiridos por nuestro país para el reconocimiento y ejercicio de los derechos lingüísticos, sobre todo porque México, desde el año 2003, aprobó y publicó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI), que lleva más de 15 años en vigor.

¿UN PROBLEMA DE NORMATIVIDAD?

Nuestro país ha sido proactivo en la firma y ratificación de convenios y tratados internacionales, entre ellos, los que reconocen los derechos humanos de los Pueblos Indígenas, derechos lingüísticos incluidos. A la par de ello, ha generado un andamiaje jurídico a nivel nacional que establece diversas obligacio-

nes para que las autoridades estatales puedan cumplirlos. También se ha avanzado en el reconocimiento de los derechos lingüísticos de los Pueblos Indígenas, por ejemplo, con la propia LGDLPI, el artículo 2° de la Constitución Federal, las diversas normas como la Ley Agraria, la Ley General de Educación, el Código Nacional de Procedimientos Penales, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, entre otras en el orden federal, más las legislaciones en diversas entidades federativas que reconocen estos derechos.

A lo anterior se debe añadir la reforma que a partir de 2011 obliga al Estado mexicano a adoptar nuevas medidas, como el principio pro persona, según el cual la legislación que mayor protección le dé a una persona o comunidad deberá prevalecer en su beneficio. Si bien aún es necesario aspirar a una reforma constitucional y legal que reconozca plenamente los derechos de los Pueblos Indígenas, como se estableció en los “Acuerdos de San Andrés Larráinzar” en 1996 —una reforma que reconozca de manera plena la calidad de *suje-tos de derecho* a los Pueblos—, se puede decir

Observamos [...] un escenario colectivo en el que las lenguas indígenas pierden la posibilidad de interactuar con el exterior.

que México, en distintos niveles de gobierno e instituciones, cuenta ya con un andamiaje si no ideal, sí suficiente para generar acciones y políticas públicas que permitan el ejercicio total de los derechos lingüísticos.

DERECHOS LINGÜÍSTICOS Y RACISMO ESTRUCTURAL

La falta de cumplimiento de los derechos reconocidos a los Pueblos Indígenas en lo colectivo e individual no pasa inadvertida. Este escenario, que en muchas ocasiones pareciera ser un tema aislado y sin relevancia, desafortunadamente no lo es, pues responde a un problema sistémico.

En este sentido, la pregunta es sobre quién recae la obligación para garantizar los derechos lingüísticos. Hemos encontrado que, por lo general, son las personas hablantes de alguna lengua indígena las que tienen que buscar la manera de comunicarse, y no las insti-

tuciones responsables de garantizarlo, como lo establece en materia de justicia el artículo 10° de la LGDLPI.

Cuando las personas acuden a los distintos espacios públicos de justicia, salud y de la administración pública para realizar algún trámite no sólo enfrentan problemas materiales *in situ* para ejercer sus derechos, sino también los relacionados con los costos y distancias para acudir a dichos espacios que normalmente están fuera de sus comunidades. A esto se suma la tarea de lidiar con los prejuicios que permean la mentalidad del servidor público para atender a la población indígena.

En resumen, lo que observamos es un escenario colectivo en el que las lenguas indígenas pierden la posibilidad de interactuar con el exterior, no por un problema de leyes, sino



68 voces. “La reunión de los espantagentes”. Lengua Bats'i k'op (tsotsil).
Ilustración de Santiago Solís y Abril Castillo

por una serie de hechos y circunstancias sistémicas, que no pueden denominarse de otra manera que *racismo estructural*.

EL LLAMAMIENTO AL DECENIO INTERNACIONAL DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Se ha propuesto que la UNESCO coordine los trabajos en respuesta a la resolución A/74/396 aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2019 para proclamar el periodo 2022-2032 el “Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas”. El objetivo es llamar la atención sobre la gravedad de su pérdida y la necesidad apremiante de conservarlas, revitalizarlas, promoverlas y de adoptar medidas urgentes a nivel nacional e internacional.

El llamamiento a detener la pérdida de las lenguas indígenas habladas en el mundo no es menor; involucra varios elementos, entre los que destacan la conformación monocultu-

ral de los Estados-nación; el reconocimiento legal pero con serias dificultades para materializar esos derechos; el nulo o insuficiente presupuesto público destinado a este asunto; la falta de regularidad en las consultas enfocadas en la toma de decisiones para diseñar e implementar políticas públicas; la inexistencia de una planificación lingüística a mediano y largo plazo, y la folclorización de la vida de las comunidades.

México forma parte de este escenario. Por ello es de vital importancia revisar y atender el problema de la pérdida de las lenguas originarias como un tema de Estado, es decir, repensar la forma de hacer política pública con las comunidades indígenas para que no se sigan diseñando acciones aisladas y poco efectivas.

Este llamado internacional debe servir para hacer compromisos y materializarlos de manera conjunta con las comunidades. Es necesario considerar por lo menos tres elementos:



68 voces. “La Virgen de la Salud y el Pescado Blanco de Michoacán”. Lengua Purépecha. Ilustración de Enrique Sañudo



68 voces. “El tigre y grillo”. Lengua Tojol-ab’al (tojolabal). Ilustración de Enrique Sañudo

a) diseño institucional diferenciado para la atención de la población hablante de una lengua indígena; b) presupuesto público para poner en práctica las políticas públicas y las decisiones gubernamentales; c) una verdadera consideración de la voz y aspiración de las comunidades indígenas a través del derecho a la consulta libre, previa e informada.

ACORTANDO LA BRECHA DESDE LAS COMUNIDADES Y LA SOCIEDAD CIVIL EN OAXACA

Como en otros ámbitos de los ejercicios de los derechos de personas, pueblos y comunidades indígenas, las agendas comunitarias y de la sociedad civil avanzan mucho más rápido que las instituciones encargadas del asunto. Aunque existen experiencias importantes en todo el país, únicamente referiré algunos trabajos desarrollados en el estado de Oaxaca.

Desde hace varias décadas los hablantes se han reunido para analizar y reflexionar la situación de las lenguas propias de las comunidades. Tal es el caso de Ve’e Tu’un Savi, AC (Academia de la Lengua Mixteca) y del trabajo promovido por las y los integrantes de la

comunidad mixte a través de las Semanas de Vida y Lengua Mixte. Merecen al menos una mención las experiencias relacionadas con las culturas y lenguas zapoteca, mazateca, chatina, chontal, entre otras. Como es de esperarse, también destaca la iniciativa del pintor zapoteco Francisco Toledo a través del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca y de la Casa de San Agustín Etla, en donde se generan diversos cursos, talleres y materiales en lenguas indígenas. Recientemente, la Biblioteca de Investigación Juan de Córdova impulsó la campaña de difusión “Todas se llaman lenguas” y comenzó un acervo de materiales en lenguas indígenas, por medio de un proceso de documentación de los archivos históricos, en el que se evidencia la escritura de las lenguas indígenas durante la época colonial.

Existen esfuerzos para invitar a que niños, niñas y jóvenes usen plataformas digitales con el objetivo de preservar las lenguas indígenas. Tal es el caso de la plataforma Aprendiendo Mixteco, encabezada por Roberto Gómez de la comunidad de Santa María Yosoyua; la iniciativa Kumoontun, dirigida por Marco Antonio Martínez de la comunidad mixte de To-



68 voces. “Muere mi rostro”. Lengua Tutunakú (totonaco). Ilustración de Ximena Ruíz del Río

tontepec Villa de Morelos; y Dakua’a To’on Dadavi, promovida por Ricardo Jiménez Jiménez de la comunidad mixteca de Jaltepetongo, entre otras.

Con respecto a la figura del intérprete y traductor de lenguas indígenas, en el año 2005 se creó en Oaxaca el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, AC (CEPIADET) y se inició un padrón de personas hablantes de lenguas indígenas para colaborar con instancias de justicia en el orden estatal, federal e internacional; además de implementar la campaña de difusión “Los derechos viven en todas las lenguas”, que ha logrado abarcar diversas entidades federativas. CEPIADET ha logrado incidir en políticas públicas y presupuestales en todo el país, buscando dignificar el uso de las lenguas indígenas en espacios públicos.

Estos y otros esfuerzos han permitido documentar que las personas, las comunidades y la sociedad civil trabajan para revertir la pérdida tan grave que viven las comunidades y los hablantes de lenguas en proceso de desaparecer. Los esfuerzos siempre serán insufi-

cientes si los Estados no asumen la responsabilidad institucional e histórica que tienen para cumplir con la misión del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas.

En reiteradas ocasiones hemos escuchado decir que “Cuando una lengua muere, desaparece una forma de construir el mundo”. En estos momentos, en los que una pandemia —un mal derivado del daño que le hemos ocasionado a la casa en la que habitamos— ha paralizado y afectado a la población mundial, se vuelve imprescindible cuestionarnos los costos de la pérdida de la diversidad, entre ellos, el de la muerte de muchas lenguas, es decir, de distintas formas de construir el mundo que dan vida y cuidado al planeta Tierra. **U**

Quilt construido a partir de ropa de trabajo de mezclicilla, comunidad afroestadounidense de Gee’s Bend, Alabama, ca. 1940. Smithsonian American Art Museum © ▶



ARTE

KARA WALKER: A SIMPLE VISTA

Elena Gross

Traducción de Carolina Magis Weinberg

En el verano de 2014, Kara Walker, artista estadounidense que trabaja desde Nueva York, presentó una instalación masiva de esculturas de azúcar y melaza en la antigua sede de la fábrica de azúcar Domino en Williamsburg, Brooklyn. La pieza central, una esfinge recubierta únicamente con azúcar blanca y creada en homenaje al legado cultural persistente de la figura de la *Mammy* —una mujer Negra con una tela que envuelve su cabeza, a cargo de limpiar los hogares de las familias blancas y de la crianza de los niños blancos—, era de muchas maneras una puesta en forma tridimensional de las filosas caricaturas raciales que han definido la obra de Walker.

Comúnmente identificada, quizá, por sus grandes instalaciones de siluetas narrativas de papel negro sobre muros blancos —escenarios imaginados que se inspiran en la historia de la esclavitud, las narrativas de esclavos, la juglaría y el *kitsch* racista—, Walker utiliza, de manera incisiva, un lenguaje visual simple para cavar en una de las más profundas y oscuras heridas en la historia de Estados Unidos. Walker presenta estos relatos de una manera que pone en primer plano el horror, el espectáculo y, por último, lo absurdo del racismo antiNegro.

Las siluetas de Walker no sólo sirven para evidenciar las políticas raciales y la historia social de Estados Unidos, sino que también implican directamente historias culturales específicas, incluyendo la perpetuación de los estereotipos raciales dentro de la literatura, la historia de los materiales y el canon occidental de la historia del arte. Lo que podría leerse en un primer momento como representaciones del amor romántico, alusiones a la estatuaria neoclásica y a camafeos victorianos, de pronto se rompe para revelar escenas violentas de mutilación, violación, defecación y abyección. La prolongada inversión de Walker en la historia de Estados Unidos nos recuerda que la Historia es frecuentemente narrada desde el punto de vista del vencedor y que todos tenemos que hacer un mayor esfuerzo para poder ver las dolorosas verdades que se esconden a simple vista.



Kara Walker, *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby, an Homage to the unpaid and overworked Artisans who have refined our Sweet tastes from the cane fields to the Kitchens of the New World on the Occasion of the demolition of the Domino Sugar Refining Plant*, 2014. Espuma de poliestireno, azúcar. Aproximadamente 10.8 x 7.9 x 23 m. Vista de la instalación: Domino Sugar Refinery, un proyecto de Creative Time, Brooklyn, Nueva York, 2014. Fotografía: Jason Wyche © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *A Subtlety* (detalle), 2014. Espuma de poliestireno, azúcar. Aproximadamente 10.8 x 7.9 x 23 m.
Vista de la instalación: Domino Sugar Refinery, un proyecto de Creative Time, Brooklyn, Nueva York, 2014.
Fotografía: Jason Wyche © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *A Subtlety* (detalle), 2014. Espuma de poliestireno, azúcar. Aproximadamente 10.8 x 7.9 x 23 m.
Vista de la instalación: Domino Sugar Refinery, un proyecto de Creative Time, Brooklyn, Nueva York, 2014.
Fotografía: Jason Wyche © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *Gone: An Historical Romance of a Civil War as it Occurred b'tween the Dusky Thighs of One Young Negress and Her Heart*, 1994. Papel recortado sobre muro, 396.2 x 1524 cm. Vista de la instalación *Selections* 1994, The Drawing Center, Nueva York, 1994. Fotografía: Orcutt Photo © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *African/American*, 1998. Linografía, 117.5 x 153.7 cm, edición de 40. Publicación / impresión: Landfall Press, Inc., Chicago © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *Mammyammy*, 1995. Papel recortado y óleo sobre lienzo, 20.3 x 20.3 cm. © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *Exodus of Confederates From Atlanta de Harper's Pictorial History of the Civil War (Annotated)*, 2005. Litografía en offset y serigrafía, 99.1 x 134.6 cm, edición de 35. Publicación / impresión: LeRoy Neiman Center for Print Studies en la Universidad de Columbia, Nueva York. © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *Christ's Entry into Journalism*, 2017. Tinta sumi y collage sobre papel, 355.6 x 497.8 cm.
© Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers



Kara Walker, *Fons Americanus*, 2019. Compuesto de acrílico no tóxico y cemento, corcho reciclable, madera y metal, 22.4 x 15.2 x 13.2 m. Vista de la instalación: Hyundai Commission – Kara Walker: *Fons Americanus*, Tate Modern, Londres, 2019- 2020. Fotografía: Tate photography (Matt Greenwood). © Kara Walker, cortesía de Sikkema Jenkins & Co. y Sprüth Magers

Quilt construido a partir de ropa de trabajo de mezclilla, comunidad afroestadounidense de Gee's Bend, Alabama, ca. 1940. Smithsonian American Art Museum © ▶



PANÓPTICO

ESCRIBIR LO INCONFESABLE

ENTREVISTA CON ANNIE ERNAUX

Lydia Vázquez

¿Cómo surgió tu vocación de escritora? Considerando que naciste en el seno de una familia humilde y sin una tradición intelectual, ¿fue porque te gustaba la literatura? ¿Se trató de una necesidad? ¿Cuándo y cómo decidiste ser escritora? ¿Cuál fue tu primer libro? ¿Cómo concebiste su contenido y su forma?

No creo en la vocación sino en una sucesión de casualidades: la del nacimiento, los encuentros, lo que te va pasando... Si existiera la vocación de la escritura, ¿resultaría sorprendente que haya sido masculina durante tanto tiempo!

Mis padres tenían una cafetería con abarrotes en una colonia popular, lo cual representaba la cúspide para ellos, antiguos obreros que apenas habían asistido a la escuela. Pero yo era su única hija, nacida después de una hermana que murió de siete años; por ello fui muy mimada, sobre todo porque yo era una niña frágil, enfermiza. En cuanto aprendí a leer, los libros fueron mis compañeros; me los compraba mi madre, gran lectora que se preocupaba por la calidad de lo que me regalaba y pedía consejo al librero. Yo era, literalmente, una muchacha ávida de lectura.

Aunque empecé a llevar un diario íntimo a los 16 años y a escribir algunos poemas, no sentí la necesidad de escribir una novela sino hasta que cumplí 20. Habían pasado dos años que hasta la fecha me

◀ Annie Ernaux en la 30ª Feria del libro de Brive-la Gaillarde.
Fotografía de Babsy, 2011 ©

parecen los más negros de mi vida y que narré en *Memoria de chica*. Esa novela es mi estrella, el faro que me guía. Tardé dos años en empezar a escribirla, el tiempo necesario para obtener mi licenciatura en Literatura francesa y para leer una y otra vez a Flaubert, Virginia Woolf, Lawrence Durrell y algunas obras pertenecientes al *nouveau roman* que dominaba entonces la escena literaria. Estas últimas me permitieron imaginar una forma en la que podían alternarse recuerdos, sueños, la narración del presente y la representación del porvenir, con el amor imposible como tema principal. El resultado fue una pieza muy abstracta. Dos editores rechazaron mi novela (o ensayo-poema, no sé cómo definirla) que nunca llegaría a ser un libro. No me desanimé, estaba decidida a seguir escribiendo pero en ese momento la casualidad, en forma de encuentro amoroso, estuvo a punto de frustrar toda posibilidad de creación.

Casada, con un niño y exámenes que preparar, otro niño y un puesto de profesora... Ocho años durante los cuales la escritura se redujo para mí a intentos durante las vacaciones escolares. Pero esa temporada transformó del todo mi perspectiva y mi proyecto de escritura. En el fondo, a los 20 años yo quería ser escritora y a los 32 lo que deseaba era sacar a la luz algo que quizá no fuera yo la única en poder escribir pero que me resultaba, al menos, un mandato: el paso del mundo popular, en el que crecí, al mundo burgués cultivado gracias a los estudios. Ese lapso de ocho años determinó la temática de mi escritura, íntima y social, que caracteriza *Los armarios vacíos*, mi primer libro publicado.

Es una novela, o por lo menos tiene todas las características del género. La heroína se llama Denise Lesur y recuerda su infancia y su adolescencia mientras aborta en su cuarto de estudiante. Sin embargo, todo se refiere a cosas reales: el café y tienda de abarrotes de los padres, el colegio religioso, también el aborto. No pensaba poder escribir sin la máscara de la ficción. La necesitaba para ejercer la libertad de decirlo todo en el tono que me había venido espontáneamente, es decir, crudo, violento, lleno de ira y burla.

La decisión de escribir un libro sobre la vida de mi padre fue lo que me llevó a romper con la ficción... ¡No sabía que sería algo definitivo! La elección de hacer una novela de una vida sometida a la realidad me pareció una traición. La escritura insurgente que había practicado hasta el momento (incluso en *La mujer helada*) tampoco convenía a mi proyecto de mostrar los hechos sin juzgarlos. En el fondo, dejé bastante pronto de plantearme preguntas sobre la escritura, sobre mi sitio como tránsfuga de clase social en un campo literario dominado por los privilegiados, sobre el sentido y la finalidad de lo que escribo.

La mujer helada es uno de los libros que más éxito ha tenido con el público hispanohablante; sin embargo, a veces no ha sido entendido por ciertas mujeres, ciertas feministas, que ven en esa "mujer helada" un antimodelo. ¿Crees que éste es un libro feminista, y de ser así, por qué?

Escribí *La mujer helada* para entender cómo, educada por una madre independiente que consideraba que estudiar y tener un oficio eran condiciones para ser libre, me



Grabado en madera de una mujer que escribe caligrafía. Imagen atribuida a Sukenobu, ca. 1740. Wellcome Collection ©

encuentro convertida a los 30 años en una mujer profesionalista, sí, pero que se encarga también de todo el aspecto material de la familia que forma con su marido y sus dos hijos. Quería rastrear la fabricación de la desigualdad que hay entre hombres y mujeres a partir de situaciones concretas: de la infancia a la vida en pareja, a la llegada de un hijo. En ese camino iba cuando doy con la religión, el modelo de la mujer burguesa y la interiorización de los códigos masculinos y femeninos, y hasta con la *superwoman* que todo lo puede de las revistas. En ese sentido el libro es feminista, porque desmonta los mecanismos de la aceptación y de lo que hasta recientemente recibió un nombre: la carga mental, que es la labor que ha tocado a las mujeres, sin importar su estrato social. La narradora del libro no es ni un modelo ni un antimodelo; observa en retrospectiva sus deseos, sus elecciones, su sumisión a un orden favorable a los hom-

bres. Quizás un final como el de *Casa de muñecas* —Nora abandona a su marido y a sus hijos— hubiera añadido al libro una etiqueta feminista irrefutable. De hecho, había imaginado un final así, pero me pareció artificial.

Has dedicado distintas obras a tu padre, a tu madre, a tu hermana desaparecida. ¿Quién de ellos marcó más tu vida y por qué?

Sin duda mi madre es la que más ha marcado todos los aspectos de mi vida. Durante mi infancia era el modelo absoluto, incluso físicamente. Recuerdo que a los siete años, siguiendo su ejemplo, yo utilizaba ciertas expresiones propias de los adultos, como “Estimo que”. En mi libro sobre ella, *Una mujer*, escribí que ella era “la Ley”, quien llevaba el mando y quien autorizaba mi forma de ver el mundo, tanto así que me sentía culpable si le ocultaba algo. Lo cual yo hacía, claro está, o la desobedecía sin parar. En mi recuerdo, las madres de mi entorno popular eran más poderosas que los padres y la mía —que dirigía el comercio familiar, iba a ver a mis profesores, consultaba al librero para comprarme los libros— más que ninguna. No pararía de oponerme a ella a partir de la adolescencia, de querer escapar a su mirada, a su vigilancia, de “matarla” en mí, pero hoy sé que esa imposibilidad mía de aceptar la injusticia social, la dominación masculina, me viene de ella. Además de la perseverancia en mi proyecto de escritura.

Dicho esto, mi infancia se sitúa en una relación entre tres, incluso entre cuatro. Siempre nos acompañaba la presencia invisible de mi hermana, muerta antes de

que yo naciera, de seis años [sic], la niña en el cielo, intocable.

La vergüenza ha sido un motor de tu escritura. Decir, contar la verdad, hablar de esa vergüenza, la vergüenza que genera todo tabú: el origen popular de una persona desclasada, la violación "consensuada", el aborto, la cohabitación de la vida y la muerte, las relaciones sexuales y el cáncer, la enajenación que conlleva una pasión amorosa. ¿Es eso la escritura para ti? ¿Llegar a decir lo indecible, lo inconfesable?

Hay una diferencia entre lo indecible y lo inconfesable. Algo *indecible*: no se encuentran las palabras para expresarlo. Algo *inconfesable*: puede expresarse, con mucha facilidad de hecho, pero hacerlo es exponerse a la vergüenza. Varios de mis libros tienen como punto de partida un hecho que era inconfesable pero que se podía decir en una frase: "Mi padre ha querido matar a mi madre" (*La vergüenza*), "Estaba enamorada de quien me violó" (*Memoria de chica*), "Tuve un aborto clandestino" (*El acontecimiento*) o "Durante un año no hice otra cosa que esperar a un hombre, a que viniera e hiciéramos el amor" (*Pasión simple*), etcétera. De hecho, lo indecible es lo que me motiva: una vez expresada, lanzada la confesión, explorar qué ha producido la vergüenza, examinar exhaustivamente el territorio de mi vergüenza. De esa forma la transformo en una herramienta, un motor de búsqueda. Escribí al final de *La vergüenza* que durante mi adolescencia ese sentimiento se convirtió para mí en un auténtico "modo de vida". Podría decir que, en ciertos momentos, también en una forma de escritura.

Mi proyecto es la búsqueda de una realidad contenida en un instante [...]. Cómo llegar a su núcleo [...] es el verdadero desafío de la escritura.

A menudo te has defendido ante los que definen tu escritura como autoficción. ¿Por qué? ¿En qué medida crees haber evacuado todo rastro de ficción en tus obras y por qué... o cómo?

Yo ubico la diferencia entre la autoficción y lo que escribo en el proyecto y la postura. Mi proyecto es la búsqueda de una realidad contenida en un instante, un acontecimiento que me sucedió, una realidad que excede mi persona y desconozco. No se trata de contar; es más, lo primero que me agobia es la imposibilidad del relato... de la primera noche sexual, del aborto, de la muerte de mi padre, de la vergüenza. Cómo llegar a su núcleo de realidad, ése es el verdadero desafío de la escritura. Echo mano de la memoria, de fotos, de cartas. Reduzco al máximo la parte del imaginario. Invento la forma del libro, la voz del libro, escojo un recuerdo antes que otro, pero no invento escenas, personajes, situaciones. Ese escrúpulo —porque, en el fondo, ¿quién se daría cuenta de la introducción de un hecho imaginario?— debe estar relacionado con mi visión jansenista de la escritura, el lugar donde hacer trampa es inadmisiblemente moralmente...

Desde adolescente escribes un diario íntimo que, junto con las fotos que conservas de las distintas etapas de tu vida, conforman el archivo al que luego das forma literaria en tus obras. ¿Habrías podido ser la escritora que eres sin

Annie Ernaux La mujer helada



Cabaret Voltaire, Madrid, 2015

esa práctica de registro? ¿Qué importancia tiene el diario en tu vida, independientemente de la escritura de tus obras?

Pienso que escribir un diario íntimo no ha incidido en mi deseo de escribir ni en la mayoría de los textos que he escrito. Durante varios años, sólo he escrito esporádicamente en mi diario. Fue a partir de los cuarenta y de los cambios importantes en mi vida personal —divorcio, enfermedad de Alzheimer de mi madre, relaciones amorosas— cuando me puse a escribir mi diario con regularidad. Por otra parte, a diferencia de Virginia Woolf y de otros escritores, el diario no ha sido nunca para mí un laboratorio de escritura. El diario es

importante para mi vida, en mi vida, es el lugar donde la deposito con toda su espontaneidad, donde la cuestiono, diría que todavía es donde la resguardo para que no se pierda. Incluso si desde hace treinta años el mundo exterior y la política ocupan cada vez más espacio en mi diario, lo hacen a través de mi mirada, de mi conciencia del momento. Releerlo es sentir mi propia duración, la persistencia de algo que puede denominarse *el yo*. El diario es la huella de mi existencia, más aún: su prueba. Y el hecho de que no lo piense publicar en vida lo convierte en el lugar donde puedo escribir sobre el mundo en completa libertad.

Sin embargo, no puedo decir que no haya ninguna relación entre mi diario y los libros que escribo. Para *Pasión simple*, *El acontecimiento* y *Los años*, me sirvió como “documento probatorio” que me aseguraba la veracidad de mis experiencias y mis pensamientos, a propósito de acontecimientos políticos, por ejemplo. Se convirtió entonces en un instrumento de escritura.

¿Te consideras feminista? ¿Te consideras una persona de izquierda? ¿Crees que tus obras vehicular, deben vehicular una ideología? ¿Crees que un escritor, una escritora, debe tener un compromiso social visible en su producción literaria?

Apoyé y sigo apoyando las luchas feministas; me considero de izquierda, es decir, coloco en primer plano la lucha contra la injusticia y las desigualdades sociales. Considero que ni un(a) intelectual, ni un(a) escritor(a) pueden mantenerse al margen de la vida política, aún menos si son famosos, su silencio siempre significaría algo así como la aprobación o el desinterés. Dicho



Mano enguantada que escribe. Wellcome Collection ©

esto, los libros no se empalman con las posiciones políticas o feministas de sus autores. A decir verdad, es realmente otra cosa lo que está en juego en la escritura, el origen social, la familia, la infancia, las experiencias sexuales, las lecturas —¡muy importantes!— y a menudo sin que los propios escritores sean conscientes de ello. Cuando a los 22 años apunto “Escribiré para vengar a mi raza”, no se trata de un programa marxista; es la conciencia de siglos y siglos de injusticia, de trabajo y de pobreza, de falta de cultura, de los que provengo. Y ése es el trasfondo de todos los libros que he escrito y que escribiré, ese dolor y esa violencia de mi primer libro publicado, *Los armarios vacíos*. De la misma manera, es mi cuerpo de chica, de mujer, mi experiencia en el mundo como mujer, el trasfondo de todos mis libros, sean los que sean. Así, por ejemplo, escribí un diario de mis compras en el supermercado de un gran centro comercial, lugar estigmati-

zado y despreciado por la mayoría de los círculos privilegiados e intelectuales. Fue un medio que usé para mostrar la realidad de un lugar popular, a partir de mi propia experiencia como mujer y como hija de comerciantes.

A menudo has definido tu escritura como socioautobiográfica, para diferenciarla de la escritura puramente autobiográfica. ¿Crees que los lectores puedan identificarse con los temas más o menos inconfesables, tabús, que abordas en tus obras a través de tu experiencia?

La autosociobiografía considera al individuo —ya sea “yo” o “él” en el libro— no como el héroe de una aventura particular, sino como el punto donde se entrecruzan las relaciones sociales, familiares e históricas. Expresado así, quizá suene abstracto, pero quiere decir, por ejemplo, describirse y describir a los otros con la “mirada distante”—la expresión es de Lévi-Strauss—

*En la Ciudad de México
descubrí la densidad humana,
la efervescencia, una intensidad
vital en la que yo [...] sentía
que desaparecía.*

del etnólogo. Hay que contar, pero de tal forma que el análisis se funda en la narración. El ejemplo más reciente que me viene a la mente es, en *Memoria de chica*, la noche en que, por primera vez, hago el amor con un chico que me obliga (ésa es una anécdota común, no lo que he escrito): el relato y el análisis, la descripción incluso, se confunden en una misma puesta en distancia, cuyo fin es reproducir la despersonalización de aquel momento. Eso es lo que, me parece, posibilita la identificación, más bien diría la "fascinación por lo real" que se desvela ante el lector o la lectora, sin la mediación de emociones exhibidas en el texto, las cuales de hecho harían cortocircuito con las suyas. En cierto modo, soy heredera de los siglos XVII y XVIII franceses...

En este sentido, ¿Los años no es, de alguna manera, el libro que engloba ese proyecto que ha ido construyéndose pieza a pieza, a la manera de un rompecabezas, con los demás libros, hasta llegar a éste, que sería el libro total? Y, si así fuera, ¿cómo y qué seguir escribiendo después de Los años?

Efectivamente, *Los años* puede parecer la culminación de un proyecto de escritura construido más o menos conscientemente. Con mayor razón porque integro allí guiños a circunstancias y hechos que fueron objeto de otro texto anterior —*La mujer helada*, *La vergüenza*, *Pasión simple*, *El acon-*

tecimiento— o lo serán: el resumen de *Memoria de chica* se encuentra al principio de la época De Gaulle. Pero no es exactamente tal cual. Después de mi cuarto libro, *El sitio*, sobre mi padre, yo tenía 44 años, estaba separada de mi marido, mis dos hijos tenían quince y diecinueve años. Realmente me siento a la mitad de la vida y tengo la conciencia muy aguda de estar viviendo en un mundo radicalmente diferente al de mi infancia en la posguerra. Como mujer primero, la anticoncepción, el aborto, la desestigmatización del divorcio, la pérdida de poder de la religión (tan presente en mi infancia) han cambiado mi condición vital. Aunque en 1985 todavía no había ordenadores individuales, ni internet, etcétera, vivíamos en una sociedad que evolucionaba muy deprisa, en especial en el ámbito del consumo. Tengo el deseo y la idea de un libro que integrara la historia de una mujer, la mía, en la Historia. El primer título que se me ocurre es *Generación*. Pero por más que busco la estructura, la forma de un libro así, reflexiono muchísimo sobre ello, no encuentro nada. Durante quince años escribo otros libros, breves y densos, sin dejar de trabajar en la forma de esa "suma" —por el número de años que abarca— íntima e histórica. Hasta 2002 no me decido a proseguir en la forma en la que en que se lee hoy.

Cada libro que he escrito ha influido en el siguiente, a causa de *Los años* no escribí *Memoria de chica* en primera persona sino con "ella" y "yo". Y lo que me condujo durante toda la escritura de *Los años* —es decir, el paso del tiempo, de las vidas y de las cosas— sigue haciéndolo en lo que escribo actualmente.



Fotograma de Yves Allégret, *Les orgueilleux*, 1953

En 2019 estuviste en México, con tus editores españoles y conmigo, tu traductora al español. ¿Puedes contarnos si ese viaje fue importante para ti y por qué?

Ese viaje a México es, en primer lugar, un sueño de juventud hecho realidad. Una película, *Los orgullosos*, rodada en México con Gérard Philippe y Michèle Morgan, despertó en mí a los quince años el deseo de hallarme un día en medio de esa atmósfera de calor tórrido, de bullicio de una fiesta incesante. A los veinte años fue un libro el que me enamoró, escrito por D. H. Lawrence, *La serpiente emplumada*. Una novela muy extraña, poética, fruto de la estancia de Lawrence en México junto a su mujer, que tiene en el centro el culto al dios azteca Quetzalcóatl. He llevado dentro de mí ese México imaginario durante décadas y por fin el invierno pasado pude ver el México real contigo y con mis editores españoles. En Guadalajara, pero so-

bre todo en la Ciudad de México, descubrí la densidad humana, la efervescencia, una intensidad vital en la que yo —originaria de una región francesa caracterizada por su carácter reservado, Normandía— sentía que desaparecía, absorbida, fundida en algo que percibí como la vida llevada a una incandescencia tal que la acercaba a la muerte, que de hecho se hacía presente por todas partes: en las representaciones religiosas católicas pero también como temor difuso, lugares a los que sólo puedes ir bajo tu propio riesgo, feminicidios en los que no dejaba de pensar. Puedo decir que para mí fue muy importante encontrarme con Guadalupe Nettel, de quien había leído dos libros antes de ir. Su presencia en una cena fue un hito, aunque, al final no pudiéramos conversar mucho. Resulta difícil de explicar, pero hoy México sigue vivo en mi imaginario a través de textos como los suyos, *El cuerpo en que nací* y *El matrimonio de los peces rojos*. **U**

MIGRANTES EN BUSCA DE OTRO MUNDO

María Teresa Ronderos

“Migrantes de otro mundo” es el nombre de un trabajo periodístico en el que colaboramos más de cuarenta colegas del continente americano.¹ El título choca porque apunta de inmediato a una mirada común que asociaría “migrantes de otro mundo” con alienígenas, como si no se tratara de seres humanos.

Queríamos empezar por meternos en la piel de los prejuicios, mirar desde el otro lado, desde la cabeza de ese turista que encontramos caminando con su esposa, con sombrerito de paja y rostro colorado, chanclas trespuntas y el bronceador asomando de la canasta, al final del sendero ecológico que viene de La Miel, en Panamá, y conecta con Capurganá, en Colombia. Los pueblos de pescadores, de mar aguamarina y playas blancas se sitúan en bordes distintos de la misma selva del Darién. “Tengan cuidado. No caminen tan cerca de esos migrantes. Traen enfermedades”, nos dijo el turista, mientras nosotros conversábamos con un grupo de cubanos, haitianos y congolese que venían viajando desde Chile y de Brasil con sus niños y sus vidas embutidas en maletines baratos, demasiado pesados para ese terreno de cuestas empinadas, quebrado por las raíces formidables de las ceibas que tapaban el cielo. Esos viajeros no iban de turismo playero a La Miel. Ni siquiera los dejarían entrar al pueblo. Ellos iban selva adentro, persiguiendo un país

¹ Se puede consultar en migrantes-otro-mundo.elclip.org/



imaginario donde trataran bien a sus hijos y les permitieran estudiar. Pero en este sitio había segregación: viajeros deseables, los turistas; viajeros indeseables, los migrantes.

Queríamos invertir esa visión xenófoba mirando por el revés esas mismas palabras: “de otro mundo”, en inglés, *alien*. Ellos miran africanos y asiáticos que hablan raro y se ven tan diferentes que parecen “de otro mundo”. Les temen, y su miedo pesa más que los bultos que cargan los migrantes porque está impregnado de siglos de racismo y de aporofobia.

Para nosotros son “migrantes de otro mundo” porque se necesita tener un coraje extraordinario, una imaginación y un optimismo excepcionales para emprender un viaje desde Bangladesh o Camerún y cruzar América entera. Es un continente desconocido, ancho y peligroso, ingobernable, donde pocos van a hablar su idioma. Pero el hambre de dignidad les da las agallas. Así que nombramos el proyecto para partir de un terreno común y quizás conseguir que quienes piensen desde el miedo empiecen a perderlo.

Esta investigación de nueve meses visibilizó una corriente migratoria mayormente ignorada, de la que apenas se conocían fragmentos, que casi siempre se presentaba al público como capturas de traficantes de personas y naufragios. Cada año, entre trece mil y veinticuatro mil personas salen de África y Asia y atraviesan una decena de países latinoamericanos para intentar cruzar la frontera con Estados Unidos, o más allá, la de Canadá, para pedir asilo, protección.

Estas cifras son imprecisas porque los senderos son clandestinos y quienes los recorren no siempre dejan huella. Las estadísticas oficiales de cada país revelan que en el último año se ha visto cruzar estas fronteras sobre

todo a personas de doce naciones: Camerún, Bangladesh, India, República Democrática del Congo, Angola, Sri Lanka, Eritrea, Nepal, Pakistán, Ghana, Guinea y Mauritania.

El viaje con frecuencia se detiene varios meses —o incluso años— en Brasil, en donde muchos intentan arraigarse sin éxito. Allí pidieron refugio, entre 2017 y 2019, 2 mil 761 personas provenientes de Angola y mil 608 de Bangladesh. Como a la mayoría no se lo dan, siguen su camino. Pasan aeropuertos sin registro, como fantasmas, y cruzan fronteras en taxis sin placa, buses contratados y, a veces, como en Costa Rica, con el visto bueno oficial, sin que nadie les selle un pasaporte.

Los países cambian sus reglas según el vaivén de sus políticas internas y cierran fronteras pensando que así detienen y desincentivan a los migrantes. Pero esta medida gubernamental resulta vana. Quienes salieron están envueltos en los huracanes de la globalización: información mundial instantánea a la palma de la mano, guerras en un lado con drones hechos en otro, servicios transcontinentales de dinero expés, lucro en las minas en el sur que produce batallas sangrientas con armas del norte y gases tóxicos de fábricas en un rincón que desertifican el territorio en otro. Y hoy, después de que un virus que rondaba Wuhan, China, saltó y ha puesto a temblar la economía y la salud del mundo entero, ya no le debe quedar duda a nadie de lo interconectado que está el planeta.

Aun así, como intentando detener el agua en medio del mar, los países del continente americano cierran sus fronteras a los viajeros asiáticos y africanos (y también a haitianos, cubanos, venezolanos, mexicanos, hondureños, salvadoreños y guatemaltecos, las otras grandes poblaciones de migrantes en el continente), con lo que consiguen solamente dos

Cada migrante que toma el camino de la selva a pie o el del mar [...] pone en grave riesgo su integridad y su vida.

cosas: aumentar las penurias de los movilizados y enriquecer a los traficantes.

En el Darién, por ejemplo, el gobierno de Colombia permite el paso de los migrantes transcontinentales, pero no se ocupa de averiguar cómo salen ni de la mano de quién, aunque sabe perfectamente que cada migrante, que toma el camino de la selva a pie o el del mar, en botes desvencijados y nocturnos, pone en grave riesgo su integridad y su vida, y que mafias peligrosas orquestan ese tránsito y se distribuyen las ganancias.

Asimismo, los migrantes pasan días de camino en la selva panameña antes de que una autoridad de ese país les proporcione abrigo. Contamos más de cien muertos desde 2016 en esa ruta, pero las imágenes de los cadáveres tirados en la selva que permanecen en las mentes de los cientos de niños que la cruzan no hay quien las registre. Se quedarán con ellos toda la vida.

En una sola reunión, los dos países podrían tomar la decisión de hacer que ese tránsito fuera fácil y seguro. Pero no lo hacen, no se sabe bien por qué. Las autoridades repiten como mantra que si protegen ese paso vendrán millones de personas más y será inmanejable. Pero nunca han comprobado su teoría.

Es más, si los gobiernos pudieran ver las costuras xenófobas de sus discursos, quizá recapacitarían y podrían aprender de estos viajeros. Por ejemplo, podrían aprovechar su paso como herramienta pedagógica para los niños de pueblos pobres, para que les enseñen otros idiomas y costumbres.

Si se dieran cuenta de que —como documentó esta investigación— para cruzar el

océano cada migrante le entregó una pequeña fortuna a un traficante, los invitarían a que, en lugar de engordar mafiosos, invirtieran sus recursos en cualquier pueblo de Brasil o Nicaragua o México, a donde quizás traerían prosperidad. Sacando cuentas de la suma de lo que pagan en un año (cuentas gruesas, porque las cifras oficiales sobre la migración transcontinental se quedan cortas), la cantidad ronda entre 176 y 326 millones de dólares.

“Parece que el mundo está en su contra”, dijo Ángelo en Ciudad Acuña, México, antes de intentar el salto a su destino final. Había emigrado a Brasil con su esposa Estela luego de recibir amenazas de muerte a causa de su activismo por una Angola libre. Por las penurias que pasaron en Ciudad Acuña decidieron irse al norte y, en el camino, los asaltaron y los secuestraron en Veracruz.

Sí, tiene razón Ángelo, el mundo está en contra de los migrantes. Incluso en América Latina, que expulsa migrantes al por mayor, donde tantas familias dependen de alguien que se fue y les manda remesas, se les trata con desconfianza si vienen de otro continente.

No siempre los gobiernos latinoamericanos restringen fronteras por voluntad política propia, a veces se les impone, a través de políticas estadounidenses como la de *Remain in Mexico* o la de Países Seguros en Centroamérica. La respuesta extrema que México encontró para hacer frente al cierre impuesto de su frontera con Estados Unidos fue dar a los africanos documentos migratorios en los que figuraban como apátridas: si no eran de ningún país no podían devolverlos a sus tierras, como lo constataron los colegas mexicanos que colaboraron en la investigación.

Apreciar una corriente migratoria en toda su magnitud, completa, es una oportunidad



Ilustración de Alejandra Saavedra para CLIP ©

que no se da con frecuencia. Pudimos conocer la historia del profesor que partió de Camerún y lo sobrevivió todo, hasta que se ahogó en la costa de Chiapas. Por la cámara de un colega camerunés vimos el dolor de su familia, que sólo creyó que había muerto este profesor cuando vio su féretro bajando del avión en Duala. Gracias a otro reportero, éste de Nepal, supimos que el nepalí Ramesh, quien había dejado su firma en un caserío colombiano en 2015, había llegado a buen puerto en Estados Unidos, y entendimos por qué él y otros de su provincia quedaron severamente endeudados, ofreciendo su futuro como garantía. Comprendimos la desilusión de Colette, una camerunesa que vive en Maryland, en torno al sueño americano, por las entrevistas de los colegas en Estados Unidos. Y le pudimos poner nombre a diez tumbas anónimas de migrantes que perdieron la vida en el mar Caribe porque entre varios ayudamos al reportero que buscaba a los sobrevivientes de un naufragio en las costas colombianas, acaecido en 2019.

“Migrantes de otro mundo” es una manera de comprender desde el periodismo una realidad cruzada por corrientes migratorias. La colaboración pone a los reporteros que mejor conocen su tierra cerca de donde están las historias y ellos las recogen con el cuidado y el cariño que tienen por lo suyo. Y, al mismo tiem-

po, nos deja ver la migración como realmente es: un viaje cuyas experiencias y motivaciones son incomprensibles si no se mira de principio a fin. Hay que observar desde afuera para entender mejor qué pasa adentro.

El periodismo a contracorriente, el que está dispuesto a deshacer cuentos falsos —como que migrar no es un derecho humano, por ejemplo—, necesita la fuerza que da el no saberse solo. La alianza con otros nos permitió, desde un proyecto regional como el Centro Latinoamericano de Investigación Periodística (CLIP), aprovechar la riqueza y la sabiduría de dieciocho medios de comunicación para buscar información simultáneamente en muchos países. Y lo mejor: para hacer frente a las plataformas virtuales llenas de ruido y de información desigual, al publicar juntos en tantos países hicimos brillar una historia desdeñada, en la que miles de asiáticos y africanos le dicen al mundo que se pueden mover montañas para respirar aires más libres y vivir con dignidad. **U**

“Migrantes de otro mundo” es una investigación periodística transfronteriza y colaborativa realizada por CLIP, *Animal Político*, *Chiapas Paralelo* y *Voz Alterna* (México), *Univisión Noticias* (Estado Unidos), *Revista Factum* (El Salvador), *La Voz de Guanacaste* (Costa Rica), *La Prensa* (Panamá), *Semana* (Colombia), *Efecto Cocuyo* (Venezuela), *Anfibia/Cosecha Roja* (Argentina), *El Universo* (Ecuador), *Profissão Repórter* (Brasil), *Bellingcat* (Reino Unido), *The Confluence Media* (India), *Record Nepal* (Nepal) y *The Museba Project* (Camerún).

LA UNIVERSIDAD ENTRE LAS ROCAS

Adriana Fournier Uriegas

LA RESERVA ECOLÓGICA DEL PEDREGAL DE SAN ÁNGEL

El campus de Ciudad Universitaria (C.U.) de la UNAM alberga un espacio ambiental muy importante: la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel (REPSA). El área protegida es una porción representativa del ecosistema del Pedregal cuyo valor ecológico y cultural incumbe y beneficia no sólo a la comunidad universitaria, sino también a las colonias aledañas. Incluso el resto de la Ciudad de México obtiene buenos frutos de este sitio, uno de los pocos que no han sido desplazados por la urbanización acelerada. A diferencia de áreas como Chapultepec o los Viveros de Coyoacán, en donde el grado de intervención humana ha sido mayor, esta reserva ha sufrido menos alteraciones en su dinámica ecológica.

Reza un proverbio clásico *nihil volitum, quin praecognitum*: sólo se ama lo que se conoce. A pesar de que la reserva ha existido por 36 años y que goza de la protección de la Secretaría Ejecutiva de la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel (SEREPSA), una gran parte de la comunidad universitaria ignora su origen e importancia. Quizá tampoco se sepa que el límite de velocidad establecido para la circulación de vehículos (40 km/h) tiene el objetivo de proteger no sólo a los peatones sino a la fauna que atraviesa los caminos. Aquellos pastos altos y despeinados que se observan detrás de las rejas de la Universidad cuando uno pasa por avenida Insurgentes, las rocas agrietadas en

◀ Biznaga de San Ángel (*Mammillaria haageana*, ssp. *san-angelensis*). Endémica del Pedregal. Fotografía de Miguel Ángel Cortés (Colaborador de la REPSA), 2018

las que se practica escalada, el paisaje lunar que se asoma cuando asistimos a un concierto en la Sala Nezahualcóyotl, los camellones ubicados entre los circuitos que algunos transeúntes y automovilistas deciden utilizar como depósitos de basura, el área al fondo del Jardín Botánico hacia donde ya no se permite el paso, o los tla-cuaches, confundidos en ocasiones con ratas, que investigan curiosos los basureros, son sólo algunos ejemplos de lo que conforma la reserva.

HISTORIA DEL SITIO

Antes de que el Pedregal fuera un lugar rocoso y heterogéneo, esta zona del Altiplano Central era el hogar de los cuicuiclas, quienes se habían asentado en el suroeste de la Cuenca de México, en uno de los principales centros ceremoniales del valle. Como vestigio de dicha cultura se conserva la zona arqueológica de Cuiculico. Hace alrededor de mil 670 años el volcán Xitle hizo erupción y los flujos de lava descendieron 12 km sobre las laderas del Ajusco hasta llegar a cubrir 80 km² del territorio del valle. Tiempo después, en el siglo XIX, los españoles asignaron el nombre de Malpaís al área que albergaba este ecosistema, pues encontraban sus condiciones muy agrestes.

Las delegaciones de Coyoacán, Tlalpan y Álvaro Obregón se asientan hoy sobre el ecosistema que se formó tras la erupción, uno que se caracteriza por un sustrato rocoso de origen volcánico, vegetación de matorral xerófilo —plantas de ambiente seco que requieren poca agua—, mucha luz y poco suelo. También gran parte se ha explotado como cantera y se ha construido sobre él, de tal forma que queda visible menos de 30 por ciento. En 1948 inició la construcción de C.U. sobre el área rocosa en donde se encuentra hoy la Universidad, lo que trajo consigo fuertes consecuencias eco-

lógicas para este espacio; no fue sólo el impacto de la cobertura de asfalto, sino también la introducción de nuevas especies de animales (seres humanos incluidos) y plantas. Así, comenzó una colonización biológica en el Pedregal y especies invasoras como el pasto kikuyo o los eucaliptos —que hoy en día cubren alrededor del 17 por ciento y el 8 por ciento de la reserva, respectivamente— ocuparon el espacio de las plantas nativas.

En la década de los ochenta, gracias al tesón de estudiantes y académicos que se opusieron a que se continuara construyendo sobre las áreas remanentes de pedregal, se consiguió que las autoridades reconocieran que la promoción de las condiciones socioecológicas de los ecosistemas originarios debía ser un compromiso universitario. Fue así que en septiembre de 1983, bajo la rectoría del Dr. Octavio Rivero Serrano, se declararon como zona inafectable 127 hectáreas de pedregal dentro de C.U., destinadas a la conservación. Durante la administración del Dr. Sarukhán Kermez se logró el incremento de 88 hectáreas más. Gracias a aumentos posteriores, actualmente 237.3 hectáreas conforman la superficie protegida. Motivados por el respeto que merece este recinto ecológico, el personal de la SEREPSA, junto con un grupo de colaboradores, trabaja constantemente en defensa del Pedregal. A pesar de su arduo esfuerzo y de los distintos medios de difusión por los cuales es posible informarse respecto a este espacio protegido, un alto número de universitarios concluye sus estudios sin tener conocimiento sobre la existencia o la relevancia de la REPSA.

LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA RESERVA

Los pedregales remanentes del sur de la Ciudad (algunos han dado nombre a colonias como

Uno de los problemas más comunes es el cotidiano abandono de mascotas [...] que pueden alterar la dinámica del ecosistema.

Pedregal de Carrasco y Pedregal de Santo Domingo junto con la REPSA son hogar de muchas especies de flora y fauna silvestre cuya dispersión y tránsito se han visto reducidos por la colonización humana. Cada árbol, planta, grieta y oquedad puede ser el refugio de algún grillo de árbol, perlita común, víbora de cascabel o ardillón. A menudo confundidos con ardillas, los ardillones se distinguen por un aro blanco alrededor de cada ojo y no son arbóreos, viven comúnmente entre rocas.

El Pedregal no beneficia únicamente a quienes lo habitan. La captación de dióxido de carbono, la de agua de lluvia y su filtración hacia los mantos freáticos, la liberación de oxígeno y la belleza escénica del paisaje son apenas algunos de los “servicios” ambientales que nos provee este espacio; sumado a ello, nos ofrece múltiples oportunidades de recreación, investigación, aprendizaje y contemplación. Llama la atención lo significativo que es el lenguaje cuando nos referimos a procesos naturales como *servicios*. ¿Será posible no buscar utilidad en la naturaleza para poder valorarla?

Lamentablemente, las amenazas más fuertes contra el Pedregal son causadas por seres humanos. En primer lugar, está la constante construcción de edificios, campos deportivos y estacionamientos, que generan fuertes alteraciones al socioecosistema. Mucho del cascajo producido por estas construcciones termina en zonas de reserva, lo que dificulta la filtración de agua y causa la obstrucción de grietas, cuevas y otros microambientes en

donde viven cacomixtles, lagartijas de collar, zorrillos y otros animales. En segundo lugar, el daño hecho por los incendios provocados de manera consciente o no, que ocurren con mayor frecuencia en la temporada de secas (noviembre a mayo). En tercero, la presencia de especies invasoras que genera condiciones adversas para las plantas originarias al competir por espacios de distribución. Es importante entender que la amenaza no está en el hecho de que una especie no sea oriunda del lugar, sino en el grado de las alteraciones ecológicas que puede desencadenar. Por mencionar sólo un caso en el ámbito de la flora, la mayoría de los jardines de C.U. están cubiertos de pasto kikuyo (*Pennisetum clandestinum*), que originalmente fue traído de África con el fin de alimentar ganado, debido a su rápido y abundante crecimiento, y posteriormente se le dio un uso ornamental; sin embargo, su mantenimiento requiere un alto consumo de agua. Además, su comportamiento invasivo provoca que se desplace hacia áreas colindantes de pedregal y obstaculiza la propagación de especies nativas. En cuanto a la fauna, uno de los problemas más comunes es el cotidiano abandono de mascotas que deriva en poblaciones de perros y gatos ferales que pueden alterar la dinámica del ecosistema así como transmitir enfermedades que no existían previamente en la fauna local.

Por último, las áreas remotas y poco vigiladas de la reserva se usan con frecuencia para beber, fumar, consumir drogas y realizar prácticas sexuales. Estas actividades no sólo están prohibidas en todo el espacio universitario, sino que también generan grandes cantidades de basura: latas, colillas, envases, condones y botellas, entre otros residuos que se acumulan en el suelo y entre las rocas.



Lagartijas de collar (*Sceloporus torquatus*). Fotografía de Miguel Ángel Cortés (Colaborador de la REPSA), 2019

PANORAMA ALTERNATIVO Y POSIBILIDADES

A pesar de los múltiples peligros que amenazan la biodiversidad de los pedregales, es posible dar continuidad al trabajo acumulado durante 36 años, dirigido a proteger este territorio. La xerojardinería, práctica vinculada directamente al Pedregal, busca modificar el diseño de pequeños jardines en custodia de dependencias o entidades académicas mediante un acondicionamiento enfocado hacia el ecosistema originario. Esta propuesta surgió de la intención de disminuir la creciente pérdida de biodiversidad del ecosistema protegido, de reducir el consumo de agua para riego (ya que la flora de pedregal no lo requiere) y de reincorporar gradualmente el paisaje del pedregal en el campus.

Otra iniciativa es cooperar con el grupo de Colaboradores de la REPSA en alguna de sus diversas actividades abiertas al público, como la limpieza de pedregales remanentes, de donde se retira basura y especies exóticas, las visitas guiadas y los “pajareos” (recorridos de avistamiento de aves) en zonas de reserva. El programa Pro-REPSA, por otra parte, tiene como fin invitar a dependencias universitarias a adoptar un pedregal remanente ubicado cerca de sus instalaciones para promover su pro-

tección y conservar el patrimonio natural de la Universidad.

El programa de Colaboradores procura la discusión propositiva, diversa y multidisciplinaria en torno a los espacios naturales y su inherente papel en la dinámica socioambiental, así como el trabajo de campo en jornadas de limpieza para conocer la biodiversidad local y apreciarla desde otra perspectiva. El estímulo a la colaboración colectiva promueve la responsabilidad que tenemos como usuarios del campus de informarnos y proteger este espacio.

Marcela Pérez Escobedo, responsable del Departamento de Comunicación socioecológica, asegura que lograr que la vida silvestre nativa perdure ha sido y será siempre un esfuerzo colectivo que promueva el sentido ético y social que tiene la Universidad, y que supera intereses individuales.

Pocas universidades en el mundo cuentan con la inusual fortuna de albergar una reserva ecológica. Las labores de protección y defensa del Pedregal forman parte de una lucha a favor del respeto y de la sensibilización por la vida en todas sus formas; son un ejemplo del compromiso que tenemos como humanidad hacia la conservación de los ecosistemas en su estado óptimo. **U**

NOAM CHOMSKY: TRUMP ES EL PEOR CRIMINAL DE LA HISTORIA

Michael Brooks

Traducción de Marianela Santoveña

En una entrevista con Michael Brooks, publicada por la revista Jacobin, Noam Chomsky argumentó de qué forma las decisiones en la administración de Donald Trump han tenido consecuencias nefastas para el resto del mundo. La aceleración del cambio climático, la pérdida de apoyo financiero a programas de interés social y la indiferencia con la que Estados Unidos ha atendido la crisis sanitaria mundial del COVID-19 son algunos de los puntos clave para entender las implicaciones de las políticas de Trump en el bienestar humano actual.

¿Podría explicar por qué las acciones de Donald Trump en el nivel institucional son realmente singulares e importantes en sí mismas?

Esto suena fuerte, pero es verdad: Trump es el peor criminal de la historia, es innegable. Nunca en la historia política ha existido otra figura dedicada con tanta pasión a destruir en un futuro próximo los proyectos que organizan la vida humana en la Tierra.

No es una exageración. Ahora mismo la gente está concentrada en las protestas; la pandemia es de tal gravedad que tendrá un costo terrible salir de ella. Ese costo se amplifica enormemente gracias al gánster en la Casa Blanca, quien ha matado a decenas de miles de estadounidenses, y lo ha convertido en el peor lugar del mundo [en lo que toca al coronavirus]. Saldremos [de la pande-



◀ Fotografía de Tyler Merbler, 2018 ©

mia, pero] no vamos a salir de otro crimen perpetrado por Trump: el calentamiento global. Lo peor está por venir... Y no vamos a salir de eso.

Las capas de hielo se están derritiendo y no se van a recuperar; eso nos conduce a un incremento exponencial del calentamiento del planeta. Los glaciares del Ártico, por ejemplo, podrían inundar el mundo. Estudios recientes indican que, si continuamos por el rumbo actual, en unos 50 años buena parte de las zonas habitables del mundo dejarán de serlo. No se podrá vivir en partes del sur de Asia, en partes del Medio Oriente ni en partes de Estados Unidos. Estamos aproximándonos al punto en que estaba el planeta hace 125 mil años, cuando los niveles del mar eran unos ocho metros más altos que en el presente. Y es todavía peor. El Instituto Oceanográfico Scripps acaba de publicar un estudio según el cual nos estamos acercando peligrosamente a un punto [parecido] al de hace tres millones de años, cuando los niveles del mar eran entre 15 y 24 metros más altos de lo que son ahora.

En todo el mundo los países intentan hacer algo al respecto. Pero hay un país que tiene al frente a un presidente que quiere intensificar esta crisis, correr hacia el abismo, maximizar el uso de combustibles fósiles, incluidos los más peligrosos, y desmantelar el aparato regulatorio que limita su impacto. No hay otro crimen como éste en la historia humana. Nada. Éste es un individuo singular. Y no es que ignore lo que está haciendo. Claro que lo sabe. Es más bien como si no le importara. Si puede poner más ganancias en sus bolsillos y en los de sus votantes ricos el día de mañana, ¿qué más da si el mundo desaparece en un par de generaciones?

Respecto al gobierno estamos viendo algo muy interesante. La democracia parlamenta-

ria ha existido durante unos 350 años. Comenzó en Inglaterra en 1689 con la llamada Revolución Gloriosa, cuando la soberanía se transfirió de la realeza al parlamento. Los inicios de la democracia parlamentaria en Estados Unidos [llegaron] un siglo después. La democracia parlamentaria no sólo se basa en leyes y constituciones. En realidad, la constitución británica tendrá quizás una docena de palabras. Se basa, en cambio, en la confianza y la buena fe, en el supuesto de que las personas actuarán como seres humanos.

Pongamos el ejemplo de Richard Nixon. Era un tipo bastante corrupto, pero cuando tuvo que dejar el cargo, lo hizo tranquilamente. Nadie espera eso de Trump. Él no actúa como un ser humano. Está en otro lugar. [Ni siquiera] hace nombramientos que puedan ser confirmados por el Senado. ¿Para qué tomarse la molestia? Si no me gusta alguien, lo corro. Una republicana, Lisa Murkowski, se atrevió a plantear una pequeña pregunta sobre su nobleza, [y él] se lanzó contra ella con una tonelada de ladrillos: Te voy a destruir.

No es fascismo. Es lo que ya he dicho antes: un dictador de pacotilla de algún país pequeño donde hay golpes de Estado cada dos años. Ésa es la mentalidad.

Y ocurre que el Congreso, el Senado, está en manos de un alma gemela del presidente, Mitch McConnell (en muchos sentidos, el verdadero genio maligno de este gobierno, dedicado a destruir la democracia desde mucho antes que Trump). Cuando [Barack] Obama resultó electo, McConnell dijo abiertamente al público: "Mi objetivo principal es asegurarme de que Obama no logre nada". Está bien. Eso es como decir: "quiero destruir la democracia parlamentaria" que se basa, como dije, en la buena fe y en confiar en el intercambio.

Trump retoma los peores aspectos del capitalismo, en particular la versión neoliberal del capitalismo, y los amplifica.

El Senado, conocido como el órgano deliberativo más grande del mundo, ha quedado reducido a pasar leyes que enriquezcan a los más ricos, a darle poder al sector corporativo y a hacer nombramientos para retacar el poder judicial con jueces jóvenes, de ultraderecha, en su mayoría incompetentes, que pueden garantizar durante una generación que, sin importar lo que quiera el público, se las arreglarán para bloquearlo.

Se trata de odio profundo y de miedo a la democracia. Esto no es inusual entre las élites; a ellos les disgusta la democracia por obvias razones. Pero aquí hay algo especial.

Todo esto ocurre además de la pandemia, la crisis por el calentamiento global y la crisis de las armas nucleares, que es igualmente grave. Trump está desmantelando el régimen de control armamentístico entero, incrementando a gran escala el riesgo de destrucción, invitando a los enemigos, por poco, a desarrollar armas para destruirnos, armas que [no podremos] detener.

Trump retoma los peores aspectos del capitalismo, en particular la versión neoliberal del capitalismo, y los amplifica. Vamos a centrarnos nada más en la pandemia. ¿Por qué existe ahora? En 2003, después de la epidemia de SARS, que fue un coronavirus, los científicos comprendieron bien el asunto, y ya entonces decían: "Es muy probable que haya otro coronavirus, mucho más serio que éste. Pues bien, éstos son los pasos que debemos dar para prepararnos". Alguien debía darlos. Bueno, pues hay una industria farmacéutica extraordina-

riamente rica, pero los laboratorios gigantescos no pueden arriesgarse. No se gasta dinero en algo que tal vez sea importante hasta dentro de diez años: detener una futura catástrofe no es rentable. He ahí una crisis capitalista.

El gobierno tiene los recursos, cuenta con superlaboratorios. Pero entonces interviene algo llamado "Ronald Reagan": al inicio del golpe neoliberal sobre la población, argumentando que el gobierno es el problema, no la solución... Lo cual quiere decir que debemos tomar decisiones lejos del gobierno. El gobierno está influido por la gente. Ahora debemos poner [las decisiones] en manos de instituciones privadas sin responsabilidad, en las que el pueblo no influye. A veces, en Estados Unidos, a eso se le llama libertarismo. Ése es el inicio del golpe neoliberal.

George H. W. Bush estableció un consejo consultivo científico. Obama los llamó a funciones, acertadamente, el primer día de su administración y les pidió que prepararan un sistema de reacción y alerta ante una pandemia. Un par de semanas después, le presentaron uno que se implementó. En enero de 2017, el demoledor asume la presidencia. En los primeros días de administración, [Trump] desmantela todo el sistema de respuesta ante una pandemia; comienza a quitarle fondos a los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC) y a todas y cada una de las instancias gubernamentales relacionadas con la salud, año tras año. Eliminó programas de científicos estadounidenses en China, que colaboraban con científicos chinos para identificar amenazas potenciales por coronavirus. Todo lo echó por la borda. Así que cuando [el coronavirus] nos golpeó, Estados Unidos estaba particularmente desprevenido... gracias al demoledor.



Carteles de Trump intervenidos en Los Ángeles, 2019. Fotografía de Cory Doctorow ©

Y las cosas empeoraron. Se negó a reaccionar ante la pandemia. Otros países respondieron, algunos de ellos muy bien y muy rápidamente. En esos sitios ya casi ha desaparecido o está mayormente bajo control. Pero no en Estados Unidos. A él no le importó. Durante meses, la inteligencia estadounidense no logró que la Casa Blanca dijera: "Tenemos una crisis seria". Finalmente, según los informes, se dio cuenta de que el mercado accionario estaba cayendo y entonces dijo: "Debemos hacer algo". Lo único que ha hecho es crear caos.

Pero gran parte del problema precede a Trump. ¿Por qué no están listos los hospitales? Bueno, porque funcionan bajo un modelo de negocios. Eso es neoliberalismo. Todo debe ser al momento. No quieren perder ni un centavo. Así que no tenemos ni una cama de hospital extra. Debemos garantizar que los directores ejecutivos de los hospitales privados obtengan millones de dólares al año en remuneraciones. No podemos tener una cama extra... ahorras en eso. Y todo es como ya se ha dicho tantas veces. Las residencias para ancianos, que son

privadas, reducen su funcionamiento al mínimo, porque podemos ganar más dinero de esa manera, si es que somos una corporación de capital privado y somos los dueños. Ahora podemos contribuir a la campaña de Trump para que él orqueste una sesión de fotos con nosotros, diciéndonos lo maravillosos que somos por destruir las residencias para ancianos y matar a toda la gente mayor.

Esto tiene raíces en asuntos que anteceden por mucho a Trump, pero él es un fenómeno singular —de nuevo, el peor criminal en la historia humana—. Dentro de sus estándares, sus crímenes menores son la destrucción de la democracia estadounidense y la amplificación de una pandemia que ha matado a más de cien mil personas. **U**

Michael Brooks (1983-2020) desde 2017 condujo el canal de YouTube "The Michael Brooks Show" y fue colaborador asiduo de *The Majority Report* y de la revista *Jacobin*. Sus temas de interés eran la política y la economía mundiales. El texto fue tomado de la transcripción editada por la revista *Jacobin*, el 23 de julio de 2020, en jacobinmag.com/2020/06/noam-chomsky-donald-trump-coronavirus-george-floyd-protests. Se reproduce con autorización.

EL CAMPEÓN EN LA INCERTIDUMBRE

Darío Alemán

Teófilo Stevenson nació en un lejano y olvidado central azucarero cubano, aunque quienes lo vieron pelear hubiesen apostado a que sobre el ring, entre las cuerdas de un cuadrilátero. Ganó tres olimpiadas y tres campeonatos mundiales, derrotó a más de una docena de futuros campeones del profesionalismo y se convirtió en la principal gloria deportiva del boxeo de su país, en el *amateur* más reconocido de la historia de los pesos pesados y en el protegido de Fidel Castro. Su derecha legendaria, aun recogida, presagiaba el inevitable destino de sus rivales: un KO estrepitoso... Teófilo Stevenson no es un personaje secundario en toda la regla, o sí, pero sólo porque nunca tuvo la oportunidad de probar lo contrario frente al genio pugilístico de Muhammad Ali. El pequeño margen que separa el "ser de los mejores" de "ser el mejor", en su caso, fue un duelo que estuvo a punto, pero nunca sucedió. Lo demás es ficción, material de ucronía.

Era 1978 y Stevenson, de 26 años, se encontraba en un estado físico perfecto. Para entonces ya contaba con dos oros olímpicos (Múnich '72 y Montreal '76) y dos campeonatos mundiales (La Habana '74 y Belgrado '78). Los torneos nacionales eran su entrenamiento, un ejercicio de golpear y tumbar hombres, tan rutinario que se volvía aburrido. Mientras, 90 millas al norte, un Ali de 36 años sangraba el que sería su último título del boxeo profesional frente a Leon Spinks. Los magnates del show

◀ Teófilo Stevenson. Fotografía de Thomas Lehmann, 1984 ©



pugilístico norteamericano creyeron que el momento de enfrentarlos al fin había llegado. Un par de años antes habían intentado llevarse al cubano a sus torneos, ofreciéndole dos millones de dólares que Stevenson despachó con esa humildad obcecada que le hacía parecer un gigante bonachón: “Prefiero el cariño de ocho millones de cubanos”. Esta vez los promotores regresaron confiados en el éxito de la propuesta de un enfrentamiento y con la lucidez para entender un pequeño detalle que antes habían pasado por alto: para llegar a Stevenson, primero debían llegar a Fidel Castro.

Fidel aceptó el encuentro bajo la condición de que fuesen cinco combates de tres *rounds*, de que Stevenson no perdiera su estatus de *amateur* y de que el dinero que éste ganara fuese destinado a la Federación Cubana de Boxeo. Los estadounidenses preferían un solo encuentro de quince *rounds*, según las reglas del profesionalismo, pero acabaron por complacer al líder cubano.

A lo largo de la historia de “la dulce ciencia” —como el prestigioso periodista deportivo del *New Yorker*, A. J. Liebling, llamó al boxeo— muchos combates fueron precedidos por el cansino eslogan de “la pelea del siglo”. El propio Ali había protagonizado algunos, como cuando destronó a Liston, a Frazier y, más recientemente, a Foreman, en el mítico encuentro de Zaire. En verdad, ninguno de los anteriores podía comparársele al que se avecinaba. En el cuadrilátero no se enfrentarían Ali vs. Stevenson, ni siquiera Estados Unidos vs. Cuba o el profesionalismo vs. amateurismo; sino el campeón del mundo libre contra el campeón de la utopía igualitaria, la ley del mercado contra la omnipotencia estatal, el liberalismo burgués contra la dictadura del proletariado. Desde que Joe Louis peleó con Max Schmeling en

1938, jamás se había presenciado semejante choque de ideologías. Aquella vez el estadounidense derrotó al alemán, como prediciendo el desenlace de una guerra que aún no estallaba. Cuarenta años después, en plena Guerra Fría, el Ali vs. Stevenson también llevaba las credenciales de un augurio.

La promesa del encuentro atizó en el imaginario popular la expectativa de una colisión de titanes diametralmente opuestos que compartían, si acaso, el tamaño, el talento y el color de la piel. Ali era engreído, carismático e hiperactivo, mientras que Stevenson era un grandullón noble y pausado. El primero luchaba por los derechos de los negros en Estados Unidos, mientras que el segundo había crecido al calor de una revolución que eliminó las leyes racistas de su infancia. Ali se fotografiaba con los Beatles, Stevenson habitaba una sociedad donde escuchar música anglosajona suponía ser enviado a campos de trabajo forzado. Ali gozaba de sus millones y Stevenson se despojaba de sus triunfos para dedicárselos a Fidel Castro.

El cubano apenas había sufrido unos pocos reveses en su carrera, después de los cuales siempre obtuvo una gratificante revancha, o casi. Sólo Ígor Vysotski, un púgil soviético, macizo y de pequeña estatura, se interpuso en su larga cadena de victorias. Vysotski lo derrotó una vez de tal forma que Stevenson hizo del desquite una suerte de obsesión, la cual lo llevó a recibir tratamiento psicológico. Recuperada la fe en sí mismo, enfrentó una segunda vez a su “bestia negra”, aunque fue vencido nuevamente. El soviético nunca fue un púgil de primera y, en esta historia, es casi un personaje terciario. El único gran mérito de su trayectoria fue haber sido, quién sabe por qué, la piedra en el zapato del gigante caribeño.

La fama podía ser tan fugaz como un golpe sólido y el regreso al olvido tan duradero como sus efectos.

Por lo demás, Stevenson era insuperable. A la señal del árbitro, evitaba lanzarse furibundo a combatir. Prefería marcar la distancia sin pegar con la zurda extendida, como dibujando en el rostro rival la diana sobre la que caería su temible derecha. El cubano era un artista del KO. Del Ali del '78, por otra parte, decían que picaba como una abeja, pero ya no volaba como una, y que el tiempo le había obligado a cambiar su pose arrogante por una más modesta. Para alguien que entendía que los combates se ganan primero con palabras y después con golpes, comenzar a reconocer sus propias flaquezas significaba, de alguna forma, pelear con una derrota a cuestas. Fue quizás por eso que, poco antes de acordar una fecha para el encuentro, se retiró del trato. En realidad Ali tenía muy poco que ganar, fuera de algunos millones de dólares más para su ya inmensa fortuna personal. Si perdía, en cambio, lo haría contra un *amateur*, es decir, un jovenzuelo que no se había fogueado en las duras lides del profesionalismo, donde la fama podía ser tan fugaz como un golpe sólido y el regreso al olvido tan duradero como sus efectos.

En La Habana, Stevenson recibió una curiosa llamada telefónica. Levantó el auricular y, para su sorpresa, escuchó del otro lado las disculpas personales de Ali por haberse retirado a última hora y la propuesta de una compensación monetaria que el cubano rechazó con amabilidad. Durante muchos años, el púgil de Kentucky había intentado sin éxito descifrar la verdadera naturaleza del cubano; incluso, cierta vez llegó a llamarle "tonto" por desde-

ñar la millonaria proposición de mudarse al profesionalismo. Ahora, al fin, lo había entendido. Stevenson le recordaba a sí mismo al inicio de su carrera, cuando aceptaba sin titubeos exuberantes cifras de dólares sin que éstas definieran la motivación esencial por la que subía al ring. En un principio Ali peleó en nombre de los derechos civiles, con cada uno de sus triunfos visibilizó las exigencias de sus hermanos negros y musulmanes, y hasta puso en riesgo su carrera al negarse a combatir en Vietnam. Stevenson también peleaba por grandes ideales, o al menos por lo que creía que era la más noble de las causas: la gloria de su país y de su sistema político.

Los excontendientes, entonces, se hicieron amigos. Cuando el cubano visitaba Estados Unidos solía parar un tiempo en la casa de campo de Ali, mientras éste, al venir a La Habana en 1996, ya disminuido por el párkinson, hizo de Stevenson su guía de la ciudad. Dos estampas quedan de aquel viaje: una aguda crónica de Gay Talese, publicada en la revista *Esquire*, y una fotografía en la que ambos boxeadores, sonrientes, se acarician mutuamente los rostros con sus puños, como poniendo fin a su ficticia rivalidad con la idea de un empate todavía más imposible.

Muchos ya han olvidado aquel combate que nunca fue. Otros especulan sobre cuál hubiese sido su desenlace, movidos más por sus simpatías personales que por un análisis probabilístico responsable. Nunca se sabrá. Ali murió en el 2016 con la satisfacción de no haber perdido con un *amateur*, pero eso no quiere decir que ganó de alguna manera. Cuatro años antes Stevenson había muerto repentinamente a causa de una cardiopatía isquémica, llevándose consigo la victoria intangible de la duda. **U**

A TRAVÉS DEL ESPEJO: LA VIDA VIRTUAL DURANTE LA PANDEMIA

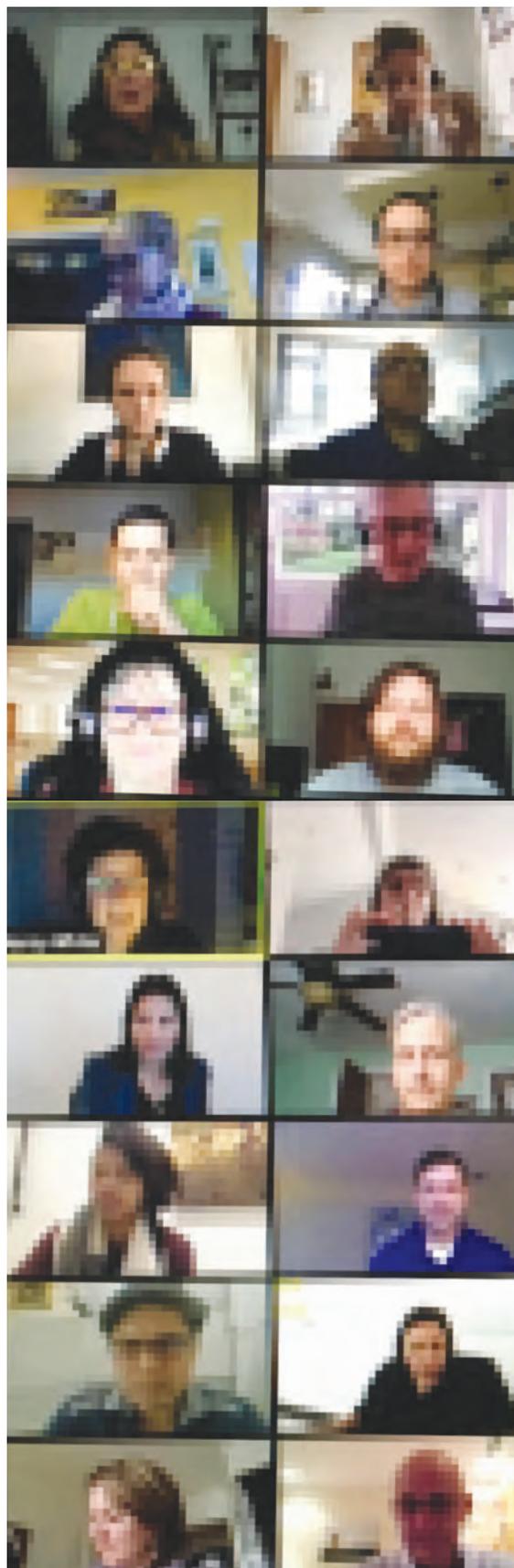
Julia Piastro

*We've got heads on sticks
You've got ventriloquists*
RADIOHEAD, "KID A"

Afuera, la inquietante armonía compuesta por carros de tamales, patrullas, *Uber Eats*, marimbas, ambulancias y uno que otro pesero hace vibrar el aire. Adentro, los días se entretajan con hilos invisibles, una red pegajosa y *wireless*. La ciudad vacía dormita, irreal, mientras en los edificios zumban enjambres de *hikikomoris* transportando pequeños muros de azogue: espejos, laberintos, eléctricas *matrioshkas*. El tiempo moldea su forma, el presente se dilata en un segundo que ciñe todo lo que existe. Cómo bañar a tu perro sin agua, tarta de queso vegana, noches de *Cards Against Humanity*, videos de TikTok, videos ASMR, *stickers* de gatitos, *Zoowoman*, sexting, más gatitos, Bárbara de Regil haciendo pesas con litros de leche... Las ventanas se superponen, la mirada se hunde en la luz que irradian los pixeles: pequeñas celosías de color que nos permiten mirar sin ser vistos.

Lewis Carroll nos lo advirtió hace tiempo. Del otro lado del espejo se esconde un mundo parecido al nuestro, pero invertido, esquizofrénico, donde el tedio se vuelve hechizante y la soledad multitudinaria. Hay ciudades defendidas por sólidos cifrados; inmensos bulevares llenos de *hyperlinks* que proveen toda clase de mercancías; también hay callejones, tugurios de la *Deep Web* tan oscuros como los parajes más recónditos de la

Trabajo en cuarentena. Fotografía de Cambodia4kids,
marzo 2020 © ▶



La vida virtual modifica nuestra percepción y nuestros afectos... sin que nos demos cuenta.

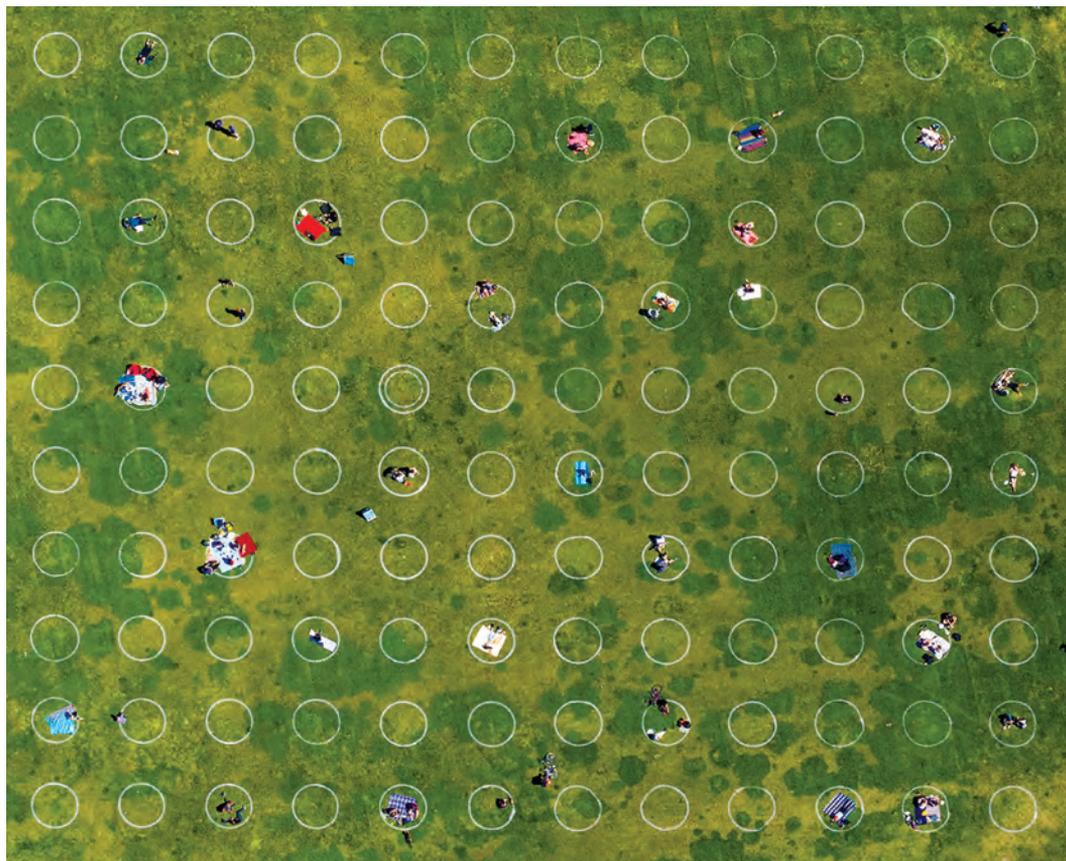
psique humana. No es lo mismo ser miembro de ASmallWorld y ligar por Luxy que transitar por los proletarios barrios de YouTube o por las conferencias de cuarenta minutos en Zoom. En las cantinas facebookeras las peleas se arman a la menor provocación; los estafadores hacen su agosto en las esquinas del Gmail, engañando a miles de incautos con técnicas como el *phising*. El *flâneur* que deambule por las zonas rojas de la web encontrará inconcebibles manifestaciones de la sexualidad humana almacenadas y catalogadas escrupulosamente. Y en cada bocacalle la gula hallará nuevos oasis: tutoriales, muros de Facebook con recetas, perfiles de comida en Instagram... *you name it*. Así que usted no se preocupe: si las agencias de noticias muestran videos sobrecogedores de lo que pasa allá fuera, sólo necesita *scroll*ear para olvidar la realidad y descansar los ojos en la foto de un humeante plato de ramen.

Antes perdía más el tiempo en cosas *random*. La pandemia me sirvió perfecto para enfocarme en tomar el póker en serio y estudiar y jugar un chingo. El mundo virtual borra la frontera entre el juego y el trabajo: el rendimiento acecha los resquicios de cualquier actividad, y es tan móvil, tan abarcador, que no hay rincón de la casa —ni de la mente— que no esté entregado a él. Pocos se han visto tan beneficiados por el actual enclaustramiento como los *gamers*, que ganan millones por mostrar su destreza y carisma por Twitch, plataforma cuyo público suele consistir en niños. Menos afortunados son los Godínez —explotados ahora en la intimidad de su hogar—, los anfitriones de Airbnb y los dentistas, que viven mordién-

dose las uñas: Asistí por Zoom a una plática de dos celebridades del mundo dental, me cuenta S. Pensé que nos darían los nuevos lineamientos de la odontología post-COVID... pero lo único que hicieron fue lloriquear. Ni qué decir de los oficios tradicionales que dependían de la vida barrial: los zapateros, las costureras, los afiladores. El *homo faber* se extingue: el esfuerzo de las manos ha sido sustituido por el movimiento de los dedos sobre un teclado. En época de artrosis digital, no es raro que una de las actividades más socorridas para relajarse consista en amasar pan.

Sueño que camino por Bolívar, rumbo al Centro. Llueve. Paso junto a un toldo bajo el cual se resguarda un grupo de vagabundas. Una de ellas me grita: ¡Cuidado con el leproso! Una figura se aproxima arrastrándose por el suelo, una especie de bailarín de *butoh* que se adueña de la calle, decidido a bloquear el paso. Despierto con la imagen aterradora y fascinante de este ser, la animalidad selvática de sus movimientos, semejante al guardián de un camino que no debería recorrerse nunca.

¿Cuántos fantasmas, cuántas teorías de la conspiración circulan por nuestra conciencia de internautas? El otro se vuelve sinónimo de enemigo, portador de enfermedades, espía —igual que nosotros— en un panóptico que nos apresa. La garganta empieza a escocer, volvemos a consultar el oxímetro. Lo aterrador de las noticias propicia toda clase de hipocondrías, azuzadas por extrañas *fake news* —desde incontrolables brotes de peste bubónica hasta el mortífero hantavirus coreano, que convierte a los pequeños y tiernos háms-*ters* en una amenaza del orden mundial—. Lejos, cerca... las distancias pierden sentido.



Parque Mission Dolores, San Francisco, California, durante la cuarentena. Fotografía de Christopher Michel, mayo 2020 ©

Frente a nosotros se despliega la intimidad de unos cuantos amigos y centenas de extraños que intentan domesticar la imperfección de la vida mediante filtros, *boomerangs* y unas cuantas canciones de fondo.

Reviso el celular, todavía un poco adormilada. Tengo un mensaje de L., una poeta que conocí en la verde humedad de Samaipata. *¿Has escrito alguna vez un libro de cartas?*, me pregunta. Pienso en las amigas de mi madre, que antes de la pandemia todavía intercambiaban largos correos contándose los avatares de sus vidas en distintos puntos del globo... y que finalmente han cedido a los diabólicos e instantáneos encantos del Zoom. Tal vez las novelas epistolares se compongan, de ahora en adelante, de mensajes de WhatsApp.

A diferencia de la radio o la TV, la comunicación virtual no requiere de intermediarios; los receptores y consumidores de información también son emisores activos. Esto explica que en unos meses los talleres y actividades en línea se hayan multiplicado de forma exponencial: cineclubes, clases de idioma, aerobics, seminarios de ciencias cognitivas, torneos mundiales de escritura... El conocimiento se vuelve rizomático, subversivo, por el simple hecho de circular de forma horizontal, con una amplitud nunca antes experimentada por el ser humano. Las formas de intercambio abarcan toda clase de experiencias y saberes, desde los diplomados de "Gestión de procesos culturales para la construcción de la paz y la memoria",

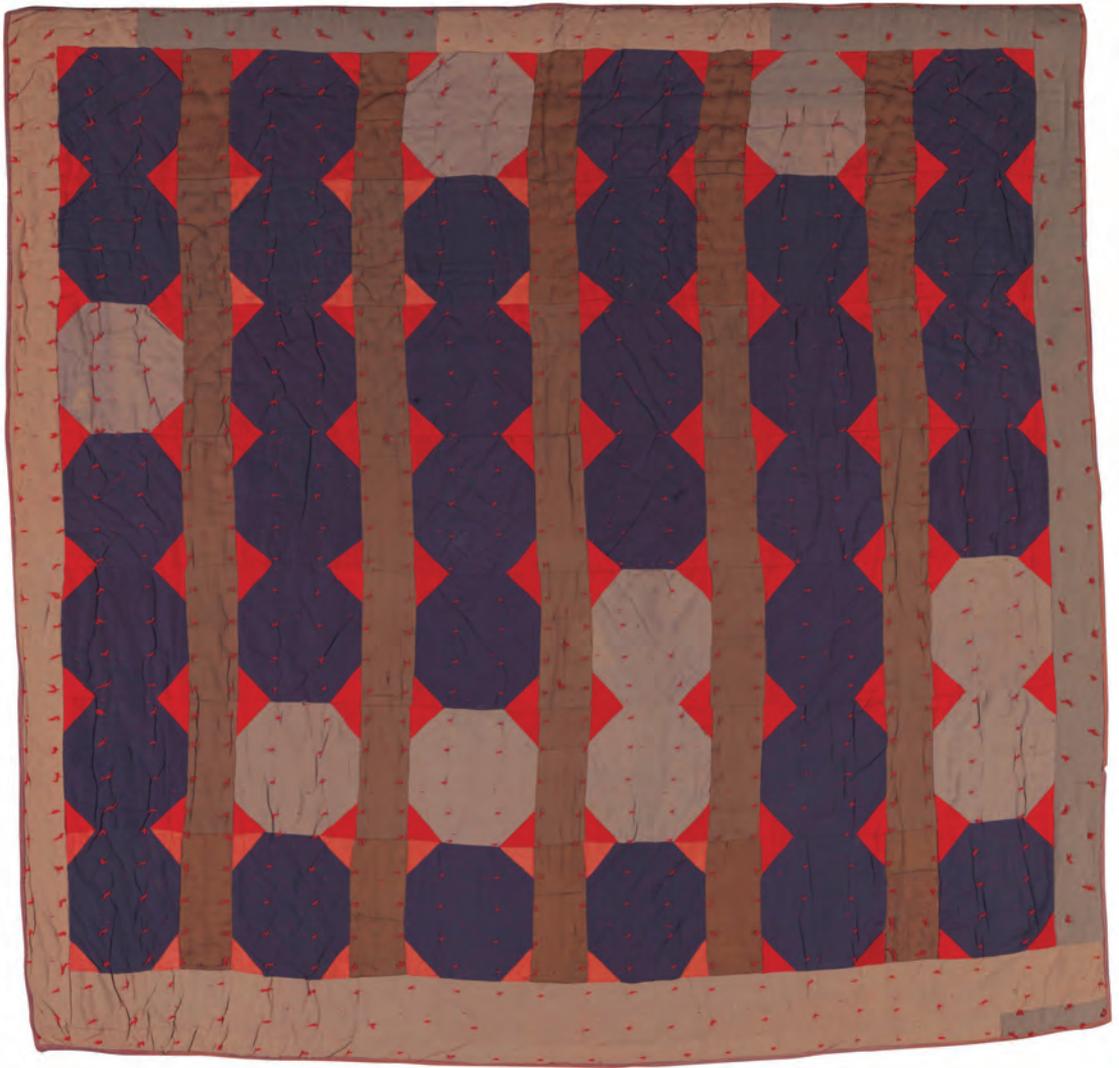
hasta talleres sobre “Caricaturas que vemos los adultos”. Algunas clases son fáciles de cursar en línea: tomar yoga por internet es relativamente sencillo —siempre y cuando asumas el riesgo de estrellarte contra la pared de tu cuarto haciendo un *bakasana*—. Otras presentan más complicaciones. *Mi clase de laboratorio fue un desastre*, confiesa Y. entre risas. *Mi papá es maestro en el Conservatorio*, comenta A., *imágnate dar clases de orquesta online*.

El arte escénico, que parecía condenado a desaparecer durante estos meses, ha encontrado vías de desahogo —algunas más afortunadas que otras—. Ver, por ejemplo, el performance de un actor echándose tierra en la cabeza en la sala de su casa para conectar con la Pachamama fue una experiencia más bien deprimente; por otro lado *Cerrojo*, el *streaming* de unos amigos en un galerón gigante, vacío, tocando blues y noise con tapabocas me hizo regresar al mundo de las tocadas *underground*. Artistas como Chris Martin o Patti Smith han realizado *Together At Home Concerts*, y muchos centros culturales han liberado grabaciones de obras de teatro, presentaciones y charlas, por no hablar de la enorme cantidad de podcasts y plataformas de radio que han surgido en cosa de semanas. Algunos se han dedicado a experimentar nuevas posibilidades de la escena virtual y el *interplay*, con obras como el *Calendario Sonoro* de Adriana Camacho, Todd Clouser y Alex Otaola. Tal vez el papel del arte en esta época sea, al menos en parte, explorar la forma en que la vida virtual modifica nuestra percepción y nuestros afectos... sin que nos demos cuenta.

Lo cierto es que el aislamiento ha provocado reencuentros y extrañas celebraciones virtuales: los amigos disgregados por el mundo se mandan memes por Messenger, los compañeros de la primaria se juntan por Jitsi para tirar-

se carrilla, los tíos convocan a reuniones familiares por Google Meet para anunciar que está embarazada su mujer (otra vez). Hay quienes se resignan a tomar un par de chelas frente a la cámara; otros intentan darle a sus noches un toque menos desabrido. L. me cuenta: *Hay una disco de Santiago que organiza fiestas virtuales los viernes. La gente es demasiado chistosa: un tipo bailando con su mamá de noventa años, niños con antifaces...* Los chilangos no nos quedamos atrás: el sonidero de PapiPerez transmite música en vivo todos los fines de semana para quien desee conectarse y mover las caderas al son de una guaracha iztapalapense. Pero no todo es diversión y *tumbao*; en este barullo a distancia también se dan momentos de insospechada solidaridad: se comparten *flyers* para reunir dinero o alimentos, se crean festivales *online* para recaudar fondos, se firman cartas apoyando cientos de causas... Mientras los periodistas le hacen preguntas a López-Gatell dignas de Patricio Estrella, el brillante personaje de Bob Esponja, y en el Canal del Congreso los diputados siguen dormitando —ahora frente a sus cámaras de Zoom—, la sociedad baila, protesta, se organiza. **U**

Quilt construido a partir de tiras de ropa de trabajo, comunidad afroestadounidense de Gee's Bend, Alabama, ca. 1930. Smithsonian American Art Museum © ▶



CRÍTICA

PANORÁMICA PARA ENTENDER EL RACISMO HOY

Ariadna N. Tenorio

Las panorámicas son como una fotografía. Ésta es mi fotografía del racismo:

Mi padre es hijo de José (nahua) y Francisca (mixteca). La familia materna de mi madre creció en el barrio de la Huaca, en Veracruz, y aunque ella es blanca su apellido hace más bien alusión al sujeto que en algún momento esclavizó a Joseph, mi antepasado. Yo no soy mestiza, soy prieta y nací en México.

El padre de mi padre (nacido en 1923) nunca votó; si usted se pregunta por qué, le doy una pista: nunca sintió que su país lo considerara ciudadano. En *Diario de los Debates del Congreso Constituyente de 1916-1917*, una de las principales discusiones gira alrededor del concepto de una ciudadanía supeditada a un proyecto civilizatorio, el cual se centra en un marcador racial que implica la asimilación de la población indígena (estos grupos deben renunciar a su lengua, a sus formas de organización, a su comunidad y a su territorio), y que niega por completo a la población negra. El documento emplea las categorías de *criollos*, *mestizos* e *indios* dividiéndolas, respectivamente, según su grado de "civilización", en "la intelectualidad que puede hacerle honra a la república, las medianías y el indio en estado salvaje". Se pretende consolidar la ciudadanía *civilizando* al indígena y *nacionalizando* al extranjero. Se trata de un debate que privilegia y promueve una idea única de civilización: la blanca, de manera que se es más mexicano entre menos indígena se sea (y de ser negro, mejor ni hablamos).

Es innegable que la Constitución de 1917 fue uno de los documentos más liberales y progresistas de su época, pero ello no implica que las bases de nuestro derecho no sean profundamente racistas. Así, si usted quiere entender los fundamentos estructurales del racismo en un país, lo primero que hay que hacer es leer su constitución y los debates generados en torno a ella.

Mis abuelos paternos abandonaron su lengua y territorio para mudarse al centro de la ciudad de Puebla con la esperanza de alcanzar la promesa de la mexicanidad para mi padre y sus hermanos. Mi padre (nacido en 1947) fue el primero en su familia extendida en cursar la



educación superior; sin embargo, tiene muy claro que la movilidad social tampoco implica la eliminación de los prejuicios racistas.

En *Before Mestizaje: The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico* (2018), el afroestadounidense Ben Vinson III analiza tres de las castas que se encuentran en los últimos eslabones de la estructura colonial novohispana: lobos, moriscos y coyotes. Vinson III se centra en la fluidez que permeaba este sistema, cuyo objetivo era —precisamente— el de imponer fronteras, y observa que, si bien esta fluidez o movilidad intergeneracional ocurría en contra y a pesar del sistema, el límite era siempre claro y éste dependía del marcador racial (el esclavo Joseph y su esposa, por ejemplo, registraron a dos de sus seis hijos como mestizos, mientras que los cuatro restantes fueron registrados como mulatos). Aunque el mestizaje promueva la mezcla interracial, en realidad mantiene la estructura social colonial, cuyo pilar sigue siendo el racismo. Si usted quiere entender la llamada *pigmentocracia* actual, este libro es fundamental.



Mi abuela materna (nacida en 1931) solía decir que su padre era ingeniero y que su familia había llegado de Europa. En realidad, Silvano (el padre de mi abuela y bisnieto de uno de los hijos a los que Joseph registró como mulato) era prieto y se ganaba la vida como mecánico. La vida de los hijos de Silvano estuvo definida, al igual que las de los hijos de Joseph doscientos años atrás, por el marcador racial. Los hijos blancos corrieron con mucho mejor “suerte” que los hijos prietos. ¿No tendría que haber cambiado esto en un país que promovió el mestizaje como bandera de igualdad? En teoría, sí.

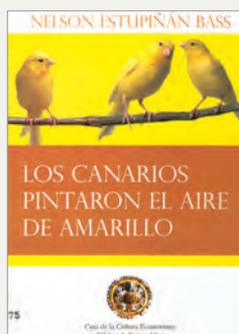
En *Piel negra, máscaras blancas* (1952), el fromartiniqueño Frantz Fanon postula que la deshumanización es el eje a partir del cual se realiza el proceso de racialización del sujeto colonizado, y demuestra que el racismo es un principio de organización económica que descansa sobre la vida de aquellos que no son considerados humanos (y a veces ni animales). Partiendo de la no-humanidad epidermizada en el sujeto racializado, Fanon analiza las relaciones interraciales y advierte que están destinadas a reproducir las lógicas de desigualdad a nivel social, pues se dan en un contexto en el que el racismo es el centro y el motor de la estructura del Estado. El análisis de Fanon no es, sin embargo, una sentencia; la frase con la que cierra su libro: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” es una invitación a no despolitizar nuestros cuerpos.



A mi bisabuelo Juan (nacido en 1895, papá de Francisca) lo vi una sola vez. Vivía en un terreno semibardeado en el que había una construcción

en obra negra, un baño exterior, una milpa y una pequeña habitación de adobe con techo de palma a la que el bisabuelo llamaba cariñosamente *ve'ena* ("mi casa"). La construcción en obra negra era fruto de las remesas que enviaban sus nietos desde el otro lado del río Bravo. Se había quedado a medio terminar porque él nunca aceptó mudarse, evitó incluso que le pusieran piso firme a su *ve'e*. Cuando le pregunté por qué, me respondió en un español pausado (él hablaba mixteco *da'an davi*) que le gustaba poder sentir con los pies la tierra en la que sembraba.

En la novela *Los canarios pintaron el aire de amarillo* (1993), el afroecuatoriano Nelson Estupiñán Bass visibiliza el entramado neocolonial racista que atomiza las luchas de la población no deseada por el Estado (negros e indígenas), y hace una fuerte crítica al progreso extractivista que hacia finales de los años setenta diezmó a la población indígena despojándola de sus tierras y desplazó a la población afrodescendiente. Este libro es un buen punto de partida para entender por qué el Estado promueve la división entre las "minorías".



Mi abuela Francisca (nacida en 1924) contaba con un conocimiento excepcional en herbolaria, ir con ella al mercado era una fiesta. Siempre fue muy cuidadosa, eso sí, frente a quién hablaba o con quién compartía sus saberes, para ella era doloroso y desgastante que la llamaran "ignorante" o "supersticiosa".

En *La amante de Gardel* (2015), la afropuertorriqueña Mayra Santos Febres narra, por un lado, cómo el despojo epistémico del que fue objeto la comunidad negra sería utilizado años más tarde para el control de la natalidad y la esterilización masiva y no consensuada de las mujeres racializadas en Puerto Rico. Por otro, expone la falsa armonía de la mezcla cultural de productos como el tango. Santos Febres muestra cómo los dos protagonistas materiales de su novela —la píldora anticonceptiva y el tango— son resultado de las lógicas más crudas de desigualdad social.



La única vez que escuché a mi abuela hablar en mixteco se despedía de una de sus hermanas que había viajado desde el pueblo para visitarla. A mi abuela no le habían arrebatado únicamente la lengua, la habían despojado de todo sentido de comunidad y de pertenencia. Soñaba con regresar a una tierra que, por desgracia, era ya sólo un recuerdo.

En *Chen tumeen chu'úpen* (*Sólo por ser mujer*) (2015) la escritora maya, Sol Ceh Moo, denuncia a un Estado mexicano que promueve el multiculturalismo pero es incapaz de respetar los derechos lingüísticos más básicos al mantener en la cárcel a una mujer indígena a quien le



fue negado un traductor durante su proceso penal. Ceh Moo evidencia el racismo estructural del Estado y exige un alto a la simulación.

Fabián Villegas, prieto nacido en México, se vale de la tradición oral como un espacio contrahegemónico del conocimiento en su novela *En Blanco y Prieto* (2014), y de un mapa de vivencias en el que nos comparte las luchas comunitarias antirracistas y anticoloniales de los sujetos racializados alrededor del mundo, porque entender el racismo no es sólo conocer la opresión sino también la lucha.

Comparto esta panorámica para poder decirle a Francisca que no sueño en dá'an davi pero que no me olvido de la lluvia, y que Alicia, mi hija, ya aprendió a cultivar la tierra; lo hago para decirle a Joseph que trescientos años después aquí seguimos y seguimos prietos; lo hago para poder decirle a Silvano que pronunciamos su nombre y que todas las noches Alicia y yo cantamos juntas una de las canciones que él tocaba en la Huaca; lo hago porque ahora construyo comunidad no sólo con los vivos, sino también con mis muertos. U



AUGE Y CAÍDA DE LOS DINOSAURIOS. LA NUEVA HISTORIA DE UN MUNDO PERDIDO

STEVE BRUSATTE

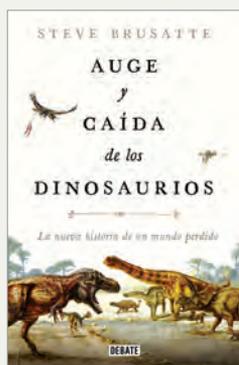
DE VUELTA AL PARQUE JURÁSICO

Jorge Gutiérrez Reyna

En la década de los noventa los dinosaurios volvieron a dominar la Tierra. El cine, la televisión y las compañías de juguetes convirtieron a muchos de los que éramos niños entonces en pequeños fanáticos de los reptiles prehistóricos, incapaces quizá de recordar la tabla del 3, pero no de pronunciar con toda pulcritud extraños nombres como *Pachycephalosaurus*. Sin duda, el producto cultural más acabado de aquel periodo fue *Jurassic Park*, de Spielberg. Cuando se estrenó la película, en junio de 1993, Steve Brusatte acababa de cumplir nueve años. Al igual que el resto de los niños, debió quedarse boquiabierto frente al andar parsimonioso del *Brachiosaurus* de largo cuello y encogerse aterrado en su asiento ante la escena en que el *Dilophosaurus* devora al robusto y ambicioso Dennis.

Quizá el rugido del *Tyrannosaurus rex* o el angustiante llamado de los raptores poblaran algunas de sus pesadillas.

Muchos de los que crecimos en aquella época soñábamos con desenterrar, algún día, vértebras fosilizadas bajo el sol del desierto de Gobi. A diferencia de la mayoría, que ahora se dedica a otras labores menos emocionantes, Brusatte se aferró a sus sueños de infancia y terminó por convertirse en uno de los jóvenes paleontólogos más importantes del mundo. Ha descrito, con ayuda de sus colegas, una docena de nuevas especies, es el asesor de la serie televisiva *Caminando con dinosaurios* y ha escrito tres libros. Sin duda, el más reciente, *Auge y caída de los dinosaurios*, es el más importante hasta ahora. Con éste, su autor saca la paleontología de congresos y aulas universitarias y la pone al alcance del gran público, a través de una prosa amena y ágil, plagada de anécdotas fascinantes y diálogos con la cultura popular —sobre todo con *Jurassic Park*—.



Trad. de Joandomènec Ros, Debate, México, 2019

El libro es la biografía colectiva de los seres que señorearon la superficie terrestre durante varios millones de años: desde su tímida aparición en el Triásico, pasando por su ascenso y apogeo durante el Cretácico y el Jurásico, hasta su terrible extinción, hace 66 millones de años, a raíz del impacto de un asteroide en la península de Yucatán —“el peor día de la historia de nuestro planeta”, en palabras del investigador—. Uno de los grandes méritos de esta biografía consiste en el hecho de que nos presenta a los dinosaurios no como criaturas extrañas en un tiempo perdido, sino como animales de carne y hueso que caminaron sobre el mismo planeta que hoy habitamos: a través de vívidas narraciones, el lector puede contemplar la emboscada sangrienta de una manada de terópodos sobre un pobre *Edmontosaurus* como mira en un documental la cacería de los leones en el Serengeti; puede imaginar a los rebaños de *Triceratops* sobre las llanuras en las que hoy pastan los bisontes. Se trata, además, de una biografía actualizada en la que se incorporan numerosos hallazgos recientes. Sobre el gran protagonista del libro, *T. rex*, sabemos, por ejemplo, que no era un carroñero (como se ha venido diciendo), sino más bien un hábil cazador. Es muy probable también que su cuerpo estuviera cubierto de plumas, como el de sus parientes más cercanos, y que, a pesar de lo que opine el Dr. Alan Grant, nos engulliría de un bocado aunque nos quedáramos inmóviles en su presencia.

La obra de Brusatte es, al mismo tiempo —y esto es lo que más disfruté— la biografía colectiva de los hombres y las mujeres que han ido poblando de nombres el frondoso árbol genealógico de los dinosaurios. Están los pioneros legendarios que, a fines del siglo XIX y principios del



Dinosaurios de plástico. Imagen de RawPixel Ltd, 2018 ©

XX, desenterraron los primeros fósiles, y cuyas vidas parecen sacadas de una novela trepidante: Edward Drinker Cope y Othniel Charles Marsh se enfrentaron salvajemente en la llamada Guerra de los Huesos; Barnum Brown, descubrió al *T. rex* y asesoró en la animación de los dinosaurios de *Fantasia*, de Walt Disney; Franz Nopcsa von Felső-Szilvás, aristócrata homosexual, identificó antes que nadie una serie de dinosaurios miniatura en Transilvania, antes de asesinar a su amante y dispararse en la cabeza en 1933. También están los maestros del propio Brusatte, superestrellas de la paleontología: Paul Sereno, incluido entre las 50 personas más guapas según la revista *People*; Mark Norell, nombrado por *The Wall Street Journal* como la persona viva más *cool*, o John Ostrom que, alentado por los movimientos revolucionarios de los sesenta, propuso la teoría (considerada absurda en 1969) de que las aves descendían de los dinosaurios. Y ni hablar de la generación de Brusatte, jóvenes paleontólogos descritos de forma tan simpática que dan ganas de tomarse una cerveza con ellos. Es el caso de Jingmai O'Connor, DJ en los clubes de Beijing y la mayor experta del mundo en los pájaros primigenios, que abrían ya sus alas sobre los lomos de los últimos dinosaurios.

Además de acercarnos con familiaridad a los paleontólogos que nos han permitido conocer a estos antiguos reptiles, el libro de Brusatte muestra cómo las verdades de la ciencia se hallan estrechamente entrelazadas con las pasiones, las inquietudes y, en ocasiones, las mezquindades humanas.

Por último, *Auge y caída de los dinosaurios* es también una biografía de la Tierra que evidencia, de varias formas, cómo el destino de los dinosaurios está entrelazado con el de nuestra especie. Antes de que los humanos domináramos el planeta, nuestros ancestros, los primeros y diminutos mamíferos, se escabullían entre las patas de los enormes saurópodos; en esa parvada de palomas que miro emprender el vuelo,

a través de la ventana, perviven los dinosaurios. Aquellos ancestros de humanos y aves cohabitaron en este planeta y atravesaron juntos por cataclismos inimaginables que pusieron en peligro la vida en todas sus manifestaciones. Hoy no son las placas tectónicas o los tsunamis de lava o los asteroides, sino nuestras acciones el mayor riesgo para las criaturas de la Tierra. El texto de Brusatte alberga, en este sentido, una advertencia, pero esperanzadora. Incluso después de la mayor extinción en masa de la historia terrestre, al final del periodo Pérmico, el autor, parafraseando la famosa frase de Ian Malcolm, afirma que “las cosas mejoraron. Siempre lo hacen. La vida es resiliente, y algunas especies son siempre capaces de superar incluso las peores catástrofes”.

Los lectores que no se dedican profesionalmente a la paleontología pero se interesan por los dinosaurios sabrán lo difícil que es encontrar en las librerías textos para satisfacer su curiosidad. La oferta oscila casi siempre entre libros para niños o textos especializados. *Auge y caída de los dinosaurios* llena ese vacío, y se dirige particularmente a los adultos jóvenes que crecimos rodeados de dinosaurios de plástico en nuestras habitaciones. Eso explica, en gran medida, su tremendo éxito comercial. Steve Brusatte nos ha devuelto un entusiasmo, casi infantil, por acercarnos, redescubrir y mirar con nuevos ojos a esos gigantes reptiles que alguna vez caminaron sobre la Tierra y que siguen cautivando nuestra imaginación. [U](#)

LINEA NIGRA

JAZMINA BARRERA



Almadía, Oaxaca, 2020

EL PODER DE DESDOBLARSE

Elvira Liceaga

Hace unos tres meses, ya encerrados aunque todavía no muy comprometidos con el aislamiento, tal vez por desconocer la naturaleza del virus, por irresponsables, porque creíamos que estas pandemias pertenecen a otros tiempos o a la ciencia ficción; cuando todavía no nos la creíamos y hacíamos trampa, vino una tarde Jazmina Barrera a mi casa y se sentó de pura precaución al otro lado de la sala. Me trajo, y quiero presumir su generosidad, el único ejemplar impreso que tenía de su nuevo libro, *Linea negra* (Pepitas de Calabaza/ Almadía, 2020).

Tenía que leerlo en ese momento: durante estos días en los que una *línea nigra* se dibuja en mi piel y me atraviesa desde el nacimiento del vientre para arriba, hacia mis enormes nuevos senos, con pezones ahora también negros.

Yo no sabía que la *línea nigra* es una señal que indica el camino a los animales recién nacidos para que trepen por el cuerpo de la madre en dirección al pecho, donde podrán alimentarse. Tampoco tenía idea de que la leche materna es en parte sangre. Me lo había estado preguntando durante mi embarazo pero en esta novela, o ensayo de novela, como la autora la presenta, confirmé que sí existen las patadas fantasma. No había pensado en que el ombligo es la única prueba de que alguna vez fuimos parte de otro cuerpo. No sabía, y me fascinó descubrirlo, que Mary Shelley estaba embarazada cuando escribió *Frankenstein*. Ni que a Virginia Woolf le tenían prohibido ser madre.

Hay una necesidad específica de acuerpamiento entre las mujeres cuando están embarazadas. Una urgencia, por lo menos en mi caso, de acompañarse en las buenas y en las malas en medio del desconcierto que implica la experiencia radical de lo extraordinario. Estar embarazada ha resultado para mí un ejercicio constante de la capacidad de asombro. *Línea nigra*, especialmente en los tiempos del pánico y el aislamiento, es un antídoto para no cruzar al otro lado a solas, porque esta novela es una comunidad en sí misma. Una red que lo mismo conecta vulnerabilidades que fortalezas de madres comunes y corrientes, ni locas ni malditas ni santas, mujeres trabajadoras de clase media, de quienes, desde luego, se espera una entrega sacrificial, por no decir que también un éxito profesional.

Así que me arropo con este libro-colectiva en un momento otra vez nuevo: esa frontera anterior al nacimiento, donde me despido de la panza, y de la identidad creadora que da el ser dos en uno, de la continuidad de los cuerpos y la cercanía total con un ser a quien todavía no conozco. Aunque no es el destino final, la panza es un destino a su manera. Leo *Línea nigra* mientras me siento como una gata o una perra o una elefanta o una yegua cuando antes de parir se van intuitivamente a un rincón calentito y seguro donde prepararse.

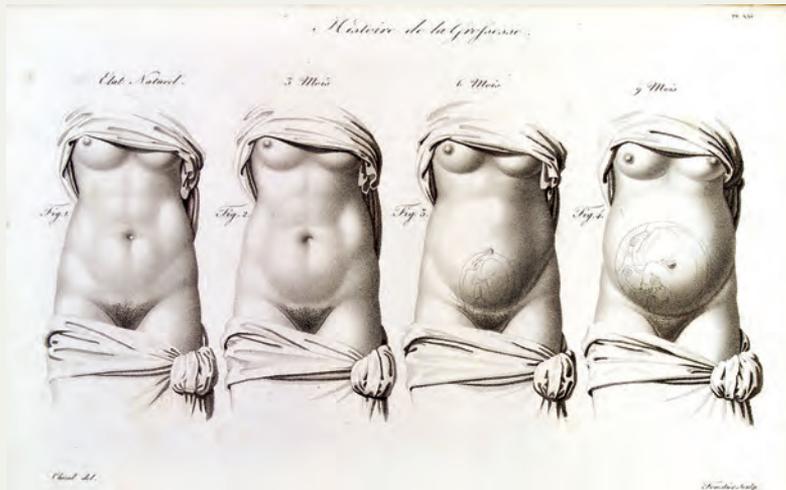
La narradora de *Línea nigra* busca explicarse quién es en distintos momentos, desde el embarazo hasta el destete. Con lucidez y sin vergüenza, o a pesar de la vergüenza (esa interiorización de la censura de lo que malamente nos enseñaron como "obsceno"), reflexiona con la palabra afilada sobre ese encuentro tan próximo con lo desconocido que supone el embarazo, tan cercano que nosotras somos lo desconocido; sobre el

parto y la vida con el otro que es el hijo. A ratos me conmueve, a ratos me perturba. En el tiempo fragmentado de la escritura de quien cría, a la Maggie Nelson o Rivka Galchen, Jazmina Barrera explora las deformaciones propias, los excesos del cuerpo, las incomprendiones, a veces asomándose a la biología, a veces a la pintura o a la fotografía que retrata diferentes maternidades o a los escritos de sus predecesoras, tanto como a las leyendas familiares y a la enciclopedia más antigua sobre el tema: la propia madre. Además de ser una guía, este personaje cobra una importancia fundamental en la historia: la madre de la protagonista enfrenta a su propio huésped: un tumor cancerígeno. Así, se establece un paralelismo entre dos transformaciones, dos líneas que corren en direcciones opuestas. Dos formas de la espera.

La novela surge en la espera por el nacimiento. Mientras releo *Línea negra* yo también espero. Leo a la protagonista descubrir que hay un niño dentro de ella, y ser al mismo tiempo un hombre y una mujer; leo sobre sus sueños lúcidos; que los fetos sueñan y lloran dentro del útero; que en algunos países de África se cree que la placenta es un hermano gemelo que muere en el parto. Esta misma tarde le decía a mi hijo, cuyo sexo he decidido no saber (por la sorpresa y, sin proponérmelo, así he aprendido cómo es amar a alguien sin definirlo), que pronto va a tener que despedirse de su placenta. Leo sobre el cuadro de Frida Kahlo en el que pintó su propio parto y leo una buena pregunta: ¿el parto es del bebé o de la parturienta? Leo que Vigée-Lebrun siguió pintando entre contracciones y me pregunto si yo seré por lo menos capaz de respirarlas o si ese dolor que la narradora describe como una ruptura del cuerpo me acercará también a la muerte.

He leído, casi siempre, sobre los efectos que un cierto modelo de madre tiene sobre los personajes, pero pocas veces leo a las madres. Es fácil encontrar novelas sobre madres infanticidas o hijos diabólicos. Pero la maternidad "ordinaria" ya es en sí misma una experiencia límite, cuyo relato hila lo íntimo y lo político. Está atravesada, por lo menos, por la justicia, las lógicas del capitalismo y los roles de género.

Ésta es una novela honesta que inscribe a cualquier madre, futura madre, no madres e incluso antimadres en la historia geológica de las mujeres frente a la maternidad. *Línea negra* desbarata el ideal que romantiza a la madre y a un solo tipo de madre y, por lo tanto, también de mujer. Un ideal que sacraliza a la madre para disciplinarla. (No olvidemos, por ejemplo, que el día de las madres se decretó en México para sabotear el movimiento feminista de Yucatán, hace casi exactamente un siglo.) Y me recuerda que la maternidad nunca es sólo maternidad.



Grabado del desarrollo del vientre durante el embarazo. Wellcome Collection ©

Los libros en los que las madres hablan son los que más me han enseñado sobre feminismo. Y cómo no, si el cuerpo es el centro de gravedad del movimiento y la maternidad está atravesada por las luchas fundamentales para respetar a la mujer: la libertad de decidir, las políticas del cuidado, los derechos laborales, el trabajo doméstico no pagado.

En *Linea nigra* leemos también sobre violencia obstétrica, partos traumáticos, partos que nos han robado, de los que nadie quiere hablar. Esta novela revela que no hay suficientes cuerpos embarazados que narren en la literatura. No hay suficientes contracciones lacerantes, ni episiotomías, ni ginecología abusiva. No hay suficientes madres amamantando en las novelas como tampoco las hay en las calles. ¿Cómo podría ser de otra manera si hasta hace unos minutos la literatura pertenecía al mismo patriarcado que se escandaliza al ver a una mujer dar la chichi en público? Queremos más vaginas. Queremos novelas por las que trepen estrías, novelas que agrieten los pezones. Porque escuchando nuestras historias, las que nosotras contamos, no las que nos quieren contar sobre nosotras, nos acercamos las unas a las otras, empatizamos, nos entendemos y, como dice Martha Sanz, nos acompañamos, nos queremos más, en una tradición, dentro y fuera de las páginas, que nos quiere calladas y separadas.

Linea nigra me recuerda también la lucha de las chicanas para integrar el yo al análisis académico, su afortunada necedad por recuperar conocimientos naturales y ancestrales como la sabiduría del cuerpo para mezclarla con los aparatos teóricos. Celebro mucho de este libro su entretrejo de lo científico con lo literario, lo artístico y lo personal, especialmente del cuerpo materno que tanto inquieta a la literatura tradicional, como muchos otros temas que durante años pertenecieron a esos periféricos tópicos de mujeres, que ahora nos toca resignificar.

En un fragmento, la narradora cuenta que su hijo la está convirtiendo en lo que nunca quiso ser: novelista. Esta novela es parida desde la impermanencia más íntima: un paralelismo entre la transformación del yo y la transformación de la escritura. La literatura siempre es más que literatura: exhibe o silencia. La narradora de *Linea nigra* nos convoca a escribir el cuerpo, con el cuerpo, desde el cuerpo. "Una escritura blanca", cita a Hélène Cixous, "con leche materna". Hay que escribir con sangre blanca. Queremos leer a narradoras que se atrevan a hablar de lo que siempre fue mejor callar, mujeres que incomoden con su verdad, que se atrevan a ser indeseables. Y como dice Clara Usón, no queremos una habitación propia, queremos la casa entera.

Con una mano en el libro y otra en mi panza, releo y subrayo fragmentos de esta hermosa y valiente novela. Y pienso en el cuerpo como nuestro primer lugar de agencia política. Y pienso en cómo el embarazo es una expansión hacia dentro pero también hacia afuera, un cuerpo que se conecta con los otros. Mientras, sentada en la alfombra de la sala de mi casa a las tres de la mañana, paseo por las páginas, siento, de veras, que me hago pipí. Corriendo al baño me pregunto si será normal que a las embarazadas en el tercer trimestre se les escapen chorritos de pipí. Pero no se trata de un líquido amarillo sino inoloro y transparente. Se me rompió la fuente. **U**

NON WESTERN

LAURA PLANCARTE

NEGOCIACIONES PARA EXISTIR

Arantxa Luna

Nanci y Thaddeus han decidido formar un hogar. Los paisajes de Montana, en Estados Unidos, acompañan una elección que, bajo estándares estadounidenses, *cumple* con la heteronorma actual: habitar juntos en una casa propia, celebrar una ceremonia de matrimonio, convivir con las hijas y los hijos, disfrutar con las amistades... Sin embargo, hay algo que se inmiscuye: Nanci y Thaddeus son una pareja interracial. Ella, mujer blanca; él, nativo americano cheyenne.

En su tercer largometraje, esta vez producido por TV UNAM, la directora mexicana Laura Plancarte filma algunos pasajes de la vida cotidiana

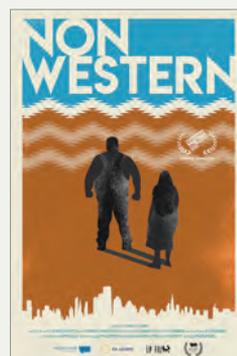
na de esta pareja. A Nanci la miramos después de terminar su doctorado, en estrecha relación con la enseñanza, combinada con el cuidado de sus hijos —nacidos de parejas anteriores— y con labores domésticas. Thaddeus, por su lado, conduce camiones, gusta de la convivencia con unos pocos amigos y del cuidado de autos. El ritmo acompasado de sus vidas se transmuta en primeros planos que muestran el ir y venir: de la risa a la circunspección, de lo amoroso a los silencios, del entendimiento al enojo, de las caricias al rechazo. Los gestos lo son todo en un relato íntimo que emplea como escenario las cocinas, las estancias, las celebraciones familiares, para luego volver al elefante en la habitación: una deuda histórica de despojo, violencia y discriminación.

Como una forma de enfocarse en la interseccionalidad, la cámara de Plancarte le dice al espectador que las opresiones no son fáciles de dividir. *Non Western* enfatiza las implicaciones de enfrentarse a un esquema cultural ajeno en el que categorías como género y raza adquieren otros matices. Aun con la inminencia de la boda, la negación de Nanci a adoptar ciertos mandatos cheyenne —donde el reconocimiento de la mujer como ser autónomo todavía es arena movediza— cuestiona nuestra capacidad de entendimiento de la otredad. Nanci repite: “No quiero perder quién soy”, y Thaddeus lo piensa, intenta rebatirlo: sabe que una relación es un ejercicio constante de negociaciones.

Las biografías de Nanci y Thaddeus ejemplifican, en distintos niveles, cómo una estructura por encima de ellos determina sus relaciones más íntimas. Nanci creció en una familia marcada por la violencia de género. La decisión de su madre de llevarlos a ella y a sus hermanos a una comunidad lakota marcó su relación con esos otros, es decir, con la historia y exigencias de los nativos americanos. Nanci llegó a ser una mujer capaz de transitar entre dos polos: su vida académica y el trabajo comunitario.

Por su lado, Thaddeus vivió confrontaciones más abiertas: como nativo americano tuvo que lidiar con el racismo ejercido desde la blanquitud y, de manera paradójica, con la explotación de su cuerpo como veterano del ejército de un país que lo invisibiliza; además de padecer el desprecio de su propia familia al momento de abandonar la reserva para buscar otras oportunidades de vida.

En la conjugación de estos contextos nace una tensión que se relaja en los vastos territorios presentados en planos generales —la escala que mitificaron las producciones del *western*—, y en los retratos de algunos animales como transición. Es quizá en este cruce en donde se antepone lo que puede alterarse y lo que no: los paisajes son el telón





Fotograma de Laura Plancarte, *Non Western*, 2020

de fondo de los viajes que hacen Nanci y Thaddeus; por otro lado, las tomas fijas de los animales exigen una pausa, y construyen así el ritmo de la película.

La controversia en el seno de la comunidad cheyenne que genera el matrimonio de Nanci y Thaddeus resulta de la larga y brutal historia de colonización de los indios americanos en Estados Unidos. Hay desconfianza, recelo y vivencias suspendidas que la directora revela en una narración hecha por la mamá de Thaddeus: una mujer que fue separada de su comunidad desde niña, "educada" en el catolicismo y que, al regresar a su hogar, vivió una violencia brutal. Ella es quien está más preocupada de que una mujer blanca se case con su hijo, pues ha experimentado las opresiones que amenazan a la pareja.

Non Western revisita el imaginario patriarcal de lo que se ha definido como "lo western": la dominación, la imposición de lo masculino, un panorama sin matices propio de la autoridad del vaquero blanco que representa la civilización ante la barbarie. Si repensamos estos significados a través de la obra de Plancarte, "lo western" queda desmitificado: Nanci no es la civilización y Thaddeus no es la barbarie. Ninguno es una fuerza inquebrantable, dogmática, patriótica; son en cambio incertidumbre, fragilidad y conciencia.

Si en "lo western" se veía al otro como posible subordinado, Plancarte se desplaza entre el contexto de la ciudad y la reserva de indios nativos para ampliar el territorio de las negociaciones. Thaddeus conversa con personas que parecen no comprender del todo las desigualdades producidas por el racismo; Nanci asiste atenta a la discusión que tiene la familia de Thaddeus para aceptarla. Todo esto se enuncia como una barrera, mirando al otro desde la sumisión; sin embargo, los dos escuchan y abren una oportunidad de diálogo. De esta manera, es en la duda donde se tiende un puente para sanar a través de la empatía y los acuerdos. Los deseos de Nanci no deberían anular los de Thaddeus. Ni viceversa.

Más allá de la condena moral y los prejuicios ajenos, *Non Western* se interesa por los cuestionamientos internos. De esta forma el documental rompe el constructo del amor romántico: Nanci y Thaddeus permiten una riqueza discursiva, visual y cinematográfica en sus desafíos más profundos.

Plancarte se camufla: la cámara observa, sigue, registra, escucha y aguarda. En esta captura de la gestualidad, de lo cotidiano y en su aparente irrelevancia, se dimensiona una deuda generada por una genealogía de opresiones que muchas veces sobrepasan el entendimiento de la pareja. Pareciera que un tercer protagonista los rondara para recordarles constantemente que hay una herida que nadie ha querido sanar en su país.

¿Qué podría ser eso “no occidental” a lo que aluden también las palabras “Non Western”? Todas las miradas externas a la relación amorosa diluyen el sentido del entrecomillado. En un país heredero de la Doctrina Monroe, un estadounidense “promedio” (blanco, heterosexual, considerado en la mirada de Plancarte) difícilmente reconocería cómo la raza, la clase y el género atraviesan el camino que los protagonistas han decidido emprender. ¿Pasaría lo mismo con las comunidades originarias asentadas en este mismo contexto? Probablemente, porque a pesar de la constante lucha por su reconocimiento, Nanci y Thaddeus tampoco son aceptados. Al final, una boda que mezcla elementos de ambos polos traza una estrategia no occidental, una que permite filmar, sí, el encuentro de dos personas, pero también un profundo deseo de sanar las brechas que las separan. **U**

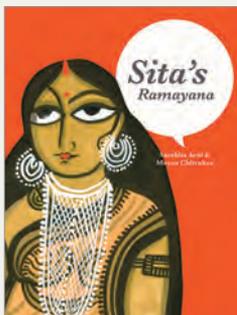
SITA'S RAMAYANA

SAMHITA ARNI

EL RAPTO DE SĪTĀ EN PRIMERA PERSONA

Ximena Ramírez Torres

Nadie en la India lee por primera vez el *Rāmāyaṇa*. Según las palabras de A. K. Ramanujan, poeta y estudioso de la literatura india durante el siglo XX, la narración siempre está lista en la mente. Este poema épico es una pieza fundamental para la tradición hinduista: sus historias, temas y personajes han estado presentes a lo largo del desarrollo cul-



Ilustraciones de Moyna Chitrakar, Groundwood Books, Toronto, 2011

tural de la civilización india y todavía en nuestros días son parte de la vida cotidiana. La historia de Rāma vive en las mentes de los pobladores del subcontinente indio y aun más allá: se abre paso a través de la oralidad, de las historias que cuentan las abuelas, de los cantos aprendidos en la escuela, de las oraciones cantadas en el templo.

El *Rāmāyaṇa* se ha narrado de muchas maneras, a partir de varios géneros literarios y líricos y de toda clase de formas artísticas, por esto se dice que no hay ámbito en el que no figure dicho relato. Debido a la abundancia de textos creativos basados en el ciclo heroico de Rāma se habla de la tradición de la *rāmakathā* —literalmente “la historia de Rāma” en sánscrito—, para denominar al género narrativo encargado de contar la vida del príncipe de Ayodhyā. La novela gráfica *Sita's Ramayana* de Samhita Arni, publicada en 2011, se adscribe a esta antiquísima tradición.

La *rāmakathā* es la historia del viaje que hace Rāma para recuperar a su esposa, Sītā, raptada por el rey de Lankā, Rāvaṇa, para vengarse de él como respuesta a una agresión que el consorte y su hermano Lakṣmaṇa le hicieron a Sūrpanakhā, hermana de Rāvaṇa. La narración se centra en las hazañas del héroe para salvar a su esposa y restaurar su honor. Aunque Rāma expresa en varias ocasiones su amor por ella, se trata más bien de un rescate en nombre de su propia dignidad. Él es un héroe y un guerrero, no va a dejar que se piense lo contrario.

La joven autora india se interesó por la mitología hinduista desde la infancia y escribió una de sus obras cumbre a los once años de edad. *The Mahabharata: A Child's View* (1996) relata de manera puntal, sucinta y amena la historia de otro de los poemas épicos más importantes de la literatura sánscrita con profusas ilustraciones realizadas por ella misma. En su segundo trabajo, *Sita's Ramayana*, Arni desarrolla la *rāmakathā* mediante el lenguaje de la novela gráfica, con ilustraciones vivas y contundentes por su color —predominan los rojos, amarillos y grises—, vistosidad y realismo, las cuales corren a cargo de Moyna Chitrakar, excelsa representante de la tradición artística del oeste de Bengala.

El elemento más interesante y cautivador de la versión de Arni es que la *rāmakathā* se cuenta a partir de una perspectiva femenina, desde el punto de vista de Sītā, cuyo rapto es el conflicto central del poema. Samhita Arni desplaza el foco narrativo tradicional, fijo en los personajes masculinos, y concentra toda su atención en la princesa del reino de Mithilā, quien para la cultura india es el ideal de la esposa perfecta: una mujer hermosa, dulce, abnegada y entregada a atender y adorar a su marido.

A pesar de que han existido algunas versiones clásicas en India de la *rāmakathā* que exploran la perspectiva de las mujeres en general y la de Sītā en particular, como la escrita por la poeta bengalí Chandravati en el siglo XVI, la novela gráfica de Arni no sólo se centra en el personaje de Sītā y la convierte en protagonista, sino que la hace narradora. De esta manera es Sītā quien cuenta su propia historia, una cadena de vivencias marcadas y condicionadas por decisiones que toman otros: la historia de una mujer en un mundo de hombres.

Por ejemplo, en el *Rāmāyaṇa* de Vālmīki —una de las versiones más reconocidas de la historia debido a su gran valor literario y a su legado dentro de la tradición india, compuesta entre el siglo IV a. n. e. y el VI d. n. e.— Sītā tiene pocos diálogos si consideramos la gran extensión del poema; se le menciona mucho pero como un personaje fuera de la acción, una figura pasiva. Dentro de la tradición de la *rāmakathā*, las cosas le suceden a Sītā y ella sólo las experimenta. En cambio, para Arni, Sītā denuncia en sus términos las injusticias que se cometen en su contra y a favor del honor de un hombre: primero de su agresor y después de su esposo.

La primera imagen de la protagonista en *Sita's Ramayana* es la de una mujer destrozada, triste, con las mejillas marcadas por las lágrimas y sola en medio del bosque Daṇḍaka. De pronto se escucha un susurro, se trata del propio bosque personificado, el cual ha despertado ante su presencia para preguntarle quién es y así, incitada por la naturaleza, Sītā comienza su relato. Este punto de partida cobra más sentido si se considera, por un lado, que según la historia la princesa nació de la tierra y no de padres humanos —de ahí su nombre: *sītā*, “surco” en sánscrito—; y por el otro, que en el imaginario indio los espacios naturales, como bosques, ríos y montañas, tienden a pensarse como femeninos. Por lo tanto, el bosque es un elemento vivo, un ente femenino y familiar, que reconoce a Sītā como sujeto enunciator al preguntarle qué le sucede y por qué llora.

La mujer se presenta y pide que se le permita habitar en el bosque: “Yo soy Sita, hija de la tierra, nacida del mismo vientre que nutre este bosque. Soy la princesa de Mithila y la última princesa de Ayodhya [...] déjame vivir aquí [...] el mundo de los hombres me ha desterrado”.¹ A partir de ese momento, leemos a una Sītā que se abre totalmente sin dejar nada para sí y que muestra una fuerza y una capacidad de resiliencia sobresalientes. Se trata de un relato sumamente íntimo.

¹ Todas las traducciones del texto al español son mías.



Acuarela estilo Kalighat en la que Hanuman revela a Rama y a Sita, escondidos en su corazón. Wellcome Collection ©

La historia épica continúa así: una vez que Rāma mata al rey de Lankā, tras meses de batalla, y logra recuperar a su esposa, se revela de manera más evidente que sus acciones sólo estuvieron encaminadas a salvaguardar su honor y que en realidad no estaba interesado en seguir su vida con ella: “Rāvaṇa debió tocarte. No puedo aceptarte de regreso”. Éste es el primer gran choque de Sitā con la realidad: hasta ahora había sido la esposa obediente, entregada y leal a su marido, pero las palabras de Rāma le dejan claro que su esposo la desprecia por haber sido raptada por otro hombre, sin considerar que ella no fue culpable de lo sucedido.

Sitā pasó mucho tiempo en Lankā, mientras se luchaba una guerra feroz, y sólo se mantuvo viva por el recuerdo de su marido, gracias a la esperanza de regresar a su lado y de recibir amor y justicia, pero ahora él la rechaza. Durante la lucha por su rescate, Sitā narra los acontecimientos conforme a lo que le dicen sus damas de compañía en Lankā. Así, da voz a quienes no están en el campo de batalla pero también son víctimas de la guerra: las mujeres, solas e inmersas en un gran dolor al ver

un sinnúmero de cadáveres, resultado del encuentro entre dos grandes ejércitos. Al respecto, la protagonista reflexiona:

La guerra, de algún modo, es compasiva con los hombres. Los convierte en héroes si son vencedores. Si son derrotados, no viven para ver sus casas invadidas, a sus esposas viudas. Pero si eres mujer, debes vivir la derrota... Te conviertes en madre de hijos muertos, en viuda; o aún peor, en prisionera.

La novela gráfica de Arni abre un camino muy interesante para los lectores modernos del *Rāmāyaṇa* porque les permite escuchar la voz de una mujer que había estado en segundo plano. Es posible ir más allá del *Rāmāyaṇa* y ahora disfrutar del *Sitāyaṇa*. No es un camino nuevo pero la manera de presentarlo, en cuanto a perspectiva y formato, lo hace mucho más accesible a los lectores que buscan adentrarse en este clásico de la literatura india.

Sita's Ramayana de Samhita Arni es la historia de una mujer en un mundo de hombres, es una obra testimonial, en primera persona. Nadie

habla por Sità, ahora ella cuenta su propia historia: la de una mujer capaz de sanarse, fuerte. Su rapto y el rechazo de su esposo por no considerarla pura no serán las únicas calamidades por las que pasará a lo largo de su vida, luego de estos episodios vendrán otros igualmente dolorosos y desafiantes que la protagonista tendrá que sortear antes de regresar con su madre, la tierra. **U**

AFRICAMERICANOS

UN VIAJE A TRAVÉS DE LA IMAGEN DE LA HERENCIA AFRICANA EN AMÉRICA LATINA

Claudi Carreras

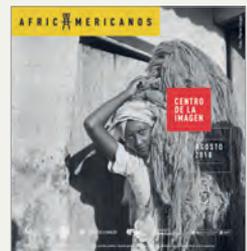
Africanos es un proyecto multiplataforma de investigación, exhibición, difusión y producción visual que pretende apoyar e incidir en la construcción de los imaginarios asociados a las comunidades afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Asimismo muestra cómo su pulsión atraviesa el continente de Norte a Sur, y se enfoca en narrativas específicas y sus protagonistas.

Históricamente ha habido procesos de invisibilización, blanqueamiento, ocultación y deconstrucción de la imagen de los afrodescendientes en casi todos los países latinoamericanos, por lo que resulta fundamental desvelar y reconstruir el mapa visual de la diáspora africana en esta región y reflexionar sobre los estereotipos que pesan sobre esta cultura.

Africanos ofrece un recorrido visual que reúne imágenes históricas procedentes de importantes archivos fotográficos y producciones contemporáneas de reconocidos artistas residentes en Latinoamérica, además de una selección de proyectos pensados y comisionados *ex profeso*.

No hemos pretendido acotar ni limitar aproximación alguna, por el contrario, nos proponemos reflexionar y cuestionar aquellas verdades que se han asumido sobre la afrodescendencia hasta hoy. Con ello buscamos contribuir en los procesos de reconocimiento y visibilidad de las distintas comunidades que construyen nuestra sociedad.

El trayecto inicia con un recorrido fotográfico precedido por la obra de Pierre Verger y ubicado geográficamente en el norte del continente, con el trabajo de la mexicana Mara Sánchez Renero. En su serie *El ci-*



marrón y su *fandango*, la fotógrafa aborda en producidas escenificaciones los vínculos de la comunidad con su territorio y las tradiciones más arraigadas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.¹

En un proyecto de tono mucho más documental en esta misma región, Maya Goded presenta *Tierra negra*, un compendio de imágenes que formaron parte de su primera publicación homónima en 1994. Se trata de una aproximación visual a la figura de la mujer en la sociedad negra mexicana que muestra sus creencias, mitos y costumbres, centrada en el ámbito de la sanación.

Casi simultáneamente a Goded, Manuel González de la Parra comenzó en 1993 una investigación documental en Coyolillo, enclave del Atlántico mexicano con una importante población afrodescendiente. Unos años después, en 1999, De la Parra se desplazó a Tumaco, Colombia, y tras varias idas y vueltas entre los dos sitios publicó el libro *Luces de raíz negra* (2004) un documento etnográfico que reúne correspondencias visuales entre estas dos comunidades. Precisamente en Coyolillo es donde se desarrolla el proyecto de la fotógrafa veracruzana Koral Carballo, *El misterio disfrazado*. En éste la autora aborda las distintas capas de información que hay que ir desvelando para recomponer el mapa visual de la diáspora mexicana de Veracruz.

Casi en el extremo opuesto del país, en Coahuila, Luján Agusti, fotógrafa argentina, documenta en *Jinetes de la frontera*, proyecto comisionado para la muestra, a una comunidad de origen mascogo que llegó huyendo de la esclavitud desde Estados Unidos. El gobierno mexicano de mediados del siglo XIX la admitió en el país a cambio de que creara un ejército de protección en la frontera norte para frenar el avance de las tropas estadounidenses.

Otros dos proyectos comisionados sobre México nos regresan a la costa del Pacífico. El primero es obra de Yael Martínez, fotógrafo guerrerense que ha realizado trabajos documentales de largo recorrido. En la serie *Su sangre en mi sangre*, Martínez aborda temáticas de identidad y tradición en la zona caliente de Guerrero. En el segundo, Hugo Arellanes, originario de Oaxaca, plantea un inventario de objetos de diverso uso dentro de la cultura afrofromestiza de Cuajiniculapa, con una instalación titulada *El polvito en tus zapatos*.

Para continuar el recorrido hacia Centroamérica y el Caribe, comenzamos con *Desgaste*, del artista cubano Yomer Montejo. Puestas en escena realizadas con radiografías, donde el color de la piel pasa

¹ Más sobre el proyecto en africanamericanos.net/

totalmente inadvertido. En *Noctambules*, Josué Azor retrata la noche haitiana y la comunidad *queer* de su país en una aproximación que reivindica el derecho de cualquiera a manifestar su identidad libremente y que nos cuestiona sobre los paradigmas visuales que enaltecen el pobrismo en Haití.

Desde Nicaragua, Claudia Gordillo y María José Álvarez presentan su publicación, *Estampas del Caribe nicaragüense*, un recopilatorio de imágenes producidas a finales de la década de 1990, que nos invitan a reflexionar más allá de los clichés sobre la esencia multiétnica de Centroamérica y especialmente del mar Caribe. En *Archiving the familiar*, el costarricense Marton Robinson presenta fragmentos de su archivo personal. Con obras generadas en distintos soportes y una instalación diseñada específicamente para la exposición, Robinson confronta e interroga al espectador en relación con los estereotipos que pesan aún sobre la comunidad negra en Costa Rica. En *El blanqueamiento de la sangre* (2014), el artista imprime un conjunto de serigrafías donde utiliza su misma sangre y semen para ir blanqueando su propio autorretrato hasta casi desaparecerlo. Como epílogo a los trabajos en esta región, se presenta a la fotógrafa panameña Sandra Eleta, quien ha retratado con gran sensibilidad los misterios de Portobelo a lo largo de su vida.

Desplazándonos hacia Sudamérica, Nicola Lo Calzo indaga sobre los rastros de los cimarrones en Surinam y la Guayana Francesa. En *Obia*, el fotógrafo cuestiona la evolución de las tradiciones de origen africano en un imparable proceso de hibridación y transformación, motivado por la globalización. La gran pregunta aquí es ¿cómo preservar la riqueza y legado transmitidos por distintas generaciones de afrodescendientes sin renunciar a los beneficios que ofrece la modernidad?

Nelson Garrido muestra en la serie *Diablos de Turiamo* una aproximación antropológica a las festividades afrovenezolanas, donde la máscara y el ritmo cobran un papel protagónico. En tanto que Christian Belpaire aborda en su libro *Negro, soy negro* la negritud en Venezuela desde una perspectiva documental más sistemática.

Ya en territorio colombiano, Carolina Navas retrata a jóvenes residentes de Tumaco, una región azotada por la violencia ejercida por el narcotráfico y por los conflictos vinculados a la reorganización territorial tras el proceso de paz en el país. Por su parte, Pablo Chaco retrata a José María, un hombre ciego de nacimiento, con quien explora universos ficticios por medio de la ceguera. Juntos emprenden un viaje a través de la oscuridad más profunda.

La artista colombiana Liliana Angulo visibiliza una de las tradiciones y prácticas más arraigadas entre las comunidades afrodescendientes de su país: el peinado, el cuidado del cabello y sus posibles significados. En el proyecto colectivo *Quieto pelo*, Angulo documenta el trabajo de distintas peinadoras en las ciudades de Quibdó, Buenaventura y San Andrés. Por último, el antropólogo y creador visual Jorge Panchoaga representa en su serie *Kalabongó* (Luciérnaga) una crónica imagética de la historia oral de la comunidad colombiana de San Basilio de Palenque, el primer pueblo libre de las Américas.

Desde Ecuador, Karina Aguilera Skvirsky e Isadora Romero nos adentran en distintos aspectos de las comunidades del Valle del Chota y Esmeraldas, dos provincias con la mayor población negra del país. En el proyecto multimedia *El peligroso camino de María Rosa Palacios*, Aguilera Skvirsky recrea el mismo recorrido que su bisabuela —María Rosa, entonces una niña de 15 años que atravesó todo el país con la intención de conseguir empleo y mejorar sus condiciones de vida— como una búsqueda de sus ancestros. En su segundo proyecto, *Los obreros del Ferrocarril*, la artista representa a través de una superposición de imágenes actuales e históricas a los trabajadores que construyeron las grandes infraestructuras ferroviarias del país andino a principios del siglo XX. Entretanto Isadora Romero, en *Polvo de estrellas*, refleja los principales anhelos de las comunidades negras del valle: llegar a ser músicos, bailarines o futbolistas como única posibilidad de prosperar y abandonar su lugar de origen.

En territorio peruano, Leslie Searles realizó como proyecto comisionado la serie *Yapatera: la soledad del barro, la caña y el algarrobo*, donde documenta los paisajes agrestes de esta región del país, la cual fue nombrada primer Sitio de Memoria de la Esclavitud por la UNESCO.

La música se deja sentir en los retratos de Lorry Salcedo, artista peruano residente en Nueva York, que fotografió a los miembros de la familia Ballumbrosio de Perú en las décadas de 1980 y principios de 1990. Una importante saga de músicos y bailarines que han mantenido viva la llama de la tradición afroperuana.

Nos acercamos ahora a Brasil desde un amplio panorama espacio-temporal de esta nación continental. En *Paraíso tropical*, Rosana Paulino explora la exuberancia del llamado “país tropical” e indaga sobre las formas de explotación a las que ha sido sometida la población negra. Paulino utiliza imágenes impresas en tejidos que ella misma cose mediante técnicas aprendidas de sus antepasados, con un gesto que vincula a las distintas generaciones de su comunidad. En tanto que el

artista originario de Minas Gerais, Eustáquio Neves, dispone en sus imágenes múltiples capas de información que dificultan su lectura. Según el autor, la historia de la afrodescendencia es una crónica llena de lagunas y borrones donde la superposición de narrativas confusas imposibilita una lectura lineal de la realidad.

Desde hace algunos años Luisa Dörr ha acompañado a Maysa, una niña afrodescendiente de la periferia de São Paulo que sueña con ser modelo y desfilarse en las pasarelas del país. En unos retratos muy íntimos, Dörr documenta la búsqueda de Maysa por conseguir un espacio con luz propia en la sociedad brasileña. Un sueño que posibilite una vida mejor.

Con la serie *Pele Preta*, Maureen Bisiliat abandonó la pintura y fotografió por primera vez desnudos de modelos afrodescendientes. Un proyecto de elevada carga onírica sobre la belleza y sensualidad de la piel negra que tuvo una gran repercusión en la década de 1960 entre la sociedad brasileña. Diez años antes surge una de las publicaciones de referencia sobre el universo afrobrasileño y las religiones de origen africano: *Candomblé*, de José Medeiros. Es el primer monográfico en abordar esta práctica religiosa y en representar de forma masiva los rituales que hasta la fecha se consideran oscuros y secretos en Brasil.

Jonathas de Andrade explora en *Eu, mestiço* los estereotipos de los brasileños que se reflejan en el estudio antropológico "Race and Class in Rural Brazil", realizado en la década de 1950. El autor contrasta imágenes de su producción visual con una instalación que evidencia los conceptos más reiterativos en torno al racismo en Brasil.

De estas mismas latitudes es el trabajo de la fotógrafa carioca Angélica Dass, *280 chibatadas*. Un documento en el que la autora contrapone imágenes de su álbum familiar en el seno de un hogar afrodescendiente con una serie de tuits racistas que se publican continuamente en las redes sociales brasileñas con total impunidad.



Cristina de Middel y Bruno Morais, de la serie *Medianoche en la encrucijada*, Benín, 2016. Cortesía del Centro de la Imagen



Mara Sánchez Renero, de la serie *El cimarrón y su fandango*, México, 2014-2015.
Cortesía del Centro de la Imagen

Desde Argentina, Nicolás Janowski reflexiona sobre los procesos de blanqueamiento instaurados en el país. Mediante censos y documentos de los últimos doscientos años, el fotógrafo evidencia las políticas de erradicación sobre la comunidad negra del país y su disminución paulatina en los censos nacionales. Este proyecto comisionado conjuga documentación histórica, testimonios de los próceres argentinos e imágenes contemporáneas.

Finalmente, en *Medianoche en la encrucijada*, Bruno Morais y Cristina de Middel nos adentran en el universo de Esù a través de un viaje que explora las raíces más profundas de la espiritualidad africana, cruzando los océanos y llegando a cuatro orillas estratégicas: Benín, Cuba, Brasil y Haití.

Todos estos proyectos componen el cuerpo visual de *Africamericanos*. Un complejo entramado de miradas e imaginarios que abordan el universo de la diáspora africana en el continente americano. **U**

Una primera muestra de 400 imágenes se exhibió en el Centro de la Imagen de la Ciudad de México del 16 de agosto al 11 de noviembre de 2018 y en el Museo Amparo, en Puebla, del 30 de agosto de 2019 al 13 de enero de 2020.

NUESTROS AUTORES



Ricardo Aleixo

es poeta, artista visual/sonoro, ensayista e investigador de las poéticas intermediales. Ha publicado 12 libros. Desarrolla sus proyectos de formación, investigación y creación en el KORA (Kombo Roda Afrotópica), ubicado en el barrio de Campo Alegre, en la periferia de Belo Horizonte, donde nació en 1960.



Darío Alemán

(La Habana, 1994) es periodista. Reportero de la revista *El Estornudo*. Ha colaborado con varios medios independientes cubanos y algunos medios extranjeros.



Edimilson de Almeida Pereira

(Juiz de Fora, Minas Gerais, 1963) es poeta, ensayista y profesor en la Universidade Federal de Juiz de Fora. Ha publicado, entre otros libros, *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira* y *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma epistemologia de base afrodiaspórica na Literatura Brasileira*.



Judith Bautista Pérez

es de *Yhaa Nidha* (S. J. Atepec, Oaxaca) y hablante de *Titsa qui'riú* (zapoteco variante-Ixtlán). Coordina el Colectivo para Eliminar el Racismo (COPERA) y colabora en el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, A.C. (CEPIADET). Estudió sociología en la UAM-X y en la U. Iberoamericana.



Stacia Brown

(Lansing, Michigan) es escritora y ha trabajado para medios como *The Washington Post*, *New Republic*, *Rolling Stone* y *The Atlantic*. Su podcast *Hope Chest*, colección de audio-ensayos para su hija que puede consultarse en SoundCloud y Apple, ha sido reconocida por plataformas como la BBC Radio y el festival Audible.



Claudi Carreras

es investigador de fotografía y licenciado en bellas artes por la Universidad de Barcelona. Autor del libro *Conversaciones con fotógrafos mexicanos* (2002) y de la serie *Autorretrato de América Latina*. Como editor ha publicado más de 20 libros de fotografía y como curador ha realizado múltiples exposiciones en más de 50 países.



Kamilah Foreman

actualmente vive en Nueva York. Es directora de publicaciones de la Dia Art Foundation, editora de ficción de la revista *MAKE*, y coordinadora de hospitalidad en Lit & Luz, un festival anual de arte y literatura en Chicago y la Ciudad de México. Ésta es su primera publicación.



Adriana Fournier

estudió geografía en la UNAM en busca de una comprensión holística de las relaciones socioambientales. Es coeditora de la revista digital *Pluvia* (de próxima aparición).



María Galindo

es una habitante perpetua de la anormalidad. Integrante de Mujeres Creando. Radialista, grafitera, agitadora callejera y cocinera. Étnicamente bastarda. Socialmente: antiseñorita y abajista. Sexualmente: lesbiana y ninfómana. Profesora interina y accidental de filosofía en la Universidad Pública (UMSA).



**Verónica
González
Laporte**

es periodista, traductora y escritora. Después de un doctorado en antropología en la Universidad de la Sorbona, París, se dedicó a la investigación en archivos del siglo XIX. Es autora de tres novelas históricas y de una biografía.



**Elena
Gross**

(she/they) es asociada de exposiciones en el Museo de la Diáspora Africana y escritora independiente. Se especializa en las representaciones de la identidad en las artes plásticas, fotografía y otros medios visuales. Su investigación se centra en la abstracción conceptual y material en la obra de artistas Negros contemporáneos.



**Jorge
Gutiérrez Reyna**

estudia el doctorado en letras e imparte la materia de Literatura Novohispana en la UNAM y el Taller de Poesía en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Publicó *Óyeme con los ojos. Poesía visual novohispana* y *El otro nombre de los árboles*. Fue becario de la Fundación para las Letras Mexicanas.



**Julián
Herbert**

(Acapulco, 1971) es un poeta, novelista, cuentista, ensayista, músico, profesor y promotor cultural mexicano. Desde 1989 radica en Coahuila en cuya universidad estudió la licenciatura en letras españolas.



**Jamaica
Kincaid**

(Elaine Potter Richardson) nació en Antigua. A los diecisiete años se mudó a Nueva York y comenzó a escribir para medios como *Village Voice* y *The New Yorker*. En 1985 publicó la novela *Annie John*, a la que siguieron *Autobiografía de mi madre*, *Lucy*, *Mi hermano* y *Mr. Potter*.



**Elvira
Liceaga**

de día es locutora y productora de radio (conduce el programa “Las partículas elementales” en el 105.7 FM). También es profesora de literatura hispanoamericana. De noche intenta ser escritora; su libro de cuentos *Carolina y otras despedidas* se publicó en 2018. Es egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



**Tomás López
Sarabia**

originario de la comunidad de Unión y Progreso, Santiago Nuyoo, Oaxaca, hablante de la lengua Tu'un Savi (lengua de la lluvia - mixteco); es abogado fundador y actual presidente del Consejo Directivo del Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, A.C. (CEPIADET).



**Arantxa
Luna**

es guionista y crítica de cine. Investiga sobre el feminismo y el medio audiovisual. Escribe en distintas publicaciones dedicadas al cine. Es parte del equipo de Interior XIII, distribuidora y productora de cine en México, y es asistente de proyectos de la directora mexicana Alejandra Márquez Abella.



**Mónica Moreno
Figueroa**

es profesora de sociología en la Universidad de Cambridge. Su investigación se centra en la experiencia cotidiana del racismo y el antirracismo en México y América Latina. Codirige el Colectivo para la Eliminación del Racismo (COPERA) dedicado a evidenciar el racismo en México.



Federico Navarrete

(México, 1964) es escritor e historiador; trabaja en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Historias mexicas, Alfabeto del racismo mexicano, México racista* y de las novelas *El código perdido, Nahuales contra vampiros y Huesos de lagartija*, además de numerosos artículos y textos académicos.



Jumko Ogata Aguilar

es escritora afrojaponesa y chicana originaria de Veracruz. Actualmente trabaja en su tesis de licenciatura en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Escribe ficción, ensayo y crítica de cine. Sus temas de interés son la identidad, la racialización y el racismo en México.



Julia Piastro García

(Ciudad de México, 1989) es poeta, editora, cronista, letrista y traductora, maestra en letras latinoamericanas por la UNAM y becaria en la Fundación para las Letras Mexicanas en el área de Poesía (2017-2018). En 2016 publicó el poemario *Pies en la tierra*.



Ximena Ramírez Torres

(Ciudad de México, 1988) es licenciada en letras hispánicas por la UNAM y maestra en indología por El Colegio de México. Trabajó en la AML como consultora lingüística y en la UNAM como profesora. Actualmente es ayudante de investigación Conacyt, maestra de sánscrito y traductora de guiones para la televisión.



María Teresa Ronderos

es una periodista colombiana, cofundadora del Centro Latinoamericano de Periodismo de Investigación. Es columnista del diario *El Espectador* y maestra de la Fundación Gabo. Creó y dirigió *VerdadAbierta.com*, que investiga la guerra y la paz en su país natal. Es autora de varios libros, entre ellos, *Guerras recicladas*.



Ariadna N. Tenorio

prieta nacida en México. Doctora en ciencias sociales por la Universidad de Colima y candidata a doctora en literatura por la Universidad de Kansas.



Lydia Vázquez Jiménez

es escritora y catedrática de la Universidad del País Vasco en Euskadi, donde además dirige el Grupo de Investigación de Género de Estudios Franceses. Es traductora de escritoras y escritores franceses y francófonos de los siglos XVII, XVIII, XIX, XX y contemporáneos y ha recibido distintos premios de traducción en España.



Violeta Vázquez-Rojas

es doctora en lingüística por la Universidad de Nueva York y profesora e investigadora en El Colegio de México. Sus líneas de interés abarcan la semántica descriptiva, la morfosintaxis y los métodos de campo en semántica. Edita y dirige, con Julia Pozas Loyo, la revista electrónica *Cuadernos de Lingüística*.



Kara Walker

artista contemporánea estadounidense que utiliza medios como la pintura, el grabado, la instalación y la imagen en movimiento para explorar asuntos raciales, de género y de identidad. Ha recibido los premios MacArthur Fellow (1997) y Eileen Harris Norton Fellowship (2008).



laboratorios sonoros



tocada del miércoles



recitales ofunam

Música UNAM suena en tu casa
Acércate a nuestros contenidos digitales
www.musica.unam.mx ·      **Música UNAM**

#CulturaUNAMenCasa