

ENCARTES



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Varela Huerta, Itza Amanda

Lo prieto: antirracismo, disidencia sexogenérica y autorrepresentación en el trabajo de dos artistas visuales mexicanos

Encartes, vol. 8, núm. 16, septiembre 2025-febrero 2026, pp. 183-214

Enlace: <https://encartes.mx/varela-antirracismo-disidencia-sexogenerica-raza-arte-autorrepresentacion>

Itza Amanda Varela Huerta, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3160-7481>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v8n16.422>

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



DOSIER

LO PRIETO: ANTIRRACISMO, DISIDENCIA SEXOGENÉRICA Y AUTORREPRESENTACIÓN EN EL TRABAJO DE DOS ARTISTAS VISUALES MEXICANOS

LO PRIETO: ANTI-RACISM, SEX-GENDER DISSIDENCE, AND SELF-REPRESENTATION IN THE WORK OF TWO MEXICAN VISUAL ARTISTS

Itza Amanda Varela Huerta *

Resumen: Discutiré desde los estudios culturales los conceptos de antirracismo,¹ disidencia sexogenérica y de autorrepresentación de poblaciones racializadas como prietas a partir de la obra/palabra de Mar Coyal (Estado de México, 1994) y Fabián Cháirez (Chiapas, 1987). Sus obras han sido expuestas en diferentes recintos de la alta cultura mexicana y en espacios independientes. Presento la discusión sobre el contexto de producción, un análisis a partir de la palabra de los artistas y una reflexión en torno al racismo, el antirracismo, la autorrepresentación y lo cuir. La metodología se basó en observación etnográfica en exposiciones y muestras de arte de Coyal y Cháirez durante junio de 2024 en la Ciudad de México, entrevistas semiestructuradas con los artistas, revisión bibliohemerográfica y etnografía en redes sociodigitales.

¹ Sugiero revisar dos trabajos sobre visualidades, arte y antirracismo vinculados con perspectivas como CARLA y LAPORA para comprender cómo se trabajó desde esas lecturas el antirracismo. El primero de ellos es Carlos Correa Angulo (2024). “‘La enunciación antirracista’ en las practicas artísticas en Colombia: diálogos e in-comprensiones en la investigación colaborativa”, *Boletín de Antropología*, 39(67), pp. 59-89. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v39n67a5>; Maria Ortega-Dominguez (2018). “Unveiling the Mestizo Gaze: Visual Citizenship and Mediatized Regimes of Racialised Representation in Contemporary Mexico”. Tesis de doctorado. Loughborough: Loughborough University. <https://doi.org/10.26174/thesis.lboro.10294940.v1>

* Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México.



Palabras claves: antirracismo, disidencia sexogenérica, raza, arte LGBTTIQ+, autorrepresentación.

LO PRIETO: ANTI-RACISM, SEX-GENDER DISSIDENCE, AND SELF-REPRESENTATION IN THE WORK OF TWO MEXICAN VISUAL ARTISTS

Abstract: Drawing on a cultural studies perspective, this article explores anti-racism, sex-gender dissidence, and the self-representation of populations racialized as *prietos* [dark-skinned] in the works and words of Mar Coyal (State of Mexico, 1994) and Fabián Cháirez (Chiapas, 1987). Works by the two artists have been exhibited at major art institutions and independent galleries in Mexico. Besides delving into the context of their production, the analysis uses the artists' own words to reflect on racism, anti-racism, self-representation, and queer theory. It draws on ethnographic observation at Coyal and Cháirez exhibitions and shows in Mexico City in June 2024, semi-structured interviews with the artists, a literature review, and an ethnographic study of social media.

Keywords: anti-racism, sex-gender dissidence, race, LGBTTIQ+ art, self-representation.

Jotería. I.l.f. Mx. Objeto ridículo, cursi.

Pop; 2. Mx. Acto propio de un hombre homosexual sumamente amanerado. pop.

Diccionario de americanismos
de la Real Academia de la Lengua Española

INTRODUCCIÓN

En este texto haré un análisis desde los estudios culturales con mirada interseccional de la relación entre raza, arte, población LGBTQ y subjetividades políticas. Por eso, parto de la explicitación de mi trabajo situándolo en los debates con bibliografía y trabajos intelectuales, artísticos, políticos y académicos de personas del sur global. Este artículo trabaja la noción de contextualización radical (Grossberg, 2016) para pensar la palabra y la obra de los artistas mencionados; en ese sentido procura un trabajo analítico con información etnográfica y analiza el contexto de producción del discurso sobre lo prieto leyendo como texto las imágenes y las entrevistas a ambos artistas.

La década de los noventa del siglo XX se consolida en los estudios sobre etnicidades como un parteaguas en la relación entre el Estado y los sujetos y pueblos alterizados en América Latina. Si bien el siglo XX en diferentes regiones del continente estuvo marcado por revoluciones,

dictaduras, invasiones y movimientos armados, los Estados latinoamericanos habían puesto en las poblaciones alterizadas diferentes versiones de políticas públicas para constituir las naciones a partir de ideas concretas, especialmente en aquellas que buscaban asimilar a los pueblos indígenas y afrodescendientes a una perspectiva de Estado-nación moderno y mestizo.

Para los años noventa el movimiento autónomo indígena, las políticas de reconocimiento y las nuevas formas de constitución de identidad alterizadas al margen de las políticas estatales marcarían novedosas formas organizativas tanto para los pueblos indígenas como para la emergencia de “nuevas identidades políticas”, como es el caso de México, Chile y Bolivia con la *aparición* de la población negra/afrodescendiente.

¿Cuáles son las marcas históricas y la impronta de las movilizaciones antes señaladas en las subjetividades contemporáneas? Tal vez un nuevo marco epistémico desde la segunda década de los 2000 hasta el momento contemporáneo sea el *boom* de los estudios y las políticas del racismo y el antirracismo en América Latina.

Derivado de estas nuevas discusiones políticas sobre qué es el racismo, así como su constitución histórica en diferentes países latinoamericanos, me interesa pensar específicamente en el caso de México a la luz de dos movimientos importantes en torno al racismo: el primero de ellos es la conceptualización del norte global sobre racismo y antirracismo como una fuente de inspiración para el ambiente político e intelectual urbano en México y en otro momento, cómo esa batería de conocimiento contextualizado en Estados Unidos tendrá una recepción, elaboración y puesta en marcha en las generaciones contemporáneas, como es el caso de Mar Coyol y Fabián Cháirez en el ámbito de la creación artística con un marcado acento antirracista en el discurso visual y el discurso político. Solo menciono estos dos espacios para poder enunciarlos, aunque no los veo de una forma separada, lo que me interesa es dar cuenta de estas dos esferas en relación con el contexto político de las obras presentadas.

Me interesa, además, pensar cómo las políticas de la diferencia étnica-racial se encuentran con el reconocimiento y las políticas afirmativas de la comunidad LGBTQ+. Es decir, en términos de lo que llamaríamos interseccionalidad; cómo se da un encuentro entre las diferentes formas de diversidad que habitan y movilizan los discursos contemporáneos.

Específicamente en México, el movimiento político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994-presente), las luchas guerrilleras de los

años setenta, el movimiento estudiantil del 68 –en el que se incluye el Frente de Liberación Homosexual de México–, así como las movilizaciones contemporáneas como el movimiento negro-afromexicano, las caravanas migrantes, entre otras movilizaciones políticas, son parte de los cimientos que posibilitan la discusión sobre el racismo desde perspectivas de corte más liberal (como la lucha por los derechos de las poblaciones indígenas, negras-afromexicanas y de la comunidad LGBTQ+) hasta posturas que cuestionan cómo dichas perspectivas han sido cooptadas por las políticas multiculturales de corte neoliberal:

La otra denominación para considerar aquí es la de entidades o identidades enlatadas de la globalización. Para Segato (2007), con la globalización se ha producido la circulación cada vez más fuerte de ciertas imágenes identitarias, en los medios, en la literatura, en la academia, en la cooperación técnico internacional, en discursos estatales y supraestatales. De este modo, algunas de estas imágenes comienzan a posicionarse. Esa circulación es con predominancia de algunos lados hacia otros. Entonces se empiezan a pronunciar movimientos y movilizaciones en nombre de estas ideas identitarias, que responden a unas lógicas, experiencias históricas y formaciones nacionales de alteridad muy particulares. Lo que dice Segato es que las identidades históricas –las que hacen sentido y las que son arraigadas en las formaciones nacionales de alteridad– entran en tensión, en traducción o en relación con esas identidades de la globalización, a veces para potenciarlas, a veces para socavarlas (Restrepo, 2015: 86-87).

En esa encrucijada histórica y epistémica es donde coloco esta reflexión sobre la autorrepresentación, el arte LGBTQ+ y la construcción de lo prieto en México. La coloco porque así es como podemos ver cuáles son las reapropiaciones de una noción imperial de raza y de una forma *torcida* de las políticas neoliberales tanto de la alteridad como de la disidencia sexogenérica.

A esas formas de enunciar gráfica y verbalmente lo prieto es a las que llamaría ejercicios específicos de contramestizaje:² como señala en Argen-

² En este artículo conceptualizo el mestizaje como un proyecto racial-nacional mexicano que toma fuerza en el siglo XIX, pero se consolida en el siglo XX como la creación de un sujeto racial, generizado y con marcas de clase específicas que representa lo mexicano. Ese proyecto no es solo una ficción estatal, sino que es una tecnología que genera subjeti-



Imagen 1. *El Estado no somos todxs*.

Créditos: México es racista (2022), Mar Coyal

Audiodescripción de la imagen: En un fondo de cielos azules, con nubes blancas y rosas, con montañas bajas y en medio de una milpa, cuatro personas prietas están de pie, dos más arrodilladas con flores rojas en las manos y taparrabos rosas, sus brazos enteros apuntan hacia los lados externos de la imagen. Las personas de pie están al centro de la imagen junto a una mujer trans ataviada con la ropa típica del Istmo de Tehuantepec: falda larga y con volados, huipil rojo con cadenilla de colores, un collar de flores rojas, un tocado rosa en la cabeza; sostiene un cirio blanco encendido en cada una de sus manos, detrás de ella, en su espalda tiene un halo de alcatraces. Ella tiene en la falda un texto que dice “Prietx sagrada”. Dos personas prietas y *femmes* sostienen una manta con dos palos, la leyenda de la manta rosada dice México es racista y cuatro palabras más: colonialista, asesino, clasista y cissexista. Las personas están vestidas con faldas cortas y camisetas sin mangas, la de la derecha de color amarillo, la de la izquierda, color naranja. Las otras dos personas de pie tienen pantalones cortos, de los que usan los boxeadores: en los resortes del *short* dice: “negrx hermosx” y en el de la otra persona “marronx bellx”. Hay dos listones rosas con letras en la parte inferior de la pintura y dicen “hasta que las opresiones ya no sean posibles” y la segunda, “El Estado no somos todxs”.

tina el colectivo Marrones escriben: “En definitiva ser Marrón es ser una comunidad de personas que se encuentran en los barrios urbanos y rurales y que se reconocen como parte de una historia colonial que continúa” (Identidad Marrón, 2021: 25).

UNA NOCIÓN IMPERIAL DE RAZA

En los últimos 15 años –desde 2010– se han discutido ampliamente en América Latina tres conceptos básicos para el desarrollo de este trabajo, estos son raza, racismo y antirracismo. En este apartado me concentraré en exponerlos de forma sucinta para constituir un lenguaje común a lo largo del texto, también para contextualizar a las personas lectoras en dichos debates, tanto académicos como políticos.

Para los estudios culturales y la crítica poscolonial, la noción de raza es útil como concepto analítico. Retomando los estudios de pensadoras y pensadores claves como Aníbal Quijano, Stuart Hall, Rita Laura Segato, María Lugones, Max Hering, entre otros, entendemos la raza como un concepto analítico que nos permite pensar la modernidad, el capitalismo y el patriarcado como constituciones sociohistóricas de clasificación social que tienen efectos concretos sobre la vida de la gente; en ese sentido se retoma la perspectiva de Aníbal Quijano:

Aníbal Quijano (Yanama, 1930-Lima, 2018) impulsó la discusión sobre la raza en la teoría crítica latinoamericana, ejercicio intelectual que tuvo efectos en el pensamiento poscolonial y decolonial en el continente. A partir de la elaboración de su tesis sobre la colonialidad del poder, Quijano expone que la raza es una forma de dominación que se inauguró con el “descubrimiento” y la posterior conquista de América Latina. La raza, entonces, servirá como un dispositivo de dominación para crear y mantener la colonialidad y el capitalismo. Con esta premisa, Quijano considera el color de piel uno de los diferentes elementos que dan sentido a la diferenciación y la clasificación social, pero es importante que en los debates contemporáneos

vidades, identidades políticas; generó una política social basada en las políticas de racialización biologicista y, después, de corte culturalista, que dividió al país entre indígenas y mestizos. El concepto de mestizaje, además, se constituye a través de la relación con lo indígena, lo europeo y lo negro. Este problema teórico-político ha sido abordado desde diferentes perspectivas en Gleizer y Caballero (2015) y en Navarrete Linares (2022).

seamos capaces de observar y analizar cuáles son los otros elementos que constituyen a la raza como mecanismo de dominación y a la racialización como su práctica política y no sólo centrar la discusión en la pigmentocracia, sino observar el fenómeno histórico y social que constituye y reactualiza a la raza como noción analítica y ordenadora de la economía, la política y la sociedad (Varela Huerta, 2023: 245-246).

Desde una perspectiva basada en el pensamiento caribeño angloparlante, podemos observar la noción de contrato racial:

El contrato racial es el conjunto de acuerdos o metaacuerdos, formales o informales [...] entre los miembros de un subconjunto de seres humanos, en adelante designados por (cambiantes) criterios “raciales” (fenotípicos/genealógicos/culturales) [...] como “blancos” y coextensivos (teniendo debidamente en cuenta la diferenciación de género) con la clase de personas de pleno derecho, para categorizar al subconjunto restante de humanos como “no blancos” y de un estatus moral diferente e inferior, subpersonas, de modo que tengan una posición civil subordinada [...] el propósito general del contrato es siempre el privilegio diferencial de las personas blancas como grupo con respecto a las no blancas como grupo, la explotación de sus cuerpos, tierras y recursos, y la negación de la igualdad de oportunidades socioeconómicas para ellas. Todas las personas blancas son beneficiarias del contrato, aunque algunas no sean signatarias del mismo (Mills, 1997: 28).

En otros sentidos, la idea de formación racial (Omimi y Winant, 1994) y capitalismo racial (Cedric Robinson, 2018) son productivas para pensar con dichos autores sobre las diferentes formas en las que la raza, la racialización y el racismo han sido puestos en discusión en las ciencias sociales; sin embargo, la propuesta teórica acompaña a la propuesta política y estética de los productos artísticos aquí expuestos, con una clara posición de discusión con el sur global, con las formas en las cuales queremos discutir desde nuestras realidades específicas qué comprendemos por raza/racialización/racismo y, por supuesto, antirracismo.

En segundo lugar, la noción de racialización está ligada a las prácticas y a los efectos que la noción de raza tiene sobre los sujetos sociales. Como marcadores específicos ligados a la organización social de la vida, de la economía e incluso de los afectos. Los procesos de racialización se

inscriben en temporalidades amplias y diversas, que responden tanto a las formas de alterización estatales, la producción mediática, las discusiones sociales a diversos niveles, así como a la producción simbólica que se encuentra en la esfera pública. En ese sentido, Alejandro Campos argumenta lo siguiente:

El proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza (véase Banton, 1996). En palabras más llanas, racialización se define como la producción social de los grupos humanos en términos raciales. En este particular entendimiento, las razas son un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo con criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera (Campos, 2012: 21).

Imagen 2. Créditos: *BIXA* (2022),
Fabián Cháirez

Audiodescripción: Sobre un fondo morado, con pasto verde y la silueta de un jugador de futbol corriendo, está sentado con las piernas abiertas un joven negro-afromexicano, prieto con su cabellera rizada y negra. Tiene los ojos cerrados, como en un sueño, y su rostro se dirige al lado derecho de la imagen. Está vestido con uniforme de futbol: camiseta amarilla con verde, de la selección nacional de Brasil, en el pecho dos colibríes amarillos y blancos le muerden la camiseta a nivel de los pezones; pantalones cortos azul claro, calcetines hasta la rodilla de color blanco, zapatos especiales para jugar futbol color azul. En primer plano está un balón pinchado por una lanza; el balón está desinflado.



A partir de la clasificación social y la dominación vinculada a las formas diversas del racismo, algunos sujetos sociales han realizado actos y ejercicios específicos de antirracismo, tanto en el ámbito político institucional, en el político comunitario y en ámbitos tan diversos como las aulas escolares, en las calles de los pueblos y las ciudades, en las galerías de arte, en las salas de danza y conciertos, en la academia, en los espacios de política estatal nacional y supranacional, así como en las grandes industrias globales de consumo, como empresas privadas.

En América Latina y el Caribe la discusión, los debates y la producción intelectual sobre raza y racismo no es nueva, pero sí parece tener más presencia en las discusiones públicas sobre el tema. A pesar de la importancia que el tema sobre la raza ha tenido en la discusión académica, política e intelectual en la región señalada, no es sino a partir de la década de 2010³ cuando diversos sectores se han interesado en el tema, tanto sectores de la sociedad civil, como espacios académicos y empresariales han visto en las políticas neoliberales del reconocimiento un nuevo nicho económico.

Pero, en general, ¿cómo entendemos el antirracismo? En el ámbito angloparlante encontramos una primera definición de “gramáticas alternativas del antirracismo”,⁴ entendido este como un concepto útil para “captar las acciones y los discursos en los que la desigualdad racial y el racismo no eran explícitos o centrales, aunque no estuvieran totalmente ausentes, y que, sin embargo, tenían lo que consideramos efectos antirracistas en cuanto a que desafiaban la distribución racializada del poder y el valor material y simbólico” (Moreno y Wade, 27: 2022).

El antirracismo no siempre ha sido nombrado como tal, en ese sentido es importante mencionar una distinción fundamental del trabajo que se

³ Me interesa el año 2010 porque es la década en la cual las políticas multiculturales tienen efectos en los discursos públicos sobre la diversidad étnica, racial y sexo-genérica en México. Habían pasado ya las discusiones sobre los acuerdos de San Andrés entre el gobierno federal y el EZLN, recién en 2009 se aprobó en la capital del país el matrimonio igualitario, el movimiento negro-afromexicano estaba aún en el marco de la movilización local en la Costa Chica, pero tomando fuerza en relación con los discursos sobre el racismo imperante en México.

⁴ En relación con las formas en que ese grupo de trabajo ha realizado investigación antirracista en América Latina, sugiero revisar también Correa Angulo (2024) y Ortega-Domínguez (2018).

hace en ese ámbito. Primero, para las personas que en los años sesenta del siglo xx lucharon a nivel global contra las estructuras de dominación basadas en una extendida noción biologicista de la raza, pero también en las otras denominaciones: por clase social y por orientación sexual e identidades genéricas. Es importante hacer esta distinción para pensar que cuando hablamos de luchas antirracistas o de antirracismo en general no solo estamos hablando de la lucha de las personas afroamericanas en los Estados Unidos durante el periodo de la organización por los derechos civiles, sino también de otras formas de supremacía, que para los movimientos sociales siempre estuvieron conectadas con la idea de dominación.

En la ola de *políticas antirracistas* de los últimos 20 años observamos que, así como en el ámbito de las luchas por el reconocimiento y ampliación de las nociones estatales de la ciudadanía blanca mestiza por parte de organizaciones negras e indígenas en todo el continente, estas fueron cooptadas por políticas neoliberales, dando por resultado lo que Charles Hale (2005) llama *multiculturalismo neoliberal*. En ese mismo sentido, las organizaciones antirracistas que han proliferado en América Latina, así como las discusiones en relación con este fenómeno social también han tomado un cariz neoliberal.

En 1994, por ejemplificar un poco, en México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, así como otras organizaciones indígenas autonomistas, como la CRAC-PC⁵ en el sur de México, ya tenían una postura que podríamos señalar como antirracista y estratégica, al generar organización comunitaria y autónoma al margen del Estado y una búsqueda de personas y grupos sociales aliados en las luchas por la democratización y acceso de toda la ciudadanía a los derechos básicos como salud, seguridad, vivienda, educación, paz, cultura y territorio, sin que el listado anterior sea exhaustivo.

A partir de las reflexiones anteriores propongo pensar la noción imperial de raza como una forma acrítica y alejada de los movimientos sociales, una perspectiva que mira la constitución de un cuerpo académico norteamericano excluyendo de los análisis políticos, teóricos y académicos, las experiencias históricas y la producción intelectual que el sur global, específicamente en América Latina y el Caribe hispano, se han realizado

⁵ La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) es un proceso político autonómico de seguridad ciudadana que data de 1995 en las comunidades de la montaña de Guerrero. Para más información se sugiere consultar Giovanna Gasparello (2009).

sobre la amplia noción de raza. Es decir, siguiendo la idea de la posición estadounidense como expansión imperial, podemos ver cómo incluso en los discursos “críticos” se oblitera la experiencia histórica y la producción intelectual de la historia radical en la región latinoamericana y caribeña.

A partir de la movilización por el asesinato de George Floyd en mayo de 2020 en los Estados Unidos, se creó el movimiento *Black Lives Matter* y con este una discusión que rebasó las fronteras mediáticas de ese país. Por lo menos en México este fue el punto de referencia en el discurso mediático para dar cuenta del racismo a la mexicana, puesto que el movimiento negro-afromexicano venía con años de trabajo político para el reconocimiento de dicha población.

Sin embargo, uno de los argumentos centrales en lo que llamaría el antirracismo neoliberal es que tomó como punto de partida las experiencias y contextualizaciones de lo racial en la experiencia histórica de los Estados Unidos, dejando de lado la experiencia histórica de los grupos racializados como no blancos en el territorio nacional. Después del asesinato de Floyd, la historia de la lucha por los derechos civiles en EE. UU. se convirtió en materia de muchas series televisivas, películas, *podcast*, entre otros productos mediáticos.

La experiencia de las personas y poblaciones afroamericanas está marcada por las formas históricas en las cuales fueron incluidos como ciudadanos de segunda en la nación americana. A partir de esos discursos vinculados sobre todo con el color de piel, en la región latinoamericana han proliferado estudios que, basándose en el color de piel,⁶ las características corporales, entre otras marcas, han leído una forma de racismo.

Por otro lado están las lecturas vinculadas con las experiencias en el mundo anglosajón,⁷ que tienen una matriz de división entre lo indígena y lo negro como marcadores de cultura/raza y, por ende, de lecturas sobre el racismo.

En ese sentido se borra la experiencia diversa de países como México, donde además de lo indígena, lo negro y lo mestizo se encuentra lo prieto, como aquellas poblaciones que, por un lado, hacen ejercicios de contra-

⁶ Como CARLA y LAPORA, proyectos de investigación sobre antirracismo en América Latina desde la Universidad de Manchester, la medición de desigualdades a partir de la aplicación de la paleta de color de piel, investigaciones realizadas desde El Colegio de México.

⁷ Véase Edward E. Telles (2014).

mestizaje y, por el otro, no son reconocidos dentro de la idealización de lo mestizo.

Llamo idea imperial de raza a esta descontextualización de los procesos históricos específicos de los territorios latinoamericanos y caribeños en relación con los habitantes indígenas, negros, afrodescendientes e indigenodescendientes y sus vínculos con la tecnología estatal de creación de un sujeto mestizo, de un discurso mestizo en los territorios que hoy llamamos América Latina y el Caribe. En esa noción imperial de raza hay una dominación de los discursos públicos de la historia de los Estados Unidos, narración pública en la que lo racial está vinculado al color, al fenotipo, pero también a la obsesión de no contaminar la sangre *blanca* ni con una gota de sangre de otros grupos étnicos o culturales.

DE LA DISIDENCIA SEXOGENÉRICA, LA CLASE AL RAINBOW-WASHING⁸ LGBTTIQ+ : LO PRIETO COMO REINVENCIÓN

En la actualidad observamos que muchas de las luchas antirracistas dejaron de lado una lectura vinculada con la orientación sexogenérica y con la clase social de las personas, es decir, hay una lectura del antirracismo como una lucha por la representación de los sujetos racializados como no blancos en los espacios de poder, de comunicación, mandos medios, entre otras lógicas.

Lo mismo pasó con el movimiento LGBTTIQ+ en México, dado que las demandas del Frente de Liberación Homosexual de México vinculadas con las discusiones sobre el cambio social revolucionario en el país durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, venían siempre con una lectura *materialista*, en el sentido marxista coloquial.⁹ El giro de la movilización LGBTTIQ+ en las últimas décadas ha sido marcado por las políticas de consumo e hipervisibilización de ciertos grupos homonormativos dentro de la diversidad. La idea de las disidencias sexuales se junta a la

⁸ La comunidad LGBTTIQ+ ha denominado a esto *rainbow-washing* (Batey, 2019) para referirse al uso por parte de una marca de símbolos LGBTQ que solo señala su apoyo a través de la publicidad, sin comprometerse en un mayor apoyo a esta comunidad o a sus derechos. Este alienamiento performativo es un método de mercantilización de una cuestión social en un esfuerzo por obtener beneficios, en lugar de producir un cambio en la sociedad (Schopper, 2024: 3).

⁹ Para más información se sugiere revisar Martín González Romero (2021).

noción de “prietez”, para dar esa torcedura a las políticas antirracistas, como señala Jorge Sánchez Cruz:

Los Estados-nación se construyen por la explotación, el despojo y la negación de personas no-normativas, y Muñoz y Ferguson nos lo hacen saber. Ambos proveen una especie de descolonización del campo de los estudios queer y de la teoría queer, forzándolos a enfatizar la mirada en las sobrevividas de la colonialidad y de la esclavitud, sus técnicas de trabajo forzado, sus excavaciones territoriales, sus agotamientos del cuerpo racializado y la creación de estructuras que generan una muerte lenta (Sánchez Cruz, 2025,257).

Si se piensa en esas torceduras de lo cuir y lo racializado, ¿qué significa lo prieto en nuestros días? Así aparece en la definición del *Diccionario del español de México*:

Prieto

1 adj. y s. Que tiene piel oscura, como la de la mayor parte de los mexicanos: “Tener una buena tierra, un marido trabajador y un chilpayate *prieto* y sonriente con ojos abiertos como espantado”, “Que ahora sí yo ya me voy/ y me llevo a mi *prietita*”.

2 adj. Que es de color muy oscuro o negro: *un caballo prieto, la gallina prieta, frijoles prietos, zapote prieto.*

Y en el de la *Real Academia de la Lengua Española*:

Prieto, ta

De *apretar*.

1. adj. Ajustado o ceñido.

Sin.: • apretado, ajustado, ceñido, estrecho.

2. adj. Duro o denso.

Sin.: • duro, comprimido, denso.

3. adj. Mísero, escaso, codicioso.

4. adj. Dicho de un color: Muy oscuro y que casi no se distingue del negro.

5. adj. De color *prieto*.

6. adj. Cuba. Dicho de una persona: De raza negra. U. t. c. s.

7. adj. Méx. Dicho de una persona: De piel morena.

Sin.: • moreno.

Asimismo, Tito Mitjans señala que fue Sylvia Wynter quien usó el término prieto para pensar América Latina y el Caribe:

Sylvia Wynter (2003) presenta una genealogía del término prieto que nos brinda un sustento decolonial y antirracista del mismo en estos momentos en que la palabra está cobrando fuerza política en México. La filósofa recuperó este término procedente de un reporte de principios del siglo XVII escrito por el cura capuchino español Antonio de Teruel, en el cual expuso que las personas indígenas del Congo consideraban como una expresión de gran belleza los colores de piel más oscuros. Quienes nacían con tonos más claros se iban oscureciendo a medida que crecían, producto de que sus madres usaban un ungüento o los exponían al sol para lograr dicho efecto. El cura explicó que debido a este valor cromático de la piel, tan importante para los congoleños, los europeos les parecían feos y además les exigían a los españoles que les llamaran prietos, no negros, ya que para ellos sólo los esclavos eran llamados negros y, por lo tanto, negro y esclavo significaban lo mismo (Wynter, 2003: 301-302) (Mitjans, 2023: 188).

Lo prieto tiene diferentes y contextuales lecturas por países, como podemos leer en las palabras de Wynter; traigo a colación a Wynter, leído por Mitjans, como un ejercicio de traducción cultural no solo del inglés al español, sino en términos de circulaciones culturales y lecturas contextualizadas en América Latina y el Caribe de autoras publicadas en el norte global, pero que piensan el sur como episteme. En el Caribe la distinción histórica de lo prieto es diferente a cómo se lee en México. Si bien en países donde estadísticamente la población negra o afrodescendiente es mayor a la población indígena, las nociones de color y, por ende, las formas de nombrar son amplias, en países como México la palabra prieto está asociada a la clase social y también al origen étnico, marcadamente en el color de la piel de la persona de la cual se habla o del grupo poblacional que no es indígena, no es negro y no es blanco; podríamos pensar entonces que en las identificaciones mestizas la clase social siempre va asociada con la posibilidad de “blanquearse”, como señala Fabrizio Mejía Madrid:

El “prieto” es el mestizo a cuya pigmentación se le atribuyen, al mismo tiempo, indolencias, ignorancias, rencores atávicos y sentimentalismos a flor de piel. Es la continuación por otras vías de una guerra contra los pobres: el

lépero de la Colonia (no de su barrio, sino del periodo virreinal) da paso al “pelado” de la República Independiente (Mejía, 2018: 22).

Lo prieto es, pues, una sincronía entre color de piel, identidades difusas y clase social en un entorno racista que lee la racialización asociada a diferentes usos del lenguaje, el espacio, entre otras formas de reconocimiento y estigmatización del otro, como señala Mar Coyol en entrevista.

DE LA MIRADA ÉTNICA A LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA: EJERCICIOS POLÍTICOS DE AUTORREPRESENTACIÓN

Mar Coyol (1994) es originario de Teoloyucan en el Estado de México, decidió estudiar arte y señala que “en esos espacios de aprendizaje y docencia del mundo del arte hay mucha violencia, mucho racismo y el clasismo que existe en el mundo de las artes. Mucho de mi trabajo tiene que ver con este cuestionamiento directo hacia las artes y eso cómo se ve reflejado en mi trabajo y en mis proyectos” (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 57m11s).¹⁰ Coyol también habló de cómo durante este tiempo una de las cuestiones que ha trabajado es cómo pensar lo prieto, ya que él mismo se identifica como una persona prieta, de la disidencia sexogenérica que busca espacios de creación que tengan elementos políticos. Y también es una manifestación sobre la forma en la cual “se denuncia la exotización de los cuerpos prietos”, pero también una forma en la cual su arte dialogue con la calle.

A partir de esas experiencias en las que “entre 2016-2017 realizamos una serie de retratos, muchas de nosotras nos sentíamos solas y al momento de juntarnos se encendía el fuego interno para llevar a cabo proyectos artísticos y culturales y tomar espacios en los museos en el espacio público” (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 1h27m28s); el artista también empezó a hacer reflexiones diferentes en el sentido de la importancia de lo común a partir de su nuevo proyecto Moyokani, en el que sugiere:

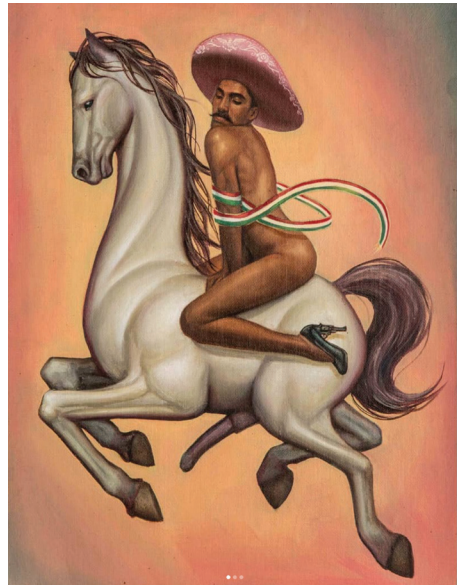
¹⁰ Tomo como referente para esta parte la conferencia de Mar Coyol, “Por un futuro antirracista, activismos negros, cuirs entre el Caribe hispano y México”, organizado por el doctor Tito Mitjans Alayón en la Universidad Veracruzana en 2024. Uso esa información con el consentimiento del doctor Alayón y del artista Mar Coyol. [Por un futuro antirracista] (6 de octubre de 2024). *Cuarta sesión: arte prieto y disidente* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=3wdDa7Bkk7g>

...me interesa interconectar los sistemas de opresión de raza, clase, sexo, género, etnia y sexualidad y me importa mucho la enunciación, las consignas, la barrialidad, la ruralidad, la cotidianidad, el paisaje y la conformación de las agencias políticas de los personajes que me imagino. Darles la posibilidad de existencia a estas problemáticas, resistencia y sobrevivencia que siempre han existido en la historia (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 1h7m23s).

Por otro lado, está la obra de Fabián Cháirez (Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1987) una persona que se identifica como homosexual, jota e inequívocamente prieta, que se roza con lo cuir.¹¹ La obra de Cháirez así como su presencia en el mundo público del arte mexicano se dio con fuerza entre 2019 y 2020, después de una serie de discusiones en relación con su obra *La revolución* (2014), en la cual se muestra a un Emiliano Zapata desnudo sobre su caballo, con zapatos de tacón y visiblemente feminizado.

Imagen 3. Créditos: *La revolución* (2019), Fabián Cháirez

Audiodescripción: Sobre un fondo anaranjado claro un caballo blanco con un cuello muy largo se sostiene en el aire. Tiene un pene erecto y parece estar saltando, su cola está hacia abajo y también su cabeza. Sobre él está un hombre desnudo, prieto, con tacones que tienen un arma al final de los zapatos y un sombrero redondo, rosa y grande. Está envuelto en un listón con los colores verde, blanco y rojo. El hombre joven tiene bigote y está en una pose sensual, viendo de frente a la espectadora.



¹¹ Como señala Héctor Domínguez Ruvalcaba, “el campo de los estudios queer es específico, pues se enfoca en las implicaciones culturales de la sexualidad y el cuerpo, pero a la vez es muy amplio, ya que interviene en y afecta los procesos culturales en general” (Domínguez, 2019: 8)

Ante esta pintura se desataron diversas discusiones alrededor de lo *impropio* de la obra en relación con el personaje histórico, quien siempre ha tenido una presentación masculina hegemónica y, además, está relacionado con la idea de la nación como espacio de creación de héroes y de masculinidad; por tanto, que una persona homosexual representara ese papel fue imperdonable.¹²

En ese sentido podemos ver que hay operaciones raciales y de género en la idea de la construcción de lo prieto, como señalé en párrafos anteriores, lo racial siempre fue una construcción estatal y ahora regresa de la mano de estos artistas que reivindican lo prieto, como señala Fabián Cháirez:

Asocio lo prieto con lo popular, con lo cercano. Lo visible y común, con la cercanía de ciertas actividades... te voy a hablar con mi obra: jugar el futbol, comer un elote. Aquello que no tiene el privilegio de lo blanco. Todo aquello que algunas personas llaman popular dentro de la mexicanidad, por no solo quedarme en el color de piel, tiene que ver también con cuestiones socioeconómicas y culturales (Cháirez, comunicación personal, 5 de julio de 2024).

Por otro lado, para Mar Coyol lo prieto tiene una historia concreta que no empieza con los activismos de los años sesenta,

[...] sino con la forma en la cual la historia se expande y rompe la linealidad. Me importa mucho decir que las personas prietas cuir tienen agencia, que no estamos solas, estamos haciendo comunidad. Es importante para mí trabajar cómo las personas prietas, negras, indígenas desarticulan el racismo desde la poesía, el arte, la investigación académica (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 59m53s).

¹² El revuelo causado en 2019 por la exposición de esta obra en el Palacio de Bellas Artes fue mayor, así lo relató Fabián Cháirez en la entrevista realizada para este artículo. En marzo de 2025, volvió a generar una discusión abierta la exposición *La venida del señor* (Cháirez, 2025), una exposición de arte con personajes religiosos. Fue cancelada por primera vez el 4 de marzo de 2025, después de que un juez notificara a la Academia de San Carlos (UNAM) que la muestra pictórica debía ser cancelada. El Gobierno de la Ciudad de México volvió a mostrar la obra a partir del 2 de abril de ese mismo año pero en el Museo de la Ciudad, como muestra de apertura a todo tipo de expresión; sin embargo, fue cancelada por un juez el 28 de abril.

Aunado a lo anterior, parece importante señalar que en las obras de ambos artistas están representadas personas de la comunidad LGBTIQ+ que han sido históricamente poco representadas en el arte, el arte callejero y la publicidad y que, como señala Mar Coyol, son personas prietas, indígenas, negras y afromexicanas quienes están siempre en los espacios sociales como el transporte público, las cocinas económicas, los mercados y otros espacios en los cuales se puede ver que la idea de raza, clase e identidad sexogenérica se pone en juego, en lo que el fotógrafo negro-afromexicano Hugo Arellanes ha llamado *una representación digna*¹³ (H. Arellanes, comunicación personal, enero de 2025), en relación con la forma en la que muchas personas racializadas como no blancas han sido representadas desde la cosificación. Para seguir esa idea, Coyol asienta, al definir la noción de autorrepresentación: “Nosotras mismas desde las herramientas del arte podemos dar cuenta de nuestras experiencias de vida, ser nuestras propias sujetas de estudio” (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 1h7m23s).

Mar Coyol señaló también en la entrevista que “en el ámbito del arte y el activismo antirracista se organizó en Octubre Prieto, 2021, e inició en Argentina. Acá con Prietologías VIH y racialización, como un esfuerzo artístico que ponga en el centro a los cuerpos y a las historias prietas” (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 1h35m27s).

IMAGEN, MEMORIA Y CUIRIDAD

La imagen pictórica ha sido el objeto de diversidad de encuadres metodológicos y analíticos. En este documento, me centro en la relación entre materialidad, discurso y autorrepresentación, más que en un análisis de corte técnico. En ese sentido, la idea de experiencia estética amplia¹⁴ es la propuesta analítica que guía este documento, entendiendo por experiencia estética lo que ya se ha trabajado en relación con lo cuir:

¹³ Con representación digna, el fotógrafo negro-afromexicano Hugo Arellanes Antonio se refiere a imágenes, discursos no exotizados sobre las personas racializadas en México. Es decir, toma como punto de partida su acción humana, su coproducción de discursos, así como elementos realzados por las personas racializadas.

¹⁴ En el sentido de una experiencia estética que no solo se centra en lo artístico, sino en las relaciones que se establecen con otras experiencias sociales, como la experiencia de la racialización.

Podemos pensar en la experiencia estética, dada la interacción entre el objeto estético y la percepción estética, como una experiencia no sólo especular, sino también espectacular. Especular en referencia a la relación entre el espectador y la obra, en un proceso de proyección de expectativas que traen consigo y que también son reflejadas y compartidas con sus comunidades de apropiación. Y esta relación especular puede ser espectacular, ya que el reconocimiento puede transformarse en representaciones recreadas por los espectadores. La experiencia estética va así más allá de los significados contenidos en la narración, se percibe sensiblemente y se transforma en manifestación. Las apropiaciones que el yo hace al encontrarse con las narraciones, que generan la producción de significados, no son sólo un ejercicio técnico de traducción de palabras, imágenes y sonidos, sino que son también procesos en los que tiene lugar la experiencia del reconocimiento. La producción de sentido en la obra está presente en la poiesis, en el movimiento enunciado por el autor, pero sólo se completa en la aisthesis, en la experiencia del espectador, que va más allá de la decodificación de lo materializado en el objeto estético y profundiza en la percepción sensible, que implica al espectador en su lugar social. Y esto sucede como una sensibilidad compartida con comunidades de apropiación y reconocimiento. Como nos enseña Eliseo Verón (2004), la elaboración del sentido implica dos gramáticas, la de la producción y la del reconocimiento, que tiene lugar en la confrontación entre lo que se produce y lo que se reconoce (Mendes de Barros y Wlian, 2023: 55).

A partir de la idea anterior sobre la experiencia estética como parte de un proceso de construcción de sentido comunitario, me parece relevante analizar las obras de los dos autores aquí mencionados; me interesa pensar cómo se producen los procesos de autorrepresentación, no solo en términos de cómo se ven las imágenes plasmadas, por ejemplo, en un museo, en donde podemos ver a personas de la disidencia sexogenérica racializadas como no blancas, y si será posible realizar procesos de decodificación en los que la diversidad implique más que la idea de lo étnico racial y cultural.

La idea misma de autorrepresentación¹⁵ me parece importante para pensarla acá, porque puede producir más que imágenes que alimenten

¹⁵ Se sugiere revisar para esta discusión sobre representación y racismo a Itza Varela (2022).

Imagen 4. Créditos: *Invocación* (2015), Fabián Cháirez

Sobre un fondo terracota se despliega un agave de casi dos metros, de doce hojas carnosas, verdes, con filos delimitados en su exterior, con otras hojas naciendo de ellas. En el centro, un hombre desnudo, prieto y joven, nos mira con la barbilla alzada, con un gesto de seducción. En su oreja de lado derecho, tiene una flor roja y grande que adorna su rostro con poco vello, con poca barba. Es un joven de unos 25 años, delgado, oscuro. En el centro de la imagen, vemos su pene y sus rodillas juntas. En la muñeca derecha, tiene una serpiente ocre enredada por todo su brazo; en el músculo deltoides de ese mismo brazo derecho, tiene una sábana blanca enrollada que cae por detrás de él y la vemos enrollada de nuevo en su muñeca izquierda. A la altura de sus piernas, hay un cuervo negro con las alas abiertas a punto de picotear un cráneo humano.



las políticas neoliberales de una mirada que se pretende *descolonizada*; me interesa ver cuáles son los antecedentes o las historias que hacen posible que hoy haya una discusión sobre la autorrepresentación.

En el ámbito de los estudios culturales se ha escrito de forma profusa sobre las formas de representación de la alteridad, de aquellos sujetos que estando al margen han construido los sentidos del centro; como ya señalaron Stuart Hall (2014) y Edward Said (2007), las formas en las cuales Occidente constituyó las fantasías sobre el Oriente dieron lugar al entendimiento sobre dichas regiones, territorios y multiplicidad de culturas. Lo que me interesa es qué pasa cuando hay espacio político, es decir, discursivo, para que las diferentes alteridades irrumpen en los espacios políticos y culturales para decir algo sobre diferentes temas. En ese sentido, me parece importante pensar la autorrepresentación también como circuitos económicos en los que las personas racializadas como prietas, autodefinidas como indígenas, prietas, afroamericanas o negras irrumpen no solo en la potencialidad de lo que se ve, sino en la economía política de los procesos culturales.

Para seguir con esa reflexión, un claro ejemplo de ejercicios específicos de autorrepresentación está vinculado con proyectos políticos, culturales y económicos como el cine comunitario, práctica en la cual mujeres indígenas directoras de cine no solo son las encargadas del guion, la dirección y la gestión del arte cinematográfico, sino que hay una clara intención política; primero, de contar sus historias desde un punto de vista no exotizante; segundo, generar espacios económicos y laborales para personas subrepresentadas en los campos artísticos y culturales, como es el caso de las poblaciones indígenas negras, afromexicanas, migrantes, LGTBTTIQ+, negras, entre otros grupos. En tercer lugar, hay una potencia en la generación de nuevas personas que estén capacitadas para llevar a cabo trabajos especializados en los ámbitos del arte y la cultura.¹⁶

Mar Coyol tiene una visión muy particular sobre esta relación entre racismo, antirracismo y arte:

Museo de Arte Latinomericón Antirracista (MALA) surge con la intención de forzar el diálogo sobre racismo, clasismo, el sistema de opresión colonial de sexo y género y los procesos decoloniales en el arte. El Museo es un tonalcatépetl, que es una palabra náhuatl que significa la montaña de los sostenes, donde se cuida y preserva lo más importante que es la vida. Nuestra línea de trabajo, la línea de trabajo que me interesa se apoya principalmente a los proyectos colectivos o con alcance comunitario LGBT y racializados, funciona a través de exposiciones, muestras colectivas, residencias artísticas, laboratorios creativos y acciones y momentos de convivencia; reflexionando, dialogando y complejizando nuestras prácticas creativas y políticas, algunos de nuestros proyectos se enfocan en transfeminismos, cultura cuir, seropositividad y antirracismo (“Por un futuro antirracista”, 2024, 1h38m09s).

LO PRIETO COMO DESVIACIÓN, LO PRIETO COMO ESPACIO POLÍTICO

El trabajo artístico de las dos personas presentadas en este artículo es eminentemente un trabajo político. Como en infinidad de proyectos artísticos, la relación entre estos dos espacios no es una novedad, lo que sí es una

¹⁶ Sobre este asunto en particular he investigado cómo en los últimos años en México se abrieron espacios para el cine hecho por mujeres indígenas y negras-afromexicanas. Es decir, estas mujeres han logrado que el campo laboral cinematográfico reconozca su labor.

excepción a la norma es que esos espacios estén interconectados discursivamente tanto en la imagen como en la palabra de los creadores.

Parece que estamos ante una producción política que abreva de las anteriores movilizaciones vinculadas a las etnicidades para dar un golpe sobre la mesa, un suave golpe que acompaña la resignificación de la palabra prieto, de la acción de apretar el feminismo, como habían señalado en Brasil los feminismos negros (Carneiro, 2017). Asimismo, podemos observar que los artistas Mar Coyol y Fabián Cháirez piensan, actúan y producen arte desde una perspectiva muy particular que es la idea de hacer comunidad. Asimismo, ambos tuercen la idea de lo prieto desde una perspectiva cuir:

Teorizar lo queer/cuir en América Latina también ha sido discutir acerca de formas de vida no heteronormativas, modos de afectividad, politicidad y deseabilidad de cuerpos “otros” y expresiones artísticas no hegemónicas; así como analizar rutas múltiples a partir de las cuales los sujetos no blancos, no heterosexuales, no cisgénero se hacen inteligibles en sus contextos y despliegan toda una serie de agencias singulares, creativas, que ponen en jaque las normatividades sexogenéricas, raciales, corporales y de clase imperantes, bien tensándolas, bien torciéndolas (Parrini, Guerrero, Pons, 2021: 2).

Mar Coyol lo señala claramente cuando describe su proyecto MALA:

MALA nació de un momento muy especial para retomar la idea de ese cuidado de la vida, el cuidado colectivo que es el tonalcatépetl. Cuando nació MALA, cuando lo creé, dejé de pensar en arte y me importaba más la vida. Nos importaba hablar de nuestras experiencias, construir un lugar, un refugio que albergara nuestras historias y nuestras memorias que han sido negadas por la invisibilización sistemática de las personas prietas (Coyol, “Por un futuro antirracista”, 2024, 1h40m39s).

Durante los últimos años, Coyol ha pasado de pensar la representación de lo masculino a una experiencia vinculada con procesos de creación en común, con personas de la disidencia sexogenérica.

Para Fabián Cháirez, la importancia de la autorrepresentación no es hacer emerger a las personas prietas, sino que –como dijo Mar Coyol– obliga a que estas sean vistas de una forma digna, a dar cuenta de un espacio

que ya está ocupado por las personas prietas. Uno de los efectos del racismo es justamente la imposibilidad de leer con dignidad a todos los cuerpos:

Cuando empiezo a hacer las piezas más contundentes, como *El sueño*, que muestra a una persona acostada con colibríes y el manto de la Virgen [...] apenas recordé que es una reinterpretación del manto de la Virgen y Juan Diego. Esta pieza participó en una exhibición colectiva y cuando ya estaban todo montado el dueño de la galería y el curador de la exhibición estaba viendo la obra, cuando el dueño de la galería estaba viendo la obra con otra persona se empezó a burlar de la pintura porque era un maricón prieto y allí me di cuenta: de repente sí me di cuenta del racismo fuertísimo (Cháirez, comunicación personal, 5 de julio de 2024.)

En este documento la intención no es presentar lo prieto como algo acabado y sin problemáticas; al contrario, es pensar los espacios de discusión y acción que se autoidentifican como antirracistas con sus peculiaridades, como dice Cháirez:

Antes de lo de Bellas Artes yo no tenía una referencia de gente que pintara personas racializadas, disidencias sexogenéricas. A mí me daba vergüenza plantearme desde la prietud, porque siempre se me cuestionaba si era suficientemente prieta (Cháirez, comunicación personal, 5 de julio de 2024).

APRIETAR LOS DISCURSOS RACIALES CONTEMPORÁNEOS

He recorrido diversos conceptos que posibilitan acompañar la lectura de algunas de las reflexiones de Fabián Cháirez y Mar Coyal en relación con la idea de raza/racialización, experiencias cuir, experiencia estética y la noción de lo prieto como una subjetivación política que están impulsando en los ámbitos urbanos y cuir para señalar procesos de apropiación de espacios en el mundo del arte, la cultura y la política.

Poner en el centro del debate lo prieto en ciertas comunidades busca no solo encontrar un espacio de enunciación artística, sino nombrar las violencias que vivimos las personas de la comunidad LGBTQ+ racializadas como no blancas en diferentes ámbitos; funciona también para mostrar procesos organizativos que responden a la política cuir de *familia elegida* como opción de vida más allá de la idea de familia heteronormada. Generan también, en medio de políticas de identidades enlatadas, un pro-

fundo lazo social entre personas que históricamente fueron representadas sin particularidades y despojadas de agencia aun dentro de los marcos visuales.

En ese orden de ideas, la noción de una representación digna de las personas prietas de la comunidad LGBTQ+ va desde una construcción contemporánea de sus corporalidades, la reivindicación de la belleza como una experiencia estética humana y no solo la experiencia excluyente de la blanquitud como bello. También en las diferentes imágenes que vemos en este texto observamos una postura corporal amplia, diversa, completa y compleja sobre lo prieto. Por otro lado, también las posturas feminizadas de algunos de los sujetos pintados por Fabián Cháirez incluyen la posibilidad de que la historia nacional no fue hecha solo por hombres y mujeres heterosexuales, sino que juega con la presencia histórica de la población LGBTQ+ en los diferentes momentos y gestas históricas de la nación mexicana.

Asimismo, tanto Coyol como Cháirez exponen a las personas prietas en la vida dignificada de lo cotidiano: realzan su belleza, pero siempre con marcas de clase, de lo popular, al pintar la belleza de las mujeres trans indígenas, negras y prietas en contextos específicos donde transcurre la vida diaria como, por ejemplo, en macetas hechas de cubetas vacías de pintura para la casa o en paisajes de la región mexicana vinculados con el muralismo.

Asimismo, lo erótico aparece ligado a la belleza y no a la exotización, lo que fue el rasgo constitutivo de la forma de representación histórica de las personas racializadas y de la comunidad LGBTQ+.

LAS IMÁGENES, EL CUERPO: LA AUTORREPRESENTACIÓN

En las imágenes que traje a este artículo vemos formas diversas de pensar lo racial, la jotería o lo cuir y lo prieto marcado en el cuerpo. Dicha marcación no solo se da en el sentido del color de piel, sino también en aquello que se deja ver como lo desviado y fuera de la norma de lo “bello”. En el caso de Cháirez, tanto en la pintura sobre Zapata y su caballo, así como en *Bixa* y la *Invocación*, vemos a sujetos prietos en la oscuridad de su piel y, sobre todo, vemos formas y expresiones corporales que se desligan de la masculinidad heterosexual y en muchos casos cis.

Como señala Olga Sabido Ramos:

En términos generales encontramos un interés persistente por dar cuenta de cómo los criterios de pertenencia (cualesquiera de los que se trate) se manifiestan en el cuerpo; por ejemplo, en el color de la tez y rostro; los modales, gestos (v. gr., los saludos); el acento o las formas de comer o vestir; y el estilo de vida en general. Por otro lado, algunas intervenciones establecen cómo en casos extremos emergen identidades despreciadas donde el cuerpo se convierte en el principal blanco de estigmatización, rechazo y repudio (por sus “anormalidades”, deformidades, imperfecciones o fealdades), en tanto que no coinciden con los modelos hegemónicos de belleza corporal o con los patrones de “normalidad” corporal establecidos (Kogan, 2007; 2009). Igualmente destacan las presentaciones en las que el cuerpo no sólo es un recurso de estigmatización sino también de constitución y resistencia de la subjetividad (Sabido, 2011: 51).

A partir del marcaje de un cuerpo racializado como no blanco, de un cuerpo masculino sin las cualidades de lo heterosexual, así como la reelaboración de discursos históricos en los cuales se asienta la nación, el trabajo de Cháirez elabora una visión política sobre lo mexicano que fluctúa entre el arte realista y la consigna política.

En el caso de Coyol, la idea de las resistencias cotidianas entrelazadas con la disidencia sexogenérica está presente en cada una de sus obras. Así, la conceptualización de la Virgen de Guadalupe es reelaborada con una mujer trans negra que está en el mismo espacio que la deidad católica. En el caso de la pintura *México es racista*, podemos ver cuerpos prietos y disidentes del género y la heterosexualidad dando la idea de multiplicidad en relación con la nación.

El trabajo de los cuadros que vemos en este artículo está marcado por elementos centrales como son pensar lo racial más allá de las ideas de color de piel; la idea de disidencia sexual más allá de lo gay y sobre todo en una relación de contraposición con el Estado mexicano, específicamente en sus vertientes antropológica, histórica y artística, que tuvo como centro de sus producciones y debates la política del mestizaje, basado en la eugenesia.

En las obras que vemos hay, además de una discusión central del color de piel, el cuerpo generizado y también marcado por gestos específicos

Imagen 5. Créditos: *Soy prieta ¿y?* (2022), Mar Coyol

Audiodescripción: en la parte superior de la imagen hay un cielo azul con nubes rosas, debajo de ese cielo aparecen los rayos de la Virgen de color anaranjado afuera y en el centro de color amarillo; alrededor de esos rayos de vigente leemos: “dejaré mi canto en testimonios, y mi corazón renacerá y regresará, se extenderá mi recuerdo y perdurará mi nombre”. A los lados de esta primera imagen, hay dos cubetas grandes de pintura, color rosa, que sirven como floreros para dos ramos de astromelias con sus tallos largos y verdes y sus flores rojas. En el centro vemos a una mujer negra trans vestida con una minifalda entallada de color rosa y una ombliguera sin mangas del mismo color; tiene un arete en el ombligo y está parada de lado. Calza unos tacones color naranja metálico. De su hombro izquierdo cae una banda que dice “Soy prieta ¿y?”. La mujer tiene su mano derecha recargada en su cintura porque está parada de lado. Su rostro tiene una expresión seria pero no arrogante, tiene aretes en la columela y las alas nasales; tiene trenzas largas, negras y delgadas por todo su cabello que caen hasta la altura de su ombligo. Porta una corona dorada, como de Miss Universo.



de una orientación sexual diferente a la heterosexual; el uso de colores de fondo –en el caso de Mar Coyol el rosa mexicano y en el caso de Cháirez, tonos más oscuros– que nos muestran una elección diferente pero dialógica con los murales monumentales del siglo XX mexicano y que, al mismo tiempo, dialogan con el muralismo chicano¹⁷ y el *street art*.

Asimismo, podemos ver a los personajes de dichas obras en espacios específicos del trabajo y el esparcimiento: la obra de Cháirez usa el fútbol

¹⁷ Se sugiere revisar Uriel Vides Bautista (2017).

como un espacio central en su *Bora*; en el caso de Mar Coyol, los espacios y geografías están marcados por la clase social, sus personajes siempre aparecen en espacios rurales o en espacios urbanos como el transporte público y las cocinas económicas, con marcas específicas de lo mexicano.

Con Cháirez hay menos colores vibrantes, aunque encontramos el amarillo brillante que correspondería al rosa de Coyol; en ambos vemos con mensajes escritos o con mensajes como el de Emiliano Zapata, una especial llamada de atención de cómo lo mexicano siempre ha sido pintado y pensado desde la masculinidad heterosexual, dejando de lado a las mujeres, los sujetos feminizados, las personas trans, indígenas, afromexicanas, prietas y de clases sociales desfavorecidas.

En el caso de Cháirez y su polémico cuadro de Zapata, tenemos varios elementos específicos ligados con la discusión sostenida, ya que primero hace una alegoría a Emiliano Zapata, con un hombre joven, prieto, visiblemente homosexual, con tacones y un sombrero rosa; el caballo tiene un falo erecto, que da cuenta de las formas en las cuales se ha mostrado públicamente el arte gay.

En el caso de Coyol, en *México es racista* el texto se complementa con “México es colonialista, asesino, clasista y cisexista”, en los cordones rosas inferiores se puede leer: “Hasta que las opresiones ya no sean posibles el Estado no somos todxs”. En la enagua de la mujer trans al centro también se lee “Prietx sagradx”. Así, los colores de piel, los cuerpos, la vestimenta y los carteles dan cuenta de un México que no ha estado presente en las representaciones históricas sobre qué es la mexicanidad. El fondo de esta pintura nos remite en especial al trabajo del Dr. Atl, quien mostraba paisajes mexicanos sin gente; en este caso Mar Coyol pone en el centro a una persona muxe con hombres, mujeres y otras personas trans con vestimenta asociada al box, a lo indígena y a lo mestizo, siempre mostrando con esos colores la diversidad, otra que nunca está puesta en las marquesinas turísticas del país.

Al mismo tiempo que las personas artistas entrevistadas en este artículo se contraponen con las políticas mestizofílicas, la enunciación discursiva sigue siendo en términos de lo nacional, de la inclusión e incluso de la relectura histórica, antropológica y artística de aquello negado, tachoneado o silenciado por el Estado mexicano posrevolucionario y, sobre todo, por las políticas públicas multiculturales en las cuales lo gay eclipsa a lo marica, si entendemos cómo algunas políticas de reconocimiento también

vuelven invisibles a personas que históricamente han estado enterradas bajo la lógica de lo racial, la clase social, la identidad de género y la orientación sexual.

Por otro lado, la pintura de Cháirez y Coyal muestra cuerpos racializados que ya habían sido mostrados en otras obras gráficas, como el mismo Cháirez señala al dar cuenta del muralismo mexicano en su inspiración. Aparece de alguna manera el arte chicano producido por el movimiento del mismo nombre en las calles de Los Ángeles, California, durante el periodo de las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, un muralismo que servirá para reinterpretar México a la luz de los fenómenos migratorios en el vecino país del norte. En esa producción plástica, desde finales de los años noventa se venía criticando la cuestión racial y generizada, como apuntó Alicia Gaspar: “Is that that continues to be dominated by a patriarchal cultural nationalism that embrace the symbolic idea of indigenismo and restricts its activism to race and class struggles. Gender and sexuality [...] are taboo issues in the Kingdom of Aztlan” (Citado en McCaughan, 2014: 112).

Asimismo, podríamos sugerir con Sueli Carneiro (2017) que el trabajo por ennegrecer el feminismo en Brasil se hace más presente en México como una propuesta por aprietar los feminismos, dado que los procesos políticos negros-afromexicanos están en el camino de hacer de los espacios feministas lugares seguros para las personas negras-afromexicanas feminizadas.



BIBLIOGRAFÍA

- Campos García, Alejandro (2012). “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”, *Revista de la Universidad de La Habana*, vol. 273.
- Carneiro, Sueli, Aníbal Quijano, Rosa Septien, Rita Laura Segato *et al.* (2017). “Ennegrecer el feminismo”, en R. C. Septien y K. Bidaseca (eds.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4nn.10>, pp. 109-116. Buenos Aires: CLACSO.
- Correa Angulo, Carlos (2024). “‘La enunciación antirracista’ en las prácticas artísticas en Colombia: diálogos e in-comprensiones en la investigación colaborativa”, *Boletín de Antropología*, 39(67), pp. 59-89. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v39n67a5>

- Domínguez Ruvalcaba, Héctor (2019). “Introducción: tribulaciones y travesías de lo queer” y “Capítulo 1. Descolonización queer”, en *Latinoamérica queer: cuerpo y política queer en América Latina*. México: Ariel, pp. 20-43.
- Gasparello, Giovanna (2009). “Policía Comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía”, *Política y Cultura*, (32), pp. 61-78. Recuperado en 21 de mayo de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000200004&lng=es&tlng=es
- Gleizer, Daniela y Paula Caballero (2015). *Nación y alteridad: mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: UAM, Cuajimalpa, Educación y Cultura.
- González Romero, Martín (2021). “Vestidas para marchar. Travestismo, identidad y protesta en los primeros años del Movimiento de Liberación Homosexual en México, 1978-1984”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, El Colegio de México, 7, e582. Epub 13 de septiembre de 2021. <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.582>
- Grossberg, Lawrence (2016). “Los estudios culturales como contextualismo radical, Intervenciones”, *Estudios Culturales*, 3, pp. 33-44, https://intervencionesec.files.wordpress.com/2017/01/n3_art02_grossberg.pdf <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.582>
- Hale, Charles (2005). “Neoliberal Multiculturalism”, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28, pp. 10-19. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- Hall, Stuart (2014). “El espectáculo del ‘otro’”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (2a ed.). Lima: Universidad del Cauca/Envión.
- Lewis, Reina (1996). *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. Londres: Routledge.
- McCaughan, Edward (2014). “Queer Subversions in Mexican and Chicana/o Art Activism”, *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 28, 4 (102), 1, pp. 08-117. <http://www.jstor.org/stable/43825247>
- Mejía Madrid, Fabrizio (2018). “No digas que es prieto, di que está mal envuelto. Notas sobre el racismo mexicano”, *Revista de la UNAM*, pp. 21-26.
- Mendes de Barros, Laan y Luiz Fernando Wlian (2023). “Narrativa cuir, experiencia estética y política en la lucha por la paz: apuntes sobre el

- cortometraje *Negrum3*”, *Revista de Estudios Sociales*, 1(83), pp. 41-60. <https://doi.org/10.7440/res83.2023.03>
- Mills, Charles (1997). *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt5hh1wj>
- Mitjans, Tito (2023) “Archivando las memorias prietas disidentes el sur de México”, en Melody Fonseca Santos, Georgina Hernández Rivas y Tito Mitjans Alayón (eds.). (2022). *Memoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias*. México: CLACSO/Siglo XXI Editores, pp. 185-216.
- Moreno Figueroa, Mónica y Peter Wade (2022). *Against Racism: Organizing for Social Change in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, p. xxvii.
- Navarrete Linares, Federico (2022). “Blanquitud vs. blancura, mestizaje y privilegio en México de los siglos XIX a XXI, una propuesta de interpretación”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, 40, pp. 119-150.
- Omi, Michael y Howard Winant (1994). *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*, Nueva York: Routledge.
- Ortega-Domínguez, María (2018). “Unveiling the Mestizo Gaze: Visual Citizenship and Mediatized Regimes of Racialised Representation in Contemporary Mexico”. Tesis doctoral. Londres: Loughborough University. <https://doi.org/10.26174/thesis.lboro.10294940.v1>
- Parrini, Rodrigo, Sioban Guerrero Mc Manus y Alba Pons (coords.) (2021). “Introducción”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, El Colegio de México, 7(1), pp. 1-9. <https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/850>
- Restrepo, Eduardo (2015). “Diversidad, interculturalidad e identidades”, en María Elena Troncoso. *Cultura pública y creativa. Ideas y procesos*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación.
- Robinson, Cedric J. (2018). “Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista”, *Tabula Rasa*, (28), pp. 23-56. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.2>
- Sabido Ramos, Olga (2011). “El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente”, *Sociológica*, año 26, núm. 74, septiembre-diciembre, 2011, pp. 33-78.
- Said, Edward (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

- Sánchez Cruz, Jorge (2025). “Apuntes para un giro queer decolonial: prácticas y movimientos disidentes en el Oaxaca contemporáneo”, en Estela Serret, Jorge Sánchez Cruz, Fer Vélez Rivera (eds.) (2025). *Teoría queer/cuir en México: disidencias, diversidades, diferencias*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Schopper, Tiziana, Anna Berbers y Lukas Vogelgsang (2024). “Pride or Rainbow-Washing? Exploring LGBTQ+ Advertising from the Vested Stakeholder Perspective”, *Journal of Advertising*, pp. 1-18. <https://doi.org/10.1080/00913367.2024.2317147>
- Telles, Edward E. (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Varela Huerta, Itza Amanda. (2023) “Raza/racismo”, en Mario Rufer (ed.) (2022). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. México: CLACSO/Siglo XXI Editores.
- (2022). “Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, 40, pp. 211-228. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2320>
- (2023). “Batallas por la representación: racismos, género y antirracismos en el México mediático contemporáneo”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 21 (2). <https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/1010>.
- Vides Bautista, Uriel (2017). “Arte queer chicano”, *Bitácora Arquitectura*, (34), pp. 126-129. <https://doi.org/10.22201/fa.14058901p.2016.34.58102>
- Vivaldi, Ana y Pablo Cossio (Proyecto CARLA, C. de A. en A. L.) (ed.) (2021). *Marrones escriben perspectivas antirracistas desde el sur global*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín/Universidad de Manchester.

Itza Amanda Varela Huerta es profesora-investigadora en el Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-X. Forma parte del SNIH-Conacyt, nivel I. Entre 2020 y 2023 fue profesora-investigadora en el ECG de El Colmex. Doctora en Ciencias Sociales por la UAM-X. Realizó una estancia posdoctoral en el CIESAS-Pacífico sur. Impartió clases en la UABJO, el CIESAS, El Colegio de México, la UACM. Colaboró profesionalmente en *La Jornada* y en el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro-Juárez. Sus investigaciones se centran en diversas formas de racismo, procesos políticos negros-afromexicanos, feminismos, estudios culturales y crítica poscolonial. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el libro *Tiempo de Diablos: usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS, 2023).