



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”
POSGRADO EN SOCIOLOGÍA

**LOS “USOS” DEL CUERPO, LAS FRONTERAS DE LA NACIÓN.
“BELLEZA” Y CARIBE EN LAS EXPERIENCIAS MIGRATORIAS DE
VENEZOLANOS Y VENEZOLANAS EN CIUDAD DE MÉXICO Y
PUEBLA**

**TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN SOCIOLOGÍA**

PRESENTA

Pablo Antonio Caraballo Correa

DIRECTORA

Dra. Blanca Laura Cordero Díaz

CO-DIRECTOR

Dr. Rafael Alarcón Medina

SINODALES

Dr. Hugo Cesar Moreno Hernández

Dra. Elisa Ortega Velázquez

Dr. José Manuel Méndez Tapia

PUEBLA, PUE., NOVIEMBRE 2023

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	4
1. La dimensión carnal de la migración	4
2. Aproximación teórico-metodológica	12
3. Estructura de la tesis.....	18
CAPÍTULO I DEVENIR MIGRANTE	22
Introducción.....	22
1. Disputas por la nación (1999-2014).....	26
1.1. Polarización y “socialismo”	28
1.2. Derroche rentista	34
2. Ruina y precarización (2015-2020).....	39
2.1. Deriva autoritaria y desinstitucionalización.....	41
2.2. Crisis económica y social.....	48
3. Des/arraigo	53
3.1. Migrar “a fuerzas” y no poder volver	55
3.2. El país que “llegamos a ser”	63
Conclusión.....	70
CAPÍTULO II TÁCTICAS FUGA	72
Introducción.....	72
1. Mestizar la nación, fortificar la frontera	76
2. Flujos, ingresos y filtración.....	84
3. El refugio como táctica y la burocracia como frontera	92
4. Inserción sociolaboral y fronterización.....	102
4.1. “Aun siendo naturalizada, no soy mexicana”	104
4.2. “Tú no eres de la Anahuac”	110
Conclusión.....	116
CAPÍTULO III VALOR ESTÉTICO Y “USOS” DEL CUERPO	119
Introducción.....	119
1. La blancura como “la ventaja”	121
1.1. ¿Qué es un “Latino internacional”?	124
1.2. “Más mezclados” e “igualados”	134
2. Hacerse “presentable”	143
2.1. “Uso”	151
2.2. Trabajo	156
2.3. Prostética.....	162
2.4. Proyección.....	166
CAPÍTULO IV RACIALIZACIÓN, CARIBE Y DESEO	173
Introducción.....	173
1. Somatizando la nación	176
1.1. Habla nacionalizada (y “neutralización” del acento).....	177
1.2. Cultura somática (nacional)	183
2. Cuerpo Caribe	189

2.1. “Sex-appeal” y “basurización”	191
2.2. La “provocación” como disposición y poder.....	200
2.3. “Cuerpo de scort”	209
3. Salirse del cuerpo	216
CONCLUSIONES	227
BIBLIOGRAFÍA	232
ANEXO 1	258
1.1. Entrevistas de mayo-julio 2021	258
1.2. Entrevistas de abril-julio 2022.....	259

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Tuit “Cansadito de...” y respuestas.....	5
Ilustración 2. Mapa de conceptos y relaciones	21
Ilustración 3. Torre de David.....	24
Ilustración 4. Estatua de María Lionza, concebida por Alejandro Colina (1951)	168
Ilustración 5. Representaciones de María Lionza.....	169
Ilustración 6. Venezolanos en México (cuentas de Twitter)	194
Ilustración 7. Jessica vendiendo aguas frescas	207
Ilustración 8. Menciones al cuerpo de las venezolanas en Twitter	210
Ilustración 9. Venezolanas en medios de “nota roja” (Puebla y Ciudad de México).....	211
Ilustración 10. Obra Pedro Centeno Vallenilla (2)	217
Ilustración 11. Obra Pedro Centeno Vallenilla (1)	220
Ilustración 12. Mural de Centeno Vallenilla y obra de Apóstol.....	221

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco al CONAHCYT, por el apoyo económico recibido, así como a todas las personas que, directa e indirectamente, aportaron a la culminación de esta investigación: A la Dra. Blanca Cordero, por su acompañamiento, motivación y guía en mi inmersión en un tema complejo como lo es la migración; al Dr. Rafael Alarcón, por sus contribuciones críticas y pertinentes exhortaciones a este trabajo; y al Dr. Hugo Moreno, por sus atinados comentarios y cuestionamientos a lo largo del desarrollo del mismo. Agradezco, igualmente, al Dr. Manuel Méndez, a la Dra. Elisa Ortega y a la Dra. Norma Cuellar, por su disposición y atenta lectura. A las integrantes del “Seminario Fronteras, Migraciones y Subjetividades en el Capitalismo Contemporáneo”, por compartir sus miradas sobre el fenómeno migratorio y por brindarme insumos para pensar y avanzar en mi propia investigación; a Dunia, particularmente, por avivar el diálogo y la convivencia dentro del mismo. Al Dr. Carlos Figueroa, por sus comentarios sobre mi proyecto inicial, así como a quienes me acompañaron en el seminario que él dirige: Roberto, Frank, Rodrigo, Pipis e Imanol, por leerme y compartirme sus puntos de vista, críticas y observaciones.

Agradezco, asimismo, a mi familia, por apoyar mis decisiones incondicionalmente, e impulsarme siempre a seguir adelante; y a Roy, por escucharme, motivarme y acompañarme durante todo este proceso, que hubiese sido mucho más difícil sin él.

Por último, agradezco a todas las personas que confiaron en mí, y estuvieron dispuestas a compartirme los pormenores de sus trayectos desde Venezuela hasta México y la incertidumbre de navegarse en un contexto nuevo. Espero que esta tesis llene sus expectativas y refleje la complejidad de sus experiencias.

INTRODUCCIÓN

1. La dimensión carnal de la migración

Como muchas otras, esta investigación surgió de una anterior. Entre 2016 y 2018, realicé mi tesis de maestría, orientada a analizar los condicionantes sociales que permeaban el “deseo gay” y las prácticas de “ligue” homoerótico en Tijuana. A lo largo del trabajo de campo, traslapado con mi propia vivencia personal, me llamó la atención encontrarme en el extremo norte de México, a unos 6 mil km. de distancia de mi ciudad de origen, con hombres que, en aplicaciones de ligue, hacían mención a su origen venezolano, como “gancho” para ofrecer sus servicios sexuales. Al nunca haber vivido fuera de Venezuela, país en el que nació y viví hasta mis 30 años, la implicación imaginaria de su mención era, para mí, una experiencia nueva. Así, el solo hecho de que fuese un referente capaz de evocar una imagen en concreto (y concretamente delimitada), me resultaba a la vez curioso y extraño. Con el tiempo, ya culminada aquella investigación y fuera del restringido círculo de la academia, en el que transcurrieron mayormente mis primeros dos años en México, la experiencia me fue confirmando, no solo la existencia de esa imagen, sino su relación directa con un componente sexual que parecía constatar, además, por la recurrencia de comentarios de otros venezolanos en varios países de América Latina (ver Ilustración 1).

A finales de 2018, Dani, quien había sido un “informante” clave para mi investigación de maestría, me presentó a Silvio, un muchacho que se encontraba de vacaciones en Tijuana en la casa donde, en ese momento, Dani rentaba una habitación. Silvio era morelense, pero vivía en Quintana Roo. Tenía unos 25 años; era muy alto, de contextura atlética y de personalidad desenvuelta. Sus conversaciones mayormente giraban alrededor de su vida de lujos y ascenso social, facilitada por “sugar daddies” que financiaban las fiestas que, según Silvio, solían terminar en finales casi orgiásticos. Silvio no ejercía el trabajo sexual, pero admitía estar muy enterado y ligado a ese mundo. Cuando nos presentaron, con cierto extrañamiento, al saber a lo que yo me dedicaba, una de las primeras cosas que me comentó fue que “todos” los venezolanos que conocía eran trabajadores sexuales. La alta calidad del desempeño de mis paisanos era, además, retratada por Silvio a través de numerosas anécdotas que casi siempre involucraban albercas, playa y sexo grupal, mediado por la presencia de drogas, alcohol y dinero. Sin embargo, más tarde, ese mismo día, me enteré que otro joven que rentaba un

cuarto en aquella casa era también venezolano, un enfermero al que Silvio ya conocía desde su llegada a Tijuana, unos días antes.

Ilustración 1. Tuit “Cansadito de...” y respuestas



Fuente: Capturas digitales en Twitter.

Para Bhabha (2002), el estereotipo se caracteriza por una fijeza, rígida y casi inmutable, que no requiere de la evidencia empírica para asegurar el “efecto de verdad probabilística y predictibilidad” (p.91). Para Silvio, que ni yo ni aquel otro venezolano encajábamos en la imagen que él tenía de “los venezolanos” no parecía desestabilizar el estereotipo que asumía como generalidad. Nosotros dos, por así decirlo, éramos la excepción que confirmaba la regla, de acuerdo con su experiencia. Como ésta, otras anécdotas, propias y ajenas, señalaban una aparente aura de sexualidad que, además, muchas veces era aterrizada en una dimensión propiamente corporal, particularmente en el marco de relaciones homoeróticas. Fue entonces que me empecé a plantear el análisis en forma de lo que yo percibía como dinámicas de sexualización, que a su vez involucraban la apropiación y operativización de ese estereotipo por parte de algunos venezolanos que, como los casos señalados al inicio, encontraban en ello un recurso de agenciamiento económico. En consonancia con una aproximación relativamente extendida en los estudios migratorios, recurrí al concepto de racialización para tratar de entender, no solo el estereotipo y su actualización práctica, sino el modo en que éste se naturaliza, en la propia atribución, ligándolo a una diferencia marcada por las fronteras que impone pertenencia nacional.

La pregunta que me formulé entonces fue ¿cómo el origen nacional de hombres venezolanos que ejercen el trabajo sexual en México, a la vez que los hace objeto de racialización, potencializa un estereotipo sexualizado, recuperado por ellos como recurso de valor (monetizable) inscrito en sus cuerpos? En última instancia, esta pregunta me permitía indagar en la re-significación y re-producción de lo “nacional” a partir de su encarnación imaginaria en estos sujetos, en el cruce entre, por un lado, una posición designada de subordinación y desventaja estructural (como migrantes), y, por otro, las formas que tomaba el deseo, en el marco de los procesos migratorios y la confrontación con la otredad que éstos implican. El punto de partida teórico era una mirada biopolítica, desde la cual los discursos nacionalistas, instaurados principalmente por acción e intermediación de formas estatales de gobierno, tendían a biologizar la pertenencia nacional (Foucault, 2002; Badillo, 2017; López Beltrán et al., 2017). Siguiendo a Echeverría (2010), esto suponía ver, además, la “identidad nacional” como concreción de un modelo ético-civilizatorio de blanquitud que la “nación moderna” toma como “rasgo esencial y distintivo suyo” (p.60).

El objetivo era, pues, observar cómo esta lógica estatal de fronteras se insertaba en la conformación del deseo erótico y las interacciones íntimas que establecían estos hombres con clientes (o potenciales clientes) hombres, movilizándolo su producción como cuerpos racializados y sexualizados, a través de prácticas simultáneas y ambivalentes de exclusión e inclusión (Wade, 2013). En consonancia con esto, busqué contactar con hombres venezolanos, residenciados en dos ciudades, Ciudad de México y Puebla, que se dedicaran al sexoservicio. Sin embargo, a los obstáculos que impuso la pandemia desde inicios de 2020, se sumó las dificultades de acceso que suele conllevar dicho ámbito laboral. Como consecuencia de ello, me vi en la necesidad de redireccionar la búsqueda de informantes y, a modo de aproximación exploratoria, entre mayo y julio de 2021, recogí catorce (14) relatos de hombres venezolanos residenciados en dichas ciudades (mayormente en Ciudad de México), que se dedicaban a oficios variados, ninguno de ellos directamente vinculado al trabajo sexual (ver ANEXO 1, Tabla 1.1). Aun así, considerando el planteamiento inicial, busqué que en su mayoría se tratase de hombres que se asumieran como gays o bisexuales, incluyendo únicamente a dos hombres heterosexuales.

Esta ampliación del perfil de participantes significó un desplazamiento del “lugar” en el que operaban las dinámicas analizadas. Al ya no tratarse del ámbito restringido de sexo transaccional —donde la mediación dineraria efectiviza la valoración del cuerpo—, el potencial “aprovechamiento” del estereotipo sexual y corporal había que buscarlo en dinámicas mucho más sutiles de capitalización, a veces veladas o no reconocidas por los propios sujetos. Asimismo, a partir de estas primeras entrevistas, aparecieron una serie de aspectos que no había considerado y que condujeron a reformulaciones y ajustes en torno a la construcción misma del objeto de estudio: *En primer lugar*, si bien los relatos parecían confirmar la mediación de lógicas de racialización ligadas a un componente intrínsecamente sexual, ésta no era ni tan nítida ni tan estable como yo había anticipado. Además, fue en el relato de Andrés, quien se identifica como heterosexual, donde apareció la referencia más explícita en torno a dinámica de sexualización que, desde su punto de vista, lo colocaban en una posición subordinada, convirtiéndolo en objeto de inclusión y deseo, a la vez que de exclusión y cierto menosprecio.

En segundo lugar, el peso que algunos hombres ponían sobre su blancura, como “ventaja” en México, me llevó a cuestionarme el énfasis que había puesto sobre la racialización de los cuerpos migrantes como dinámica ambivalente, pero unilateral, de acuerdo con una perspectiva teórica que es habitual en la mayoría de los estudios de movilidades “sur-norte” y “sur-sur”. Varios relatos señalaban, por el contrario, una valoración de sus cuerpos que los posicionaba aparentemente en un lugar privilegiado y que, en vez de una otredad denostada o una simple exterioridad racializada, coincidía con la representación hegemónica de lo “nacional” en México. Esta “ventaja” no solo posibilitaba la efectiva inserción en ciertos nichos ocupacionales, a veces independientemente del estatus “migratorio”; además, lo hacía en condiciones favorables en la medida que la adecuación a ese modelo de blancura “mestiza” asegura, en México, el acceso a posiciones mejor pagadas (Muñiz, 2013). Por otro lado, las referencias a esa blancura en los relatos recogidos no siempre eran explícitas. En cambio, eran usualmente nubladas por la apelación a una “mezcla” de la que ellos se asumían como producto, a través de una narrativa que, paradójicamente, coincidía con el discurso nacionalista mexicano.

En América Latina, podemos rastrear esta idea de “mezcla racial” hasta la Conquista, entendiendo éste como un proceso de apropiación de tierras y mujeres que derivó en una “mezcla de sangre”, operada con diferentes grados de violencia (Rivera Cusicanqui, 2010; Catelli, 2020). Sobre esa base carnal, la “mezcla”, como *imaginario*¹, introdujo una jerarquización de categorías discretas (como castas o “calidades”) que sería refuncionalizada más tarde por los nacionalismos de la región². A la exaltación de la “mezcla” subyace entonces la herencia común de un principio de distinción colonial basado en la valoración del componente blanco, como aspiración persistente e inconclusa. Según Moreno Figueroa (2010), para el caso mexicano, esto supone como consecuencia la imposibilidad de una ocupación estable de “lo blanco” que, aun funcionando como criterio de estratificación y valor, tiene un carácter constitutivamente “fragmentario” (p.154). Por lo tanto, la blancura depende aquí de prácticas cotidianas, relacionales y contextuales, de *estabilización* a partir de la producción de otredades racializadas (Carlo Fregoso, 2016), que supone a su vez un nivel de apertura suficiente que hace posible de hecho la integración aventajada (pero condicionada) de aquellos “otros” que cumplan con el ideal de blanqueamiento.

Para la investigación, incorporar esta mirada implicó dos ajustes importantes. *Primero*, era preciso considerar la mediación de esas jerarquías de valor que, junto a las fronteras, estaban operando en las dinámicas de inclusión y exclusión analizadas, no siempre generando procesos unilaterales de racialización en torno a los sujetos migrantes. *Segundo*, y ligado a lo anterior, era necesario reevaluar la perspectiva en torno al cuerpo que había asumido en el planteamiento inicial de la investigación. En cuanto a esto último, mi resistencia a ver de

¹ Siguiendo a Castoriadis (1983), hablamos de *imaginario* para referirnos a un núcleo simbólico colectivo, que estructura y organiza significaciones, acciones y afectos, en tanto que “sentido indiscutible e indiscutido” (p.252) y “condición operante de toda representación ulterior” (Castoriadis, 1983, p.247). Esto no implica, sin embargo, “una adscripción sin fisuras” ni una total “homogeneidad de sentido”, como propone Carretero Pasin (2011, p.101), pues si bien lo imaginario puede ser encapsulado por un *orden simbólico y discursivo*, éste nunca anula la posibilidad de apropiaciones indeterminadas y “grados de libertad”, que exceden y desbordan dicho orden (Castoriadis, 1983, p.219).

² Vemos esta continuidad histórica entre el orden colonial y los regímenes liberal-republicanos en América Latina desde una mirada poscolonial (Rufier, 2017; De Oto y Catelli, 2018). Con ello, en palabras de Mezzadra (2008), no queremos denotar un “más allá” o el “redescubrir ‘tradiciones’ ancestrales que contraponer —tanto en el plano historiográfico como en el político— a la modernidad occidental”; sino “un marco más complejo de la propia modernidad” (p.23) que permita “describir críticamente la continua reaparición en nuestro presente de ‘fragmentos’ de las lógicas y de los dispositivos de explotación y dominio que caracterizaron el proyecto colonial moderno de Occidente, reconociendo al mismo tiempo que estos se componen dentro de nuevas constelaciones políticas, profundamente inestables y en continua evolución” (p.17).

antemano una corporalidad diferenciada con base en la adscripción étnico-nacional, me había llevado a pensar en un estereotipo que, casi en el vacío, significaba al “cuerpo venezolano”, dotándolo de un cierto valor imaginario o estereotipado, potencialmente apropiable. Pero, al darle prioridad a esos condicionantes imaginarios, esta perspectiva descuidaba una dimensión, propiamente carnal, que los relatos referían como distintiva. Ciertamente, dicha enunciación de un “cuerpo venezolano” distintivo podría juzgar como resultado de narrativas nacionalistas que, en este caso, además reivindicaban una atribución estética en torno a éste. Sin embargo, esta distinción adquiriría una carga de veracidad al ponerse en relación con los efectos correlativos a ese discurso: algunas de estas personas trabajaban en el modelaje, por ejemplo, y destacaban frecuentemente la significativa presencia de población venezolana en dicho medio, particularmente en Ciudad de México.

Fue a partir de ese momento que el cuerpo, como materialidad carnal, fue adquiriendo una mayor centralidad para la investigación. En ese sentido, según Wacquant (1999), la sociología del cuerpo pocas veces presta “atención a las maneras en que mundos sociales específicos invisten, dan forma y despliegan cuerpos humanos, y a las prácticas concretas de incorporación mediante las cuales las estructuras sociales de esos mundos son efectivamente incorporadas por los agentes que participan en ello” (p.238). Algunas décadas más tarde, si bien se ha ido llenando esa ausencia, mucho de lo que se sigue escribiendo sobre el cuerpo, dentro de las ciencias sociales en general y, particularmente dentro los estudios migratorios, tiene que ver más con las representaciones en torno a éste y los discursos que lo circundan y constriñen, que con las tensiones dialécticas que entraña lo que Wacquant (2006) llama la “*dimensión carnal de la existencia*” (p.15; cursivas en el original). Intentar aprehender esta dimensión, en consonancia con lo que “decían” los relatos, supuso entonces poner entre paréntesis la mirada teórica inicial para atender el cuerpo como realidad material y *experiencia* encarnada. Más en concreto, esto me condujo a replantear la perspectiva en torno al cuerpo en dos sentidos.

Por un lado, me pareció necesario tener en cuenta el papel que jugaba la constitución corporal —la “dotación somática heredada”, para Wacquant (1999, p.245)— en las experiencias migratorias de las personas venezolanas abordadas. Esto implicaba, considerar el papel del cuerpo *individual* a lo interno de las experiencias, con sus coordenadas

específicas (de género, clase y rasgos étnico-raciales); así como también tener en cuenta el marco histórico en el que se insertan dichas experiencias, donde los cuerpos individuales son producto de formas de gobierno y “usos” ligados al contexto venezolano, a la vez que objeto de gestión selectiva por parte de prácticas de fronterización, en México. Junto esto era importante, además, incorporar una perspectiva genealógica de esos “usos” del cuerpo (y no solo ya de sus representaciones) y los “modos de atención somática” (Csorda, 2010), ligados a lógicas de “belleza” situadas. Lo anterior implicó, en suma, asumir *un abordaje diacrónico del cuerpo* como materialidad producida, susceptible de modificación, en el cruce complejo de ciertas “técnicas de poder” y determinadas tecnologías o “técnicas de sí” (Foucault, 1999; Agamben, 1998). *Por otro lado*, resituar esta “dimensión carnal” del cuerpo supuso tener en cuenta, desde *una perspectiva sincrónica*, la materialización carnal de las diferencias señaladas por los relatos, a modo de una “historia hecha cuerpo” (Bourdieu, 1999, p.198), que se expresa, *en el presente*, en una sensualidad y un modo de “estar” distintivo del que se desprenden disonancias y “choques”, que favorecen su enmarcamiento en lógicas de racialización y fronterización.

Así pues, si inicialmente la pregunta por el cuerpo partía de la consideración —como objeto de investigación— del deseo en torno a éste, sus condicionantes imaginarios y sus posibilidades habilitantes; la trayectoria descrita acabó por ubicar el cuerpo, en su materialidad (dada y producida), como eje central del análisis. Con esto en mente, en una segunda fase de entrevistas (realizadas entre abril y julio de 2022) recogí veintidós (22) nuevos relatos, incluyendo la experiencia de trece (13) mujeres (ver ANEXO 1, Tabla 1.2). Esta decisión respondió a dos cuestiones que merecen ser, igualmente, atendidas: *Una primera cuestión* fue las reiteradas referencias, en los testimonios previos, a un estereotipo sexualizado de las mujeres venezolanas, que reafirmaba el atravesamiento de género en estas dinámicas, pero no de la manera que yo había considerado. El énfasis inicial puesto en la masculinidad, había descuidado el carácter relacional e interseccional que se revelaba, por ejemplo, en el relato ya mencionado de Andrés. Contrastar la intervención del orden de género en las experiencias de hombres y mujeres, me iba a permitir entonces observar las formas diferenciadas de inclusión-exclusión que éste les imponía, pero evitando caer en la

ontologización de la vulnerabilidad basada en categorías de género aisladas de las condiciones de existencia específicas de los sujetos.

Una segunda cuestión por la que resultaba fundamental incluir los relatos de mujeres era la propia constitución histórica del cuerpo femenino como espacio privilegiado de conquista y apropiación, sobre el que suele proyectarse la “identidad nacional” (Ruiz, 2001; Sommer, 2004). Esto tiene sentido en un contexto de dominación patriarcal donde lo femenino se define por su existencia predominantemente corporal, en contraposición a una masculinidad descorporeizada (Butler, 2002, p.86). De modo que el “naturalismo occidental moderno”, como lo llama Stolcke (2014), fundado en una cosmología que opone cultura y naturaleza “como si se tratara de ámbitos obviamente disociados y distintos de la experiencia humana” (p.186), suele ubicar a la mujer del lado de lo natural, como exterioridad pasiva y reproductiva (Federici, 2010). En los relatos recogidos esto se reflejaba en la alusión al cuerpo femenino, como encarnación predilecta del “cuerpo venezolano” biologizado, a la vez que materialización de sus excesos. En la medida que esta investigación se interesa por el papel del cuerpo en la restitución continua de las fronteras nacionales, resultaba fundamental abordar esos cuerpos que aparecían como la encarnación pletórica de la nación y, como veremos, fuente recurrente de tensiones culturales y desapropiación.

En síntesis, la cuestión que aborda la presente investigación es ¿cómo interviene el cuerpo en las experiencias migratorias de personas venezolanas en México? Con base en la perspectiva presentada, entendemos el cuerpo como una realidad orgánica (“biológica”) flexible, producida socialmente por aparatos de gobierno, lógicas prácticas de “uso” y determinadas disposiciones incorporadas (*cultura somática*). El argumento que defiende la tesis es que la experiencia migratoria y de inserción sociolaboral de las personas venezolanas en México es movilizadora por procesos simultáneos y ambivalentes de fronterización y racialización que se cruzan en la materialidad (física, “fenotípica” y disposicional) del cuerpo, como objeto de valor (*estético y/o erótico*) relativo a jerarquías “raciales” situadas, y a la vez como encarnación de una otredad biologizada de la nación y objeto de exclusión estructural de determinados espacios y posiciones en ella. De este modo, si el valor atribuido al cuerpo migrante puede ser una “ventaja” (recurso táctico), su atribución (e instrumentalización por parte del propio sujeto migrante) tiende a reafirmar su exterioridad

“natural”, convirtiéndolo en materialidad susceptible de exclusión y subordinación (ver Ilustración 2).

2. Aproximación teórico-metodológica

El abordaje empírico de la presente investigación se realizó sobre todo a través de la técnica de la entrevista, desde una perspectiva biográfica y etnográfica. En total, recogimos 37 relatos de hombres y mujeres de origen venezolano, que al momento de la entrevista residían (o habían residido la mayor parte de su trayectoria migratoria) en Puebla o en Ciudad de México³. En términos teórico-metodológicos, la perspectiva biográfica se basa en el presupuesto de que la vida individual permite acceder a la “compresión profunda” de las condiciones de existencia y estructuras sociales e institucionales que forman la experiencia de los sujetos (Ferrarotti, 2007; Mallimaci y Giménez, 2006). Dentro de dicha perspectiva, algunos autores distinguen entre “historias de vida”, “relatos” y trayectorias “temáticas”. Nosotros vamos a hablar de relatos para referirnos a la narración obtenida de las entrevistas, insumo para la construcción de trayectorias. Nos basamos, asimismo, en relatos temáticas, y en específico *trayectorias migratorias*, partiendo de la propuesta de Rivera (2012). Para esta autora, las trayectorias migratorias son una herramienta conceptual que permite realizar “un recorte analítico de la biografía, [...] condensando las imbricaciones entre las condiciones históricas de un sujeto migrante y la experiencia migratoria de la persona” (pp.454-455).

A través de entrevistas semiabiertas (Baz, 1999), abordamos el carácter diacrónico de las experiencias y las “*posiciones* sucesivamente ocupadas” por los sujetos (Bourdieu, 1997, p.82; cursivas en el original), considerando los siguientes ejes: 1) condiciones de origen, 2) contexto y condiciones de salida, 3) movilidad y tránsito migratorio, 4) establecimiento e inserción sociolaboral, y 5) factores de inclusión-exclusión. Pese a formularlas en términos cronológicos, y a diferencia de Rivera (2012), no asumimos las trayectorias migratorias como una estrategia de análisis longitudinal, en la medida que, desde nuestra perspectiva, el relato no busca la inscripción de eventos o hechos “objetivos” en una secuencia precisa. En cambio, siguiendo a Ferrarotti (2007), entendemos el relato biográfico (independientemente de su

³ No obstante, aunque, al momento de contactarlos, Enoc se encontraba en Puebla, y Marcos y Orlando, en Ciudad de México, al efectuarse la entrevista (a distancia) los dos últimos se habían trasladado a Estados Unidos, y Enoc había regresado a Venezuela debido a problema familiares (pero tiene planes de volver a Puebla para establecerse allí).

enfoque temático) como una construcción que, hecha *desde el presente*, está intervenida por operaciones de selección, actualización y olvido (p.29). Vista así, la función de la entrevista, más que referencial (“informar sobre cómo son las cosas”), es performativa (Guber, 2011, p.69), en tanto que, incluso la tergiversación inconsciente o la mentira deliberada, se sostienen sobre códigos de verosimilitud (de “posibilidades e imposibilidades subjetivas”, según dice Clot, 1989, p.38) que “hablan” acerca de las condiciones de existencia del sujeto⁴.

Lo anterior implica darle énfasis a la subjetividad como objeto de conocimiento. Siguiendo la aproximación foucaultiana de Mezzadra y Nielson (2014), entendemos la subjetividad como “un campo de batalla en el cual múltiples dispositivos de sujeción se ven enfrentados por prácticas de subjetivación” (p.288). Esto implica ver al sujeto como resultado inconcluso de “juegos de verdad” y estados de dominación que, lejos de imponer una causalidad necesaria, abren “campos de experiencia”, en articulación con prácticas de libertad (Foucault, 1999, p.413). Hablaremos, en estos términos, de *agencia* no para apelar a “individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío”, sino para nombrar la capacidad de elección y movimiento (de libertad), que nunca es ilimitada y depende de condiciones no elegidas por el sujeto (Scott, 2001, p.66). Así, de manera específica, entendiendo la “experiencia” como “correlación entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2007, p.8), proponemos entonces el concepto de “*experiencia migratoria*” para pensar la migración como un “trayecto de subjetivación”, ligado a procesos de dislocación subjetiva (Lara, 2019; Lara y Stang, 2021) y condiciones históricas de sujeción y habilitación.

En este sentido, nuestro entendimiento de la “experiencias migrantes” parte de una aproximación a la extranjería, y a la categoría misma de “migrante”, como producto de relaciones de fuerza que instituyen y naturalizan la existencia de las fronteras, en tanto que criterio absoluto de distribución de posiciones y reconocimiento de derechos (Sayad, 2010; De Genova, 2017). El desplazamiento físico conlleva, por lo tanto, un reposicionamiento subjetivo, marcado por umbrales normativos, políticos y culturales que redefinen el estatus

⁴ Esto supone, también, considerar el contexto inmediato de la entrevista (Guber, 2011; Ferrarotti, 2007) que, en tanto interacción social, debe entenderse como un ejercicio de influencia recíproca y adopción de “papeles” preestablecidos (Goffman, 1997), lo que interviene en la propia configuración del relato.

y la posición del sujeto en contextos de tránsito y llegada. En breve, esto se traduce en una tensión permanente entre, por un lado, las estrategias, dispositivos y prácticas de *fronterización* que (operadas por agentes tanto privados como estatales) ubican al sujeto en una situación de exterioridad; y, por otro, las *tácticas* a través de las cuales éste agencia su “derecho de fuga” (Mezzadra, 2005). Esta tensión no comporta un binarismo excluyente, sino una oposición dialéctica, atravesada por clasificaciones y *jerarquías* que atañen al cuerpo y propician dinámicas diferenciadas de inclusión y exclusión, pues la valoración en torno al mismo (y cómo es leído) posibilita su *instrumentalización táctica*, al mismo tiempo que lo hace objeto de constatación de la diferencia “natural” que lo excluye.

Más que asumir una concepción cerrada y singularizada del “sujeto migrante”, nos interesa observar los modos en los que se articulan, a través de experiencias concretas, las características específicas que lo atraviesan (Mezzadra, 2012), y que se ven materializadas en *cuerpos nacionalizados*, devenidos “migrantes”. Para ello es necesario destacar la propuesta del feminismo interseccional⁵ en torno a la imposibilidad de pensar a los individuos a partir de categorías de pertenencia y clasificación aisladas (como “raza”, clase, género, nacionalidad), en abierto rechazo al pensamiento aditivo clásico (Crenshaw, 2011; Butler, 2002; Viveros Vigoya, 2016; Stolcke, 2014). No obstante, como apunta Magliano (2015) una de las principales limitaciones de este enfoque es su orientación prioritaria (y a veces exclusiva) a las formas de opresión y exclusión social que son reproducidas “en la intersección” de un conjunto de condiciones que marcan al sujeto, descuidando la potencialidad de esta perspectiva para analizar las posiciones de privilegio o dominación, e incluso oscureciendo el hecho de que “un sujeto puede ocupar a la vez distintas posiciones, algunas de ellas de subordinación y otras de dominación” (p.698).

⁵ Lo que se conoce como feminismo interseccional proviene sobre todo de la propuesta de Crenshaw (2011), presentada en un texto publicado en 1989. Es allí, donde la autora emplea por primera vez el término “interseccionalidad” (*intersectionality*) para analizar el caso de mujeres trabajadoras negras, cuyas reivindicaciones no eran plenamente incorporadas ni en la política antirracista imperante ni en la crítica al sexismo. El enfoque ha sido retomado y criticado por diversas autoras. Por ejemplo, Lugones (2008), cuestiona la concepción por separado categorías que, para ella, son inseparables, con lo cual tiende a distorsionar lo que en realidad no existe fuera o más allá de la intersección. En términos similares, Puar (2005) señala que el “modelo interseccional de identidad” (*intersectional model of identity*) corre el riesgo de asumir la existencia de componentes susceptibles de ser analizados de manera aislada. Frente a ello, la autora habla, en cambio, de “ensamblajes” (*assemblage*) para destacar la fusión y el entrelazamiento que excede la existencia de identidades estables, o estabilizadas por efecto del poder.

Frente a esto y frente a la metáfora de la “intersección”, Wade (2013) retoma la *articulación* como un término que connota un proceso “más abierto y productivo” (p.51), haciendo énfasis en la ambivalencia de dinámicas donde la exclusión y la inclusión suelen operar de manera simultánea (p.67). En acuerdo con esto, nos resulta útil asimismo la propuesta de Hall (2010) en torno a este concepto. Para dicho autor, la articulación designa una serie de conexiones que hacen emerger un discurso, un evento o una posición como “unidad” no esencial, ni inamovible ni inevitable, cuyos elementos “*pueden ser rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria ‘pertenencia’*” (p.85; cursivas en el original). El sujeto sería entonces la síntesis de unas circunstancias específicas que se articulan en él, toda vez que dichas circunstancias y los modos de categorización que las acompañan no están dados de antemano y de manera universal (Lugones, 2008; Magliano, 2015). Por lo tanto, el concepto no solo permite observar la contingencia de la posición ocupada por el sujeto, sino también las condiciones de emergencia de un determinado *tipo* de relaciones, en un contexto histórico determinado.

Desde este punto de vista, partimos del concepto de articulación, considerando —a lo interno de cada relato— la pertenencia nacional como eje empírico transversal de las posiciones que ocupan (y pueden ocupar) los sujetos. Posiciones que emergen entonces en el cruce o articulación de dicha pertenencia con criterios étnico-raciales, de género y de clase social que es necesario discutir brevemente. Siguiendo a Bourdieu (2000), entendemos la *clase social* como una posición “objetiva” y “subjetiva”, derivada de la posesión y disposición relativa de recursos o capitales. Para el autor, los “capitales” son “trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o ‘incorporada’” (p.131), por lo que distingue diferentes tipos o especies de capital: capital económico (dinero, activos y riqueza material), social (redes de relaciones y “contactos”) y cultural (saberes y competencias culturales, en estado objetivado, institucionalizado y/o incorporado), entre otros. Los capitales son, en última instancia, formas de poder legitimado correspondientes a campos específicos de lo social, cuya equivalencia e intercambiabilidad mutua aseguran una cierta estabilidad en la suma de su distribución global en un contexto (o espacio) social dado (Bourdieu, 1997; 2007).

Por otro lado, entendemos por *género* la matriz binaria de subjetivación y producción somática de hombres y mujeres, como posiciones excluyentes y complementarias (Butler, 2007; 2002). Para Scott (1996), se trata de “una forma primaria de relaciones significantes de poder” que se expresa en representaciones, normatividades e instituciones que, a nivel individual, se asientan en identidades subjetivas (p.289). Frente a una mirada en torno al género como “superestructura”, diversas autoras feministas han señalado que el género tiene efectos materiales concretos. Así, éste es anterior al sexo “natural”, no solo en la medida que lo dota de inteligibilidad, sino porque opera sobre él imponiendo el canon de un “sexo verdadero” dentro del cual los cuerpos son obligados a encajar (Butler, 2007). Al igual que la clase, el género es relacional: se funda en operaciones excluyentes de distinción e identificación, y genera procesos de incorporación y somatización, asentados en una *dimensión performática*⁶ que informa a (y es informada por) la lectura que de ciertos atributos físicos *como diacríticos étnico-raciales* (Solís et al., 2019). Los parámetros que fijan los límites de designación de estas categorías (género, clase y “raza”) son siempre contextuales, pero en el caso de lo étnico-racial su dependencia de narrativas nacionales es mucho más evidente.

Lo que nos permite el concepto de articulación es ver la consustancialidad de estas “variables” en la configuración de las posiciones que ocupan los sujetos y que, en el marco de las experiencias analizadas, se ven cruzadas por el proceso migratorio. En ese sentido, en la medida que las categorías a través de las que se operativizan los criterios de género, clase y “raza” no son ahistóricas, el análisis que proponemos demanda también asumir una perspectiva “contextualista” que, siguiendo a Grossberg (2009), permita “trazar líneas y mapear conexiones” de manera situada (p.29), considerando los contextos de salida y de llegada. No connota lo mismo decirse “blanco”, “moreno” o “mestizo” en Venezuela o en México, y como veremos no son necesariamente coincidentes los criterios que definen, por

⁶ Hablamos de *performance* (como sinónimo de actuación) en el sentido que lo propone Goffman (1997), es decir, en tanto que acción consciente de las personas para guiar y controlar la impresión que tienen de ella los demás (su “audiencia”) (p.11). No obstante siempre está sujeto a las condiciones estructurales (Butler, 2002; Bettie, 2003), lo performático supone una repetición “imperfecta” que excede los límites de reproducción de esas condiciones, y por lo tanto es siempre una actualización del “original” al que refiere, “cita” y encarna. Siguiendo a Taylor (2011), podemos distinguir entonces entre la performance (como la acción concreta, evidente y visible) y lo performativo, como marco discursivo y regulatorio en el cual *ocurre* dicha acción.

ejemplo, lo que *es* (y cómo se ve o se “debe” ver) una “mujer bella”, una “persona educada” o un “cuerpo vulgar”, en una sociedad u otra. En consecuencia, resulta fundamental explorar la indexicalidad de los términos de adscripción y habilitación de ciertas posiciones, en relación con jerarquías de valor específicas, para entender así los conflictos y tensiones, y las tácticas y rearticulaciones que derivan de los desplazamientos geográficos, más allá de los paradigmas de la ciudadanía, la asimilación o el transnacionalismo.

Priorizar la *nación*, como marco cultural de habilitación y distribución de posiciones y disposiciones, ciertamente entraña el riesgo de reproducir el nacionalismo metodológico y, peor aún, reificar la nación (y sus fronteras), como espacio contenedor de atributos homogéneamente repartidos entre sus miembros. Al hablar, por ejemplo, de “cultura somática” se podría cuestionar una cierta complicidad con los discursos totalizantes que tratan la “cultura nacional” como unidad, exenta de conflictos, que cala de manera uniforme, y sin resistencia, los cuerpos que la encarnan. No obstante, siguiendo a Bourdieu (2007), apelamos a la noción de “homología” para entender la relación de “diversidad en la homogeneidad” que convierte “*cada sistema individual de disposiciones [en] una variante estructural*” de un habitus definido por la homogeneidad de condiciones de existencia (p.98; cursivas en el original). Si colegimos que, para el caso, una “cultura somática” está necesariamente atravesada por trayectorias materiales específicas, destacar la nación como elemento de *homologación* responde, más que a una concepción ontológica, a un recorte analítico que aspira a sentar algunas bases de cuestionamiento que, para el caso estudiado, atiendan otros modos de articulación que, sin salir de ella, vayan *más allá* de la nación.

Finalmente, una mirada genealógica, en dialogo con las experiencias analizadas, busca prevenir el anquilosamiento de las “diferencias” que en ellas se describen. En ese sentido, entendemos la genealogía como una forma de acercamiento crítico a las relaciones de poder que, en determinado contexto, hacen emerger ciertos marcos de sujeción y subjetivación que se inscriben en los cuerpos (Foucault, 1997; Butler, 2007). Apoyándonos en esta perspectiva podemos observar cómo instituciones, disposiciones y “usos” llegan a configurarse por medio de articulaciones complejas y “accidentales” que no remiten a orígenes discretos, causalidades precisas o relaciones necesarias de continuidad (Foucault, 1992). Sin ser, pues, una investigación genealógica, en sentido estricto, la presente se nutre también de materiales

históricos y fuentes legales, periodísticas y estadísticas, así como de referencias literarias y documentales, en conjunto con el registro etnográfico realizado en las redes sociales digitales, de uso corriente por parte de los sujetos abordados, y que sirven como espacio para el contacto y encuentro de personas venezolanas que viven en México. Desde nuestro punto de vista, esto nos permite recuperar la densidad histórica de los relatos, considerando sus condiciones “objetivas” y sus contextos de producción y sentido.

3. Estructura de la tesis

El esquema presentado más adelante (Ilustración 2) expone las principales categorías que constituyen el marco teórico de la tesis, misma que se organiza en cuatro capítulos. Los primeros dos capítulos describen los aspectos contextuales de la investigación, cuyos referentes analíticos se señalan en la sección A del esquema. Los dos últimos condensan los principales hallazgos (sección B). En primer lugar, partimos de la noción de *devenir*, como ancla teórico para hacer manifiesto el carácter sobrevenido de la experiencia migratoria. Con base en ello, el primer capítulo presenta una caracterización del contexto de expulsión, destacando la crisis venezolana de los últimos años, como detonante principal de la masificación de esta migración. El objetivo aquí es situar históricamente las experiencias de los sujetos abordados. De modo que, junto a la descripción del marco objetivo, proponemos la noción de “des/arraigo” para aproximarnos a la vivencia subjetiva frente a una situación “forzada” de migración, que se presenta como pérdida (o despojo) de “la tierra”, pero también como un proceso (material y simbólico) de desclasamiento. En el cruce entre la añoranza por un país que “ya no existe” y las señaladas condiciones de precarización, el capítulo presenta algunas claves para entender las trayectorias migratorias analizadas y las tácticas que operativizan los sujetos.

En el segundo capítulo, “Tácticas de fuga”, discutimos los conceptos que nos permitan desagregar lo que entendemos por experiencia migratoria. En primer lugar, hablamos de “tácticas de fuga” y “prácticas de fronterización” (sección A del esquema), partiendo de Michel de Certeau y de los aportes de Sandro Mezzadra y otros teóricos autonomistas de la migración. Con base en los relatos recogidos, abordamos las distintas escalas en las que se expresa la tensión constitutiva entre estos elementos, yendo desde la configuración histórica de un régimen de fronteras en México hasta las experiencias cotidianas de las personas

venezolanas, en este contexto. Veremos cómo los sujetos se “mueven” entre fronteras que continuamente son restituidas por agentes estatales y extraestatales, entendiendo la fronterización desde una dimensión práctica y concreta que se efectiviza en operaciones políticas, burocráticas y sociales. Éstas reinscriben a las personas migrantes en una posición de exterioridad y una condición de subordinación estructural, basada en criterios de pertenencia legitimados por los propios relatos recogidos. Esto nos llevará, finalmente, a observar las connotaciones que adquiere el origen venezolano, en el contexto reciente de México, como elemento mediador de dinámicas de inserción.

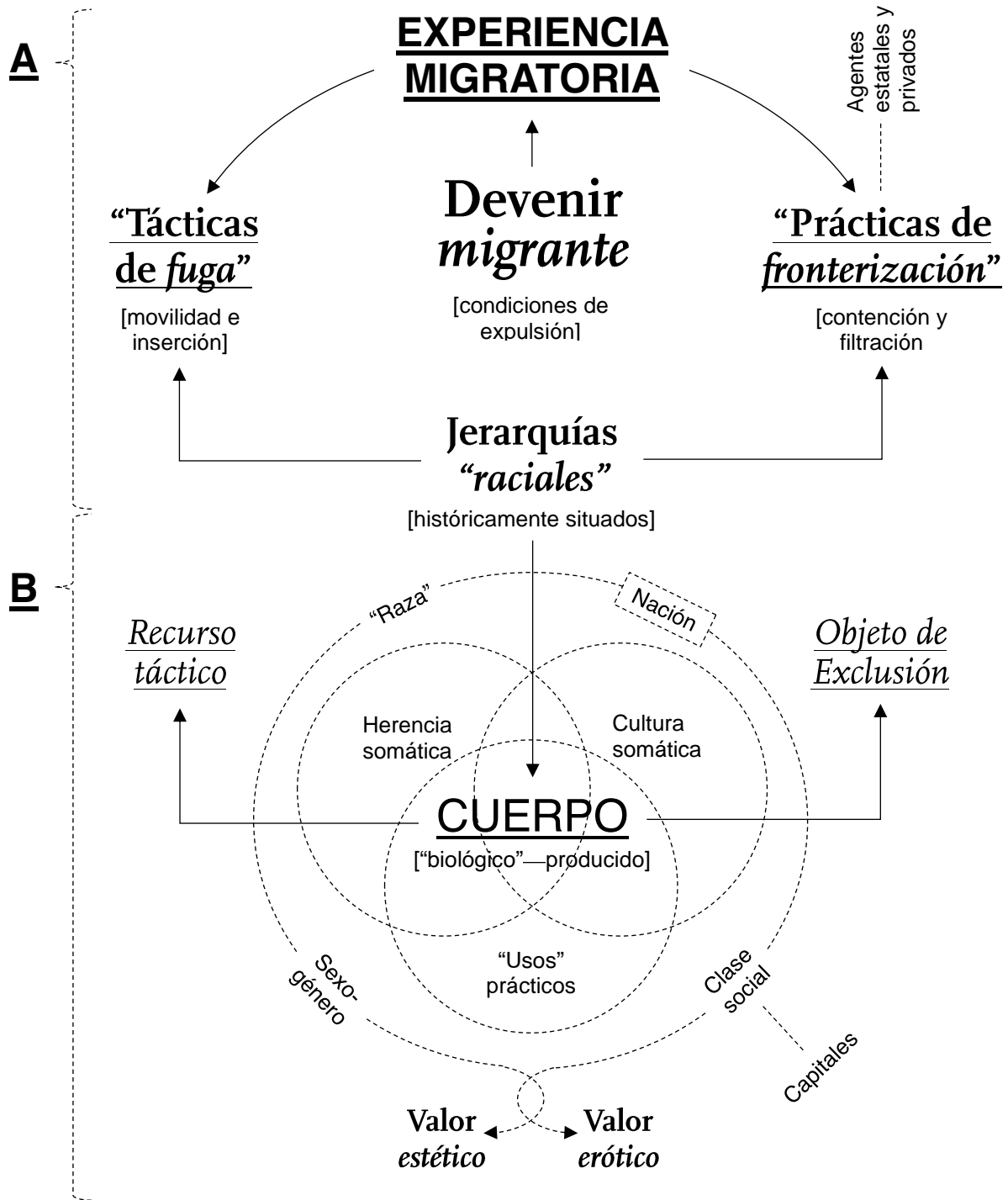
El tercer capítulo, “Valor estético y ‘usos’ del cuerpo”, esboza una genealogía del “cuerpo venezolano” a partir de prácticas de gobierno y discursos sociales asentados en lógicas prácticas de producción corporal. De este modo, desarrollamos dos de las dimensiones apuntadas en torno al cuerpo en la sección B del esquema presentado: en primer lugar, la “herencia somática” que tiende a asociarse con una blancura (eufemizada por la retórica de la “mezcla”) asumida como “valor estético” en el marco de las jerarquías “raciales” imperantes en México, como contexto de recepción. En segundo lugar, partimos del concepto de blanquitud de Bolívar Echeverría y de la relectura que hace Giorgio Agamben de la noción de “uso”, para analizar este “valor” inscrito en el cuerpo como producido (y no simplemente *dado*), y orientado a ser económicamente productivo, a partir de una cierta lógica corporal situada. Así pues, el capítulo propone un contexto histórico de producción (más allá de lo “natural” y lo individual) de un cuerpo que aparece recurrentemente como “ventaja” y que, en ese sentido, opera en el marco de experiencias de inserción sociolaboral como recurso táctico, frente a diversos dispositivos y prácticas de fronterización.

En el cuarto capítulo, “Racialización, Caribe y deseo”, discutimos el concepto de racialización como una dinámica interaccional, que se desprende de jerarquías “raciales” históricamente asentadas en las que se inscriben las diferencias culturales encarnadas. Así, retomando los planteamientos de Luc Boltanski y Pierre Bourdieu, hablamos de “cultura somática” para entender una tercera y última dimensión del cuerpo que tiene que ver con disposiciones incorporadas, ligadas al contexto de origen (sección B). Con base en esto, mostraremos cómo el cruce entre los “usos” idiosincráticos del cuerpo y la historia encarnada

en él, deriva en tensiones y disonancia corporales que, en el marco del proceso migratorio, tienden a naturalizar la otredad de estos sujetos migrantes, favoreciendo la racialización de las fronteras. Enfatizando la mirada contextualista, veremos cómo se introducen, en estas dinámicas, ciertos imaginarios sexualizados en torno al Caribe, a los que remite, en México, lo venezolano. Observamos entonces cómo la instrumentalización del cuerpo a partir de un “valor erótico” atribuido, recrudece relaciones de subordinación, generando condiciones diferenciadas de vulnerabilidad en función del género y la posición de clase.

Para cerrar, en las Conclusiones, discutimos el papel del cuerpo en la migración como fenómeno y su estatus teórico, en el marco de los estudios migratorios “sur-sur”. Retomamos algunos de los hallazgos expuestos para insistir en la importancia de asumir posturas teóricas contextualizadas que permitan complejizar la posición subordinada de los sujetos migrantes y la relación problemática de la nación con lógicas de blanquitud y blanqueamiento, específicamente en las sociedades latinoamericanas. Desde este punto de vista, reflexionamos, a la luz del análisis expuesto, en torno al carácter mutuamente constitutivo de lo imaginario como elemento productor de realidades y la dimensión carnal del cuerpo, como materialidad socialmente producida e inacabada. Con base en esto, asimismo, discutimos la necesidad de pensar el cuerpo en términos más complejos, como condicionante material de tensiones, conflictos y contradicciones encarnados en el marco de las experiencias migratorias. Por último, sugerimos posibles líneas de investigación que se desprenden de lo expuesto, para continuar profundizando el caso de la migración venezolana en el contexto mexicano, así como en otros países.

Ilustración 2. Mapa de conceptos y relaciones



Fuente: Elaboración propia.

CAPÍTULO I

DEVENIR MIGRANTE

Introducción

—Es un lugar soleado —decía— de donde mana el petróleo y adonde fluyen automóviles, municiones y videos; un lugar donde el “Estado del todo” asume una crucial cualidad del ser a través de la muerte y proyecta un aura de magia sobre una montaña que yace en su centro.

MICHAEL TAUSSIG

Venezuela está ubicada en la costa norte de América del Sur. Tiene frontera con Colombia, Brasil, Guyana y los mares del Caribe. Su superficie territorial es de 916 mil km² y está dividida en 24 entidades federales y 335 municipios, con una población total, para 2011, de 27,227,930, concentrada en su mayoría en entidades urbanas (INE, 2014). La economía de Venezuela está organizada fundamentalmente en torno a la industria petrolera, siendo el país con la mayor reserva del mundo. La aparición de los primeros yacimientos fósiles, a inicios del siglo XX, hizo que Venezuela pasara de ser un país agroexportador a depender casi por entero del petróleo. En la década de 1970, con el aumento del precio del hidrocarburo y la nacionalización de Petróleos de Venezuela, Sociedad Anónima (PDVSA) durante la gestión de Carlos Andrés Pérez (1974-1979), el país se posicionó como una de las economías más prósperas de la región. Así, en el marco del proyecto maestro “Gran Venezuela”, la gestión de Pérez condujo un acelerado proceso de modernización mediado por la “la captura súbita de una gran y creciente riqueza no producida en el país —la renta petrolera—”, que reconfiguró su orden económico, político y cultural¹ (Terán Mantovani, 2015, p.36).

La sobrevaluación del bolívar (la moneda nacional) permitió un modelo intensivo de consumo en el que el acceso al extranjero, particularmente a Estados Unidos, autorizaba un

¹ El estudio de las implicaciones culturales del petróleo en Venezuela no es reciente. En 1968, antes del “boom” de la década de 1970, Quintero (2021) acuñó el término “cultura del petróleo” para describir los “factores no materiales como lengua, arte, ciencia, etc.” que se desprenden de la economía petrolera e insertan a la sociedad en una relación de subordinación global (como “fuente productora de materias primas”), al mismo tiempo que crea “personas dispuestas obstinadamente animadas del deseo de comprar. De comprarlo todo y pronto, sin importarles las condiciones” (pp.18-19). Entre otras cosas, el autor ya cuestionaba entonces que el Estado, al servicio pleno de esta cultura y el modo de producción sobre la que se sostiene, dejaba “sin expresión otros estilos de vida” (p.49).

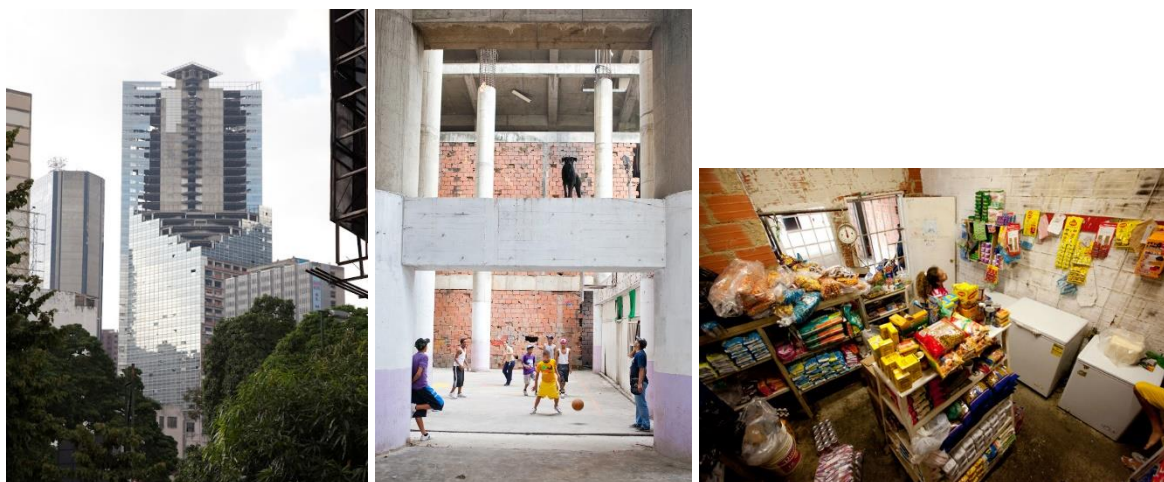
cosmopolitismo a través del cual gran parte de la población podía participar de “la riqueza natural del país (el petróleo) metabolizada en dinero” (Acosta, 2021, p.118). La consolidación del rentismo en Venezuela permitió el surgimiento de un Estado tendiente a la verticalidad y la centralización, que aparece como administrador y distribuidor de “los ingresos que captura en el mercado internacional” (Arenas, 2010, p.79), alimentando a su vez imaginarios de modernidad ligados a la capacidad extractiva del país (Coronil Ímber, 2013). En 1983, la abrupta devaluación de la moneda dio inicio a una crisis que dejaría en evidencia la fragilidad de este sistema. La reelección de Carlos Andrés Pérez, en 1988, puede interpretarse entonces como un intento por retomar la promesa de desarrollo del pasado. Sin embargo, su regreso marcó el fin del régimen bipartidista fundado en 1961. Las protestas conocidas como el Caracazo (en rechazo a sus medidas económicas) y la violenta respuesta ante éstas, han sido señaladas, por algunos autores, como el origen del chavismo popular². Lo que siguió en lo inmediato fue la continuación de la recesión y el derrumbe del orden imperante.

Hay quienes ven en la Torre de David, una metáfora de ese derrumbe. Originalmente llamada Centro Financiero Confinanzas, la Torre de David es un rascacielos, ubicado en el centro de Caracas, que aspiró a convertirse en un “Wall Street venezolano”. Su construcción fue detenida en 1994, luego de dos intentos de golpe de Estado, la destitución de Carlos Andrés Pérez y una crisis financiera que acabó con varios bancos privados y dejó a otros en manos extranjeras. Ese año, Rafael Caldera asumió la presidencia, profundizando las políticas tecnocráticas iniciadas por su antecesor, sin lograr contener la crisis. En el documental de 2016, *Vertical Slum*, de Irene Sosa, una académica señala que la Torre de David estaba llamada a “representar la cúspide de la realización capitalista del país”. Eternamente inconcluso, el edificio de 45 pisos se volvió, para algunos, la representación silenciosa de una modernidad trunca. Luego, su “anárquica” ocupación por parte de cientos de familias, a partir de 2008, ha sido interpretada como un “retrato” de la gestión de Chávez

² Sobre la distinción (y las tensiones) entre un “chavismo popular” (o “salvaje”), como movimiento, y el *chavismo estatal corporativo*, véase, por ejemplo, Gutiérrez Aguilar (2015), López (2015) e Iturriza (2016). También Terán Mantovani (2015) y Duno-Gottberg (2013; 2022).

y su tendencia a la desinstitucionalización, según apunta otra especialista en el mismo documental³ (ver Ilustración 3).

Ilustración 3. Torre de David



De izquierda a derecha: Fachada reciente (foto de Angela Bonadies y Juan José Olavarría) y espacios interiores de la Torre de David, antes de su desalojo (foto de Iwan Baan, para *Urban-Think Tank*). Fuentes:

<http://latorrededavid.blogspot.com> y <https://arquine.com/la-torre-david>

Extendiendo la metáfora, resulta difícil no ver en el desalojo de la Torre de David, entre 2014-2015, una alegoría involuntaria de la expulsión de millones de personas venezolanas que, a partir de esos mismos años, salen huyendo del país. Algunas investigaciones ubican la década de 1980 como el inicio del progresivo aumento de una migración que, para entonces, tenía como principales destinos Estados Unidos y España, y se caracterizaba por ser

³ La ocupación de la Torre de David ha despertado un amplio interés entre intelectuales, periodistas y artistas. Además del documental de Sosa, vale la pena destacar el registro fotográfico de Ángela Bonadies y Juan José Olavarría que, de acuerdo con Eljuri Febres y Valbuena de Nava (2014), plantea una crítica a las promesas de la modernidad. Asimismo, en 2012, en medio de álgidas controversias, un grupo de arquitectos fue premiado por la XIII Edición de la Muestra Internacional de Arquitectura de la Bienal de Venecia al presentar un proyecto que revalorizaba la “vibrante comunidad espontánea” que habría emergido dentro de la torre. En 2013, la Torre de David también fue el escenario en el que transcurre un episodio de la serie televisiva estadounidense *Homeland*, y fue objeto de una extensa crónica escrita por Jon Lee Anderson, publicada en *The New Yorker*, donde el periodista habla, entre otras cosas, del pastor cristiano (el Niño Daza) que fungía como “administrador” de la comunidad (Anderson, 2013). Recientemente, Duno-Gottberg (2022) retoma el caso de los “inquilinos” de la Torre de David para teorizar acerca de la emergencia de lo que llama “movimientos sociales precarios” o “lumpéricos” en el contexto de la Venezuela bolivariana. El autor, además, problematiza justamente la analogía entre ésta y la nación, y propone ver su ocupación como “el ‘residuo’ de ese mismo proyecto de liberalización radical que dio origen a La Torre; pero que a su paso creó nuevas subjetividades que giran en torno al trabajo precario y mercados ilícitos” (p.132).

moderada, mayormente profesionalizada y de alto poder adquisitivo. Esta tendencia se mantuvo con leves variaciones durante las siguientes dos décadas, experimentando un extraordinario aumento, luego de la agudización de una nueva crisis que estalla en paralelo con el ascenso al poder de Nicolás Maduro. En lo que refiere a este proceso migratorio específicamente hacia México, Gandini, Lozano y Alfaro (2019) identifican tres etapas. Una primera, de “inmigración tradicional”, de 1990 a 2000, definida como un flujo moderado de población; una segunda etapa de “inmigración acelerada”, entre 2000 y 2015, que coincide con los conflictos políticos de 2002-2003, la reestructuración de la estatal petrolera venezolana y el incremento de la inseguridad y la violencia en el país; y, por último, una fase de “inmigración en contexto de crisis”, a partir de 2015.

Siguiendo esta periodización, el presente capítulo aborda el contexto reciente de la progresiva masificación de la migración venezolana. En la primera sección, “Disputas por la nación”, nos ocupamos de la segunda de las etapas mencionadas, destacando el periodo de gobierno de Chávez (1999-2012) y la transición al gobierno de Maduro. Esto nos permitirá observar las condiciones en las que se inserta una migración en ascenso y los antecedentes políticos y económicos de lo que Terán Mantovani (2022) ha llamado La Gran Crisis. Luego, en “Ruina y precarización”, describimos las distintas dimensiones de esta crisis en la que se inscribe la mayoría de las trayectorias migratorias analizadas, y que coincide con el tercer momento, de aumento exponencial de la migración venezolana a México, apuntado por Gandini, Lozano y Alfaro (2019). En este periodo, de 2015 a 2020, destacamos un proceso de precarización generalizado, cuya expresión más clara se observa en lo económico, pero que se extiende a todos los ámbitos de la vida: la salud, la seguridad, la educación y el acceso a derechos y a servicios y bienes básicos. Por último, la tercera sección, “Des/arraigo” pone de relieve el calado subjetivo de este proceso, como una dimensión fundamental para entender la experiencia histórica de la migración en este contexto.

El objetivo de este capítulo es mostrar el tránsito de un estado de relativo bienestar social, enmarcado en la reproducción de lógicas heredadas del capitalismo rentístico e importador venezolano, a una situación de precarización extrema que propicia la huida del país, muchas veces como medida desesperada que genera situaciones de particular vulnerabilidad (Vargas Ribas, 2018). En concreto, para el caso de la mayoría de los relatos aquí analizados este

tránsito supuso un proceso acelerado de desclasamiento, que coincide con el perfil predominante (hasta fechas recientes) de la población venezolana en México, proveniente de una clase media empobrecida, con acceso a diversas formas de capital (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019; Suárez y Trejo, 2018). La noción de “devenir” a la que alude el título del capítulo tiene entonces un doble significado: por un lado, refiere a la transformación objetiva de Venezuela en *contexto de expulsión* y, por otro, al *trayecto de subjetivación* del sujeto migrante (Lara, 2019; Lara y Stang, 2021; Hirai y Sandoval, 2016), indisociable de las condiciones específicas de esta migración como experiencia histórica. Las dos primeras secciones del capítulo describen el marco al que refiere la primera definición, mientras que la tercera analiza el movimiento subjetivo que implica la última.

1. Disputas por la nación (1999-2014)

Así que ahí tienes —resumió abruptamente—: un lugar soleado, de donde sale petróleo y al que llegan autos, municiones y videos, donde los hombres pasan a la historia como réplicas del Libertador en timbres de correo.

MICHAEL TAUSSIG

El “boom petrolero” que favoreció a la economía venezolana a partir de 1973, quedaría impreso de manera indeleble en la memoria nacional a través de la expresión “ta barato, dame dos”, instituida como modelo de consumo y como persistente aspiración, ligada a la realización del sueño capitalista estadounidense. Para Acosta (2021), *Mayami Nuestro* (1981), un documental dirigido por el también historiador Carlos Oteyza, refleja el papel de la movilidad internacional en estas dinámicas, como recurso habilitador del “espectáculo del despilfarro” que “posibilitó a la clase media desafiar las barreras impuestas por los rangos sociales y la subordinación geopolítica del ‘tercer mundo’” (p.119). Según apunta el autor, en esta época más de mil personas venezolanas se movían diariamente entre Caracas y Miami, motivadas, como se puede ver en el documental, tanto por el derroche superfluo como por una capacidad de inversión que contribuiría finalmente al crecimiento económico de la ciudad estadounidense. En tal contexto, tras la devaluación de 1983, el fin de la bonanza encuentra a su vez una ilustrativa representación en la película titulada *Adiós Miami* (1984). Para Carreño (2011), esta última (dirigida por Antonio Llerandi) rompe con la imagen de una

extranjería ocasional y privilegiada, para introducir la figura del migrante venezolano pobre en busca de mejores condiciones de vida fuera de su país.

Más que alegoría, síntoma, lo que media entre ambas películas (apenas separadas por tres años) es una transición que ha sido caracterizada como el despertar de un sueño o el final de una ilusión. De este modo, a partir de la década de 1980, si bien la migración no deja de ser en Venezuela un modo sobre todo de realización para los sectores más acomodados, comienza a imponerse también como imperativo para el logro de expectativas personales y profesionales insatisfechas por un país en crisis. Durante la primera década del siglo XXI, se suman a éstos, como factores de expulsión de una migración en aumento, la polarización política y los altos niveles de violencia social e inseguridad. Con base en ello, en el primer apartado de esta sección, abordaremos el proceso de polarización que inicia en Venezuela a partir de la llegada de Chávez al gobierno. Esto nos permitirá ahondar en un marco de conflictividad política y pugna por la pertenencia nacional que marcó la emergencia de una nueva migración, mayormente calificada y en muchos casos ligada al ámbito petrolero, que comienza a ver en México un destino de acogida. De modo que, entre 2000 y 2015, la población venezolana en México pasó de 3,024 a 15,664 personas (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019).

Seguidamente, en el segundo apartado, abordaremos la renovación del rentismo petrolero y su reproducción a través de patrones de transferencia que, durante este periodo, tienden a reforzar viejas lógicas de consumismo. El hilo que comunica ambos apartados es la disputa por la nación, sea ésta en términos simbólicos, o materiales, como lucha efectiva por la apropiación de la “riqueza nacional”. Lo que interesa mostrar es cómo, en tal contexto, se operó un debilitamiento del aparato institucional existente que —en parte, gracias a la creación de una institucionalidad paralela— sirvió como condición de posibilidad de procesos de “patrimonialización de los recursos colectivos”, haciendo del capital político (Bourdieu, 1997, pp.30-31), un nuevo (o repotenciado) principio articulador de poder y privilegios. Más allá de la incipiente emergencia de un contexto objetivo de expulsión para cierto sector de la población venezolana, proponemos más bien enfocar este escenario como antecedente directo de la crisis posterior, a la vez que como un intervalo de bienestar material

y “derroche” que, siendo a la larga insostenible, derivó en un acelerado declive que marca en intensidad la experiencia histórica de la migración venezolana de los últimos años.

1.1. Polarización y “socialismo”

En 1998, el teniente coronel Hugo Chávez Frías gana la presidencia de Venezuela. En su juramentación se refiere a la Constitución vigente como una “moribunda Constitución” y ese mismo año llama a conformar la Asamblea Constituyente que dio como resultado la Constitución de 1999. Con ésta, se agrega a la denominación oficial del país el adjetivo “Bolivariana” y se sustituye el régimen democrático representativo por uno participativo y protagónico. Se establecen, así, nuevos mecanismos de participación directa, un parlamento unicameral y dos nuevos poderes independientes (poder moral y poder electoral), al mismo tiempo que se intensifica el presidencialismo ya existente (Corrales y Penfold, 2012). Asimismo, durante estos primeros años de gobierno, la promulgación de una nueva Ley Orgánica de Hidrocarburos para reformar la industria petrolera y, entre otras cosas, el despido público, en 2002, de la “nomina mayor” de PDVSA, propició el malestar de diversos sectores de la población. Como consecuencia, dos huelgas generales (uno de las cuales incluyó la paralización de la industria petrolera) y un fallido intento de golpe de Estado ese mismo 2002, puso en evidencia el clima de polarización e inestabilidad política que, a lo largo de este periodo, escalaría a todos los ámbitos de la sociedad.

El relato de Raúl es paradigmático, en este sentido. Durante los primeros años del gobierno de Chávez, Raúl trabajó en el Museo de Arte Contemporáneo de Caracas (MACC). Fundado en 1973 por Sofía Ímber, en pleno auge de bonanza petrolera, el MACC era para 2001 una de las instituciones más importante de América Latina en su rubro. Aquel año, Chávez anunció el inicio de lo que denominó una “revolución cultural bolivariana creadora y liberadora” en consonancia con su proyecto político. La cultura se había “elitizado”, dijo en su programa dominical, y enseguida dio a conocer los nombres de la “elite” funcional que habría de ser destituida de sus cargos. Sofía Ímber, hasta entonces directora del MACC, figuraba en la lista de destituciones. Para Raúl, eso trajo consigo una suerte de radicalización política que se extendió a través de un proceso en el que “se politizó todo el tema de la cultura en Venezuela”. Durante los años que él trabajó en el MACC, a partir de 2003, fue objeto de amenazas y presiones que culminaron en un despido indirecto, debido a identificarse como

“abiertamente opositor”. Pese a esa adherencia política, posteriormente Raúl ocupó un alto cargo en la administración pública nacional, en el ámbito patrimonial, a costa, sin embargo, de sufrir por varios años lo que él llama “bullying político”.

Paradójicamente, trabajar en una institución del gobierno significó, para Raúl, que las personas de su entorno social y familiar lo identificaran como chavista, provocando una suerte de estigmatización que derivó en la pérdida de vínculos cercanos. A nivel personal, la polarización imperante en Venezuela era vivida, así, como una forma de extranjería en su propio país: “es un poco la vida del migrante” —dice Raúl— “nunca terminas siendo venezolano del todo aquí, ni terminas siendo del todo mexicano. Yo he vivido eso desde Venezuela”. Según López-Maya (2012), ya en sus inicios, el discurso chavista se enmarcó en “una estrategia política que busca hacer nítida las diferencias entre viejos y nuevos actores, viejas y nuevas propuestas” (p.17). Para la historiadora, a través de la polarización, tanto gobierno como oposición lograron “simplificar la diatriba política” y fortalecer la cohesión de sus bases de apoyo. La polarización, en tal contexto, se convirtió en una realidad totalizante, donde la nación pasó a ser objeto de una “guerra cultural”, a través de la disputa por los símbolos patrios (el escudo y la bandera) y el ordenamiento mismo de la vida nacional⁴ (Andrade, 2020).

La polarización supuso la definición de una distinción deíctica, organizada a partir de la figura de Chávez como referente articulador (Troconis, 2019). Por un lado, el “pueblo” chavista se construyó desde el discurso oficial como el “nosotros” homogéneamente bueno, patriota y virtuoso, frente a los “otros” (opositores y desertores) malos, “vendepatrias” y corruptos (Gómez y Arenas, 2013; Brown, 2013). Renombrar la república como “bolivariana” le permitió al chavismo resituar el papel de Simón Bolívar como representación

⁴ En el marco de la polarización, los símbolos patrios pasaron a ser significados y valorados con relación directa a los grupos que se disputan la pertenencia nacional legítima (Troconis, 2020). Un ejemplo de esto es el uso de gorras con la bandera nacional. En el caso del chavismo, la bandera es representada con 8 estrellas (de acuerdo con el cambio instaurado por el gobierno) y con el logo del 4F, en referencia al 4 de febrero de 1992, día en que Chávez apareció en los medios como líder de un golpe de Estado al gobierno de Carlos Andrés Pérez. En el caso de los grupos opositores, se omite dicho logo y, a veces, se representa la bandera de 7 estrellas que estuvo vigente oficialmente entre 1930 y 2006. Otro ejemplo curioso tiene que ver con la adopción en 2007 de un nuevo huso horario en todo el país. Durante los años posteriores a dicha modificación, algunas familias celebraban la entrada del año nuevo rigiéndose por el huso horario anterior, como una suerte de rechazo a lo que consideraban una imposición del gobierno chavista. En 2016, Maduro decretó que se volvería al huso horario anterior.

nacional originaria y constituyente (Del Bufalo, 2013), asociándolo a su proyecto, como gesta recuperadora del “sueño de Bolívar”⁵ (Straka, 2011; Maggi, 2018). Por otro lado, frente a la “pérdida” de Bolívar, algunos sectores de la oposición asumieron a José Antonio Páez como verdadero germen del nacionalismo republicano (López Bohórquez, 2012), desplegando, asimismo, procesos de identificación ligados a imágenes nostálgicas de progreso y civilidad, y responsabilizando al chavismo de la “división” imperante (Torrealba Méndez, 2016; Quintero, 2009; Tablante, 2008). La apelación, en ambos casos, a un nacionalismo (de tintes chovinistas⁶) aparece finalmente como principio de unidad excluyente que tiende a exacerbar “definiciones deshumanizantes y antagónicas del *otro*” (Zubillaga, 2012, p.246; cursivas en el original).

En el caso del gobierno, la abierta exclusión del “otro” fue institucionalizada a través de la política derivada de la llamada “Lista Tascón”. Dicha lista era una base de datos disponible en Internet donde se podía consultar los nombres de las personas que habían firmado, entre 2003 y 2004, la solicitud de referéndum revocatorio al gobierno de Chávez. Una vez hecha pública por el diputado Luis Tascón, distintas autoridades instaron abiertamente a identificar a las personas opositoras (o, en general, firmantes de la solicitud), con el fin de “depurar” las instituciones públicas en manos del chavismo o de ejercer presión sobre los detractores. En el caso de PDVSA, Rafael Ramírez (presidente de la estatal entre 2003-2014) declaró, como objetivo de su gestión, hacer de la empresa una empresa “roja rojita”, en referencia al color emblema del chavismo en el país. Si esa finalidad declarada, particularmente en PDVSA, buscaba prevenir la posibilidad de “traición” y acabar con la meritocracia, entendida ésta como un vicio burgués heredado del pasado; en la práctica, estas medidas propiciaron que la

⁵ El partido con el que Chávez llega a la presidencia, Movimiento V República (MVR) (luego sustituido por el Partido Socialista Unido de Venezuela, Psuv), se desprende originalmente del Movimiento Bolivariano Revolucionario-200 (MBR-200); sin embargo, al momento de postularse como candidato no pudo adoptar dicha denominación porque la ley prohibía el uso de los “símbolos patrios” y de Bolívar (como “Padre de la Patria”) con fines partidistas. Durante su gobierno, esta prohibición fue derogada, lo que permitió que tanto partidos de oposición como chavistas se apropiaran de distintas formas de estos símbolos, como ya se señaló. Quizá la más clara evidencia de la exacerbación del culto bolivariano durante este periodo fue la exhumación del cuerpo de Bolívar y la sustitución de su imagen (derivada de varias pinturas históricas), por una representación computarizada que pretende ser más “fiel” y que el propio Chávez dijo que se parecía a él (Guerrero, 2007). Sobre el “culto a Bolívar” en Venezuela, véase, por ejemplo, Carrera Damas (1969) y Pino Iturrieta (2003).

⁶ Para el chavismo, la descalificación de la oposición pasa siempre por su asociación con “intereses extranjeros”, especialmente estadounidenses, mientras que la oposición acusa al chavismo de conspirar en favor del intervencionismo de Cuba, China y/o Rusia.

experticia y los méritos sectoriales fueron desplazados por el capital político y la influencia, así como por la demostración acrítica de la adherencia partidista.

En los relatos recogidos, esta demanda de proselitismo aparece vinculada a la exigencia de asistir a marchas y portar símbolos alusivos al partido de gobierno. Así, Raúl, durante el tiempo que trabajó en la administración pública, señala que era obligado a “ir a marchas, a ponerme la camisita roja, con la carita de Chávez”. Ana, por su parte, trabajó en PDVSA y comenta que al trabajar “para *ellos*” era obligada continuamente a asistir a manifestaciones en apoyo al gobierno nacional y evitar cualquier crítica frente a éste. De igual manera, desde años antes de salir de Venezuela (en 2016), Mateo trabajó para una alcaldía cuya dirección estaba en manos del Psuv. Al conocerse en dicha institución que él se identificaba como opositor, señala que le “hicieron la vida imposible” al punto de agredirlo físicamente. Yuraima, quien desempeñó un cargo adscrito a un ministerio del Poder Ejecutivo, señala también haber sufrido persecución, discriminación y acoso, tanto por parte de su jefa como por parte de sus pares:

[...] ya habían corrido la voz que yo no era adepta al gobierno, porque yo no estaba inscrita en el Psuv, yo no iba a las charlas de los chavistas, cada vez que había una marcha yo me escapaba. Entonces, para castigarme, me ponían a pasar lista y tenía que quedarme de última [...] y si me iba, era amenaza de despedido.

Aunque se asume como “enemiga del régimen [chavista]”, al igual que Raúl, Yuraima recuerda que debía quitarse cualquier prenda que la identificara como trabajadora del gobierno en la zona (de clase media) en la que vivía en Caracas, para no convertirse en blanco de violencia, al ser identificada como chavista: “los carros se me lanzaban encima [...] a nadie se le ocurría pensar que uno estaba obligado, así de sencillo. Entonces hubo gente que me insultó, que me lanzaba cosas”. La situación de acoso vivida en el trabajo produjo en ella afectaciones emocionales que alimentaron su determinación de salir de Venezuela. Si bien, en general, esta situación no es identificada como la única ni como la principal motivación para migrar, diversas investigaciones coinciden en señalar la persecución política como un detonante recurrente de la migración venezolana en las últimas décadas (Padilla y López, 2021), generando un novedoso auge de esta población en condición de asilo (Freitez, Lauriño y Delgado, 2020). En el caso mexicano, esto se ha hecho particularmente evidente en los últimos años, pero se remonta ya a los conflictos de 2002, que generaron un desplazamiento

significativo de especialistas en el área petroquímica, en particular a ciudades petroleras como Villahermosa (Delgado, 2022; Suárez y Trejo, 2018).

En este contexto, si la propia llegada de Chávez a la presidencia sirvió de aliciente para la migración de un sector de la población que no se reconocía en sus posturas ideológicas o que abiertamente se oponía a ellas (Freitez, 2011; Requena y Caputo, 2016); la posterior inhabilitación de una parte de la población, que fue vetada de las empresas y contratistas estatales, incidió aún más en el aumento de estos flujos (Bonilla-Molina, 2022; Bolívar y Rodríguez Pérez, 2019). Posteriormente, la conducción estatizadora de la economía tras el viraje hacia el llamado “Socialismo del siglo XXI” a partir de 2006⁷, derivó asimismo en la migración de inversionistas nacionales y profesionales calificados. Así pues, como muestran Allen González y Fazito (2017), Panamá y Ecuador se convirtieron en nuevos destinos, que aprovecharon tanto el desincentivo de la inversión privada en Venezuela como la incapacidad (e indisposición) del Estado para absorber a especialistas en diversas áreas científicas. Esto se reflejó, por ejemplo, en un aumento de 671 % de la población venezolana en Panamá, entre 2000 y 2010 (Martínez y Orrego, 2016, p.21). En la actualidad, estos dos países se ubican entre los principales lugares de acogida de dicha población, lo que puede explicarse por el surgimiento de redes y flujos que datan ya de la década de 2000.

Es importante considerar, asimismo, el papel de los medios de comunicación en el marco de la conflictividad política descrita y su relación con una incipiente migración durante este periodo (Castro, 2019; Buxton, 2016). En este sentido, si en 2007, el ministro Andrés Izarra habló por primera vez de la pretensión de instaurar una “hegemonía comunicacional”; en los hechos, desde mucho antes el gobierno ya había comenzado a erigirse como el principal ente comunicador a través de la creación de nuevos medios públicos y comunitarios, el cierre indirecto de otros (casi 100 entre 2005 y 2007) y el uso continuo de las “cadenas nacionales” de radio y televisión (Castillo, 2018). La incidencia que tuvo esto sobre los medios privados

⁷ Si bien la propuesta de Chávez, en primer momento, carecía de unidad ideológica (Parker, 2003), a partir de la campaña para su segundo periodo de gobierno el “socialismo” comienza a desplazar al “bolivarianismo” como eje transversal de su discurso. De acuerdo con la interpretación de Pérez Sepúlveda (2013), surge con esto “la imagen totalizadora del socialismo como una suerte de espontaneidad que siempre estuvo latente en el proceso histórico del pueblo venezolano; sólo era necesario que surgiera un liderazgo capaz de orientar ese destino, interrumpido y negado desde la muerte de Simón Bolívar, el Libertador, y revitalizado por Hugo Chávez Frías” (p.68).

generó una temprana migración de profesionales vinculados a la industria comunicacional, así como una merma considerable de las producciones independientes de fondos públicos (Acosta-Alzuru, 2014). Tanto Quique como Aquiles, por ejemplo, se dedicaban en Venezuela a la producción audiovisual. Ambos dejaron el país antes de la masificación reciente de esta migración y sus razones fueron más bien personales, pero reconocen un deterioro creciente de su ámbito profesional: “si no hubiese tomado esa decisión [entonces]” —afirma Quique— “en cualquier momento me hubiese ido después”.

De acuerdo con Acosta-Alzuru (2014), la auto-censura y la obediencia, como “neutralidad”, fue una de las principales estrategias de sobrevivencia de muchos medios privados en Venezuela, durante el gobierno de Chávez. Los que no acataban esa línea, en muchos casos, terminaban desapareciendo debido a diversos mecanismos de coacción indirecta. En ese sentido, Fabián quien antes de migrar vivía en Caracas, pero nació en una pequeña ciudad al nororiente de Venezuela, cuenta que su padre, fundador y propietario de uno de los medios impresos de mayor tradición en esa región, se vio obligado a sacarlo de circulación ante la escasez de papel que inició en el último periodo de gobierno de Chávez. El periódico, dice, quedó reducido a una página de Internet, y fue poco a poco desapareciendo al igual que otros medios locales. Esta escasez se debió, en principio, a las dificultades para acceder a divisas a través del señalado control cambiario que existió en Venezuela entre 2003 y 2019. En particular, las bobinas de papel periódico habrían sido retirados por el gobierno, en 2012, de la lista de bienes de “importación prioritaria”, lo que derivó en una crisis que comienza a hacerse más evidente en 2013 (Scharfenberg, 2013a; Castillo, 2018; RFS, 2014). Esta situación fue denunciada como parte de una estrategia de “censura indirecta”, para el silenciamiento de la crítica y la monopolización de la narrativa mediática.

Para De la Vega y Vargas (2014), la relación entre el descontento político y la migración venezolana se observa, a lo largo de la década de 2000, en la coincidencia entre el incremento de ésta y el progresivo descenso del apoyo hacia el chavismo por parte de votantes en el extranjero. Asimismo, en años posteriores y con la progresiva intensificación de esta migración, las experiencias compartidas de expulsión han tendido a favorecer ciertos vínculos de comunión en la población migrante, con base en el repudio al gobierno venezolano y al madurismo, en particular, como figura asociada a la crisis de los últimos

años (Padilla y López, 2021; Gissi, Ghio y Silva, 2019). En ese sentido, el desplazamiento de la polarización más allá de las fronteras se ve reflejado, por ejemplo, en los grupos de Facebook de “venezolanos en México” donde, como norma explícita, no se aceptan “adeptos al chavismo”, evidenciando un quiebre en la pertenencia nacional que, como veremos, se articula con el rechazo a ciertas condiciones imperantes en Venezuela, entre las que aparece frecuentemente la inseguridad y la violencia⁸ (Padilla y López, 2021; Bonilla-Molina, 2022; Sánchez, 2011; Castillo y Reguant, 2017; Koechlin y Eguren, 2018; Vargas Ribas, 2018; Gissi, Ghio y Silva, 2019).

1.2. Derroche rentista

La “re-primarización de la economía” venezolana durante este periodo, expresada en la consigna oficial “Venezuela Potencia Energética Mundial”, generó un aumento de la dependencia rentista que, no obstante, no se tradujo en inversión ni mayor producción (Delgado, 2022; Buxton, 2016). Si bien el paro y los conflictos de 2002-2003 afectaron a PDVSA, la estatal no logró recuperarse ni siquiera en un escenario internacional altamente favorable, reportándose una caída de la producción de 3,109 a 2,685, entre 1999 y 2013. Para Lander (2014), la reproducción del extractivismo rentista en Venezuela se sustenta en “un sentido de inevitabilidad en el cual, aún en los casos en que se reconocen los impactos más perversos del petróleo, tiende a asumirse que no hay alternativas: *hemos sido, somos y seguiremos siendo un país petrolero*” (pp.14-15; cursivas en el original). Esto deriva en un “*gran consenso petrolero nacional*” que se observa en los sucesivos programas de gobierno, propuestos por el chavismo y por la oposición, que mantenían en común la centralidad del petróleo como eje transversal de la economía nacional.

⁸ La crisis de la década de 1980 y su expresión en el Caracazo marcaron un hito en el sucesivo incremento de la violencia en el país. Sin embargo, es durante el periodo aquí referido que se registra un aumento exponencial de la misma: de una tasa de homicidios de 25 muertes violentas por cada 100,000 habitantes, en 1999, se pasa a 49, en 2007 (Briceño-León, Ávila y Camardiel, 2009). Los factores que se han señalado como propiciadores de este incremento durante las últimas décadas son principalmente la alta circulación de armas ilegales, la debilidad institucional y la impunidad, y las consecuencias del propio conflicto político sobre el entramado social (Briceño-León, Ávila y Camardiel, 2012; Briceño-León, Perdomo y Meléndez, 2019; Zubillaga, 2012). De los relatos recogidos, solo en el caso de Yuraima y Raúl, la situación de inseguridad era señalada explícitamente como un motivo para salir de Venezuela. Sin embargo, en casi todos los relatos se destacó la relativa seguridad vivida en México en contraste con la experiencia previa a la migración. En consonancia con esto, según las encuestas de la OIM, la mayoría de la población venezolana en territorio mexicano dice sentirse aquí “más segura” que en Venezuela (OIM, 2018; 2021).

Por otro lado, en el marco de su proyecto “socialista”, el gobierno de Chávez impulsó una política inédita para disminuir las condiciones de pobreza y desigualdad que imperaban en el país. A partir de 2003, se crearon las Misiones, programas asistencialistas focalizados, que fueron expandiéndose, para atender diferentes áreas. Esto hizo posible el acceso generalizado a bienes y derechos que históricamente le habían sido negados a una parte importante de la población, propiciando una reducción de la pobreza y la indigencia a nivel nacional (CEPAL, 2011, p.17). Esta robusta política social fue posible, en gran medida, por el aumento del precio del barril de petróleo entre 2001-2011. La misma derivó, además, en una suerte de “empoderamiento” para (y a través de) el consumo, como señala Bonilla-Molina (2022), con lo cual se perpetuaron estilos y expectativas de vida ligados al consumismo capitalista que, de acuerdo con la retórica oficial, se buscaba superar. En ese sentido, Carosio (2015) señala que el “sueño del automóvil propio”, por ejemplo, como signo del individualismo neoliberal, no solo se mantuvo hasta 2013, sino que aumentó, a instancias de programas sociales que ofrecían créditos y otras opciones inmediatas para adquirir “carros populares” importados, en paralelo al descenso de la producción automotriz nacional.

Cuando Chávez llegó al poder, el precio del barril de petróleo era menor a 14 dólares, llegando a estar, en 2010, por encima de 110. En tal contexto, la subordinación política de PDVSA le permitió al gobierno financiar y ejecutar estos grandes programas de distribución de la riqueza (Rosales, 2018; Arenas, 2010; Arteaga Mora, 2018). La inflación, aunque ya era alta en este momento (con oscilaciones entre 18% y 29%, entre 2000 y 2013), podía ser atenuada a través de la transferencia (discrecional y poco regulada) del ingreso petrolero (Bonilla-Molina, 2022; Carosio, 2015). La baja producción nacional y la escasez era compensada con el aumento de las importaciones (Straka, 2019). De modo que, la “democratización del consumo”, si bien tuvo un impacto significativo a nivel simbólico y social (Buxton, 2016; Krauze, 2008), no fue aparejado con una “lógica productiva que permit[iese] la satisfacción igualitaria de las necesidades” (Carosio, 2015, p.222). En cambio, el extractivismo clásico dio paso a un “neo-extractivismo progresista” basado en el “aumento del papel del Estado en la extracción y/o en la apropiación de las rentas de la exportación de los *commodities*” que tiende a favorecer la expansión de políticas sociales, generando “nuevas coaliciones extractivas” (Burchardt et al., 2016, pp.7-8).

En la medida que la repartición de la riqueza no se tradujo en una estructura productiva sostenible, la nueva “ilusión de prosperidad” (Straka, 2019) fue reforzada por una política de importaciones que incentivaba los viejos patrones consumistas del capitalismo rentístico. Así, en 2008, año en el que registró uno de los puntos más altos de ingreso per cápita en el país, Venezuela habría encabezado la lista regional de consumidores de whisky (Popic, 2021), un producto cuyo consumo ha representado históricamente en el imaginario venezolano un símbolo de estatus y prestigio, recuperado por la elite política chavista (Brown, 2013). De acuerdo con datos extraoficiales, 53 % de la población elevó sus ingresos reales por hogar en 132% entre 2004 y 2008 (Valery, 2010). En 2009, la tienda Louis Vuitton de Caracas generaba las más altas ganancias a nivel continental y McDonald’s, con 135 locales en Venezuela, tenía el mejor promedio mensual de facturación por restaurante, y figuraba como anunciante de la televisora estatal “socialista” (Uzcátegui, 2010, p.91). La proliferación de centros y plazas comerciales durante estos años (Carosio, 2015) fue favorecida asimismo por la sensación de inseguridad y una extendida violencia caracterizada como armada, letal y difusa (Zubillaga, 2010; Zubillaga, 2012).

La promoción indirecta del consumismo desde el propio gobierno fue aupada por la creación, en 2003, de la Comisión Nacional de Administración de Divisas (CADIVI), organismo encargado de administrar la compra y venta de dólares y euros en el país, con el fin de evitar “fugas de capitales” (Mujica y Rincón, 2008). La sobrevaluación de la moneda que este sistema propició permitió a muchas personas viajar fuera del país, comprando al Estado una cantidad de divisas asignadas anualmente (el llamado “cupo CADIVI”). Uriel, por ejemplo, habla de esos viajes como un lujo extendido que se pudo vivir en el país durante la década de 2000. La experiencia de Uriel es ilustrativa de la (nueva) bonanza, relativamente generalizado, que se vivió en este periodo y que comienza a declinar alrededor de 2013:

Ya en el 2003-2004 había plata [dinero], pero todavía hasta el 2009, a mí me fue muy bien. [...] Yo nunca había viajado al extranjero [...]. Entonces mis primeras vacaciones que me agarré, fue en el 2006. [...] Me fui de viaje, y todo lo pagué con lo que había ahorrado. Claro, en ese momento también era muy fácil viajar porque uno tenía los cupos estos de CADIVI. Y yo inocentemente no hacía en ese momento *las trampas* que hacía *toda la gente* de raspar las tarjetas en el exterior. [...] En ese primer viaje, te autorizaban 3000 dólares, para gastos electrónicos, y 5000 para pagar con la tarjeta durante el viaje [...] ah y te daban en efectivo... no sé... 100 euros, porque como era para Europa, te daban como 100 euros. Y yo lo único que me traje de vuelta fueron esos 100 euros. [...] hubo un año que viajé tres veces. Pero en el 2013

fui para Nueva York, una semana, de turismo, y ya ese sí fue el último viaje. Y después mi siguiente viaje fue el viaje a México.

Las “trampas” a las que se refiere Uriel abarcaban, al menos, dos modos de operación que rápidamente se normalizaron en Venezuela. Uno de ellos, la venta de los “cupos”, consistía en viajar a un destino pagado (boleto, hospedaje y comida) por terceras personas que, a cambio, recibían como retribución la cantidad de divisas por viaje vendido por el Estado a precio de sobrevaluación. Dadas las restricciones existentes para comprar divisas, esto creó un mercado negro donde los “inversores” iniciales de dichos viajes, podían tener ingentes ingresos. La otra “trampa” habitual era viajar y tramitar la totalidad del dinero asignado, destinándolo no a gastos del viaje, sino a ahorros o a su venta en el mercado negro, una vez de vuelta al país. Con el tiempo, los “cupos” fueron reduciéndose y los trámites burocráticos para obtenerlos a precios “preferenciales” (por ejemplo, para realizar estudios o estancia académicas) se tornaron casi inaccesibles. Quique, cuando emigró a Argentina en 2010, tramitó el “cupo preferencial” por motivos de estudio, pero estando en Buenos Aires le notificaron que su solicitud no había sido aprobada, por lo que tuve que dedicarse a trabajar, abandonando el curso que había ido a realizar. Finalmente, esto favoreció que se instalara en esa ciudad, donde vivió por una temporada, antes de migrar a Ciudad de México.

A esas “trampas” de menor escala, hay que sumarle, durante el tiempo que existió CADIVI, otros esquemas de fraude mucho más complejos que, según algunas estimaciones, generaron desvíos y pérdidas que superan los 25 mil millones de dólares. El control cambiario permitió la generación de ganancias a través de la importación de bienes, comprados a dólares “preferenciales”, por empresas de reciente creación. De modo que, en paralelo a la efectiva reducción de la desigualdad, los controles implementados propiciaron el enriquecimiento de agentes políticos e intermediarios ligados al Estado y a PDVSA, que eran favorecidos por esquemas alternos de corrupción y peculado (Vásquez Lezama, 2019). Ejemplo de ello fue el escándalo en torno a PDVAL (programa encargado de la distribución de alimentos, financiado y gestionado por PDVSA) que, en 2009, dejó pudrirse entre 130 mil y 170 mil toneladas de comida importada, en centros de distribución de todo el país (López, 2020). En 2018, quien fuera el tesorero nacional entre 2007 y 2010 reconoció formar parte de una red

de corrupción que habría logrado hacerse con unos 2,400 millones de dólares a través del uso ilícito del sistema cambiario venezolano (EFE, 2019a).

Una clave fundamental para entender la configuración de estos mecanismos paralegales de captación de la renta petrolera es el progresivo desmantelamiento de la institucionalidad estatal que ocurrió durante estos años, en consonancia con la “expansión burocrática-corporativa” del Estado chavista (Terán Mantovani, 2015; Uzcátegui, 2015). Las Misiones (y el Plan Bolívar 2000 como su antecedente más directo) constituyeron un primer paso en esa dirección, al ser programas asistencialistas basados en la excepcionalidad y la urgencia (Vásquez, 2008; González Plessmann, 2008; López, 2021), que no dependían de carteras ministeriales, sino de fundaciones constituidas para asegurar su operatividad y permitir una mayor discreción en el manejo del presupuesto (Freitez, 2019). Siguiendo el prototipo de las Misiones, en 2006 se crean los Consejos Comunales, como mecanismos de participación que, no estando contempladas en la Constitución de 1999, pusieron en manos de organizaciones de base las competencias de órganos municipales y estatales (García-Guadilla, 2008). Este enlace directo entre comunidades y Ejecutivo Nacional (entre el pueblo y Chávez), potenció dinámicas clientelares a través de una re-centralización y verticalización de la toma de decisiones, que borró las fronteras entre los poderes públicos, creando una institucionalidad paralela (Banko, 2008; Gutiérrez Aguilar, 2015; Uzcátegui, 2015).

La polarización, asimismo, favoreció la erosión de la estructura institucional, en la medida que el discurso confrontativo le sirvió al chavismo estatal para legitimar la concentración de poder, dotando a su proyecto de un relato mítico que será reforzado en el periodo inicial de la gestión de Nicolás Maduro. La configuración de un “nosotros”, encarnado en Chávez como “intérprete privilegiado de la voluntad popular”⁹ (Torrealba Méndez, 2016; Ascanio, 2013), se fundó en el combate de los males del pasado y los enemigos del presente. Este discurso

⁹ El discurso chavista se asentó, desde el principio, sobre una relación de identidad entre el “pueblo” y el propio Chávez. Algunos eslóganes dieron cuenta explícita de ello (como el “Todos somos Chávez”). También se puede ver esto en declaraciones pronunciadas por el presidente; por ejemplo: “Chávez ya no soy yo, Chávez está en las calles, y se hizo pueblo”; “Exijo lealtad absoluta a mi liderazgo. No soy un individuo, soy un pueblo”; “ser chavista es ser patriota, los que quieren patria están con Chávez, no tienen otro camino”; “yo soy el pueblo y mis críticos son su enemigo” (Gómez y Arenas, 2013; Torrealba Méndez, 2016; Maggi, 2018; Castro, 2019). En tal contexto, los críticos de Chávez (que no necesariamente de oposición) se convertían en adversarios del pueblo que él, más que representar, encarnaba.

servió de condición efectiva para el ascenso de Maduro como presidente, en la medida que fue Chávez, meses antes de su muerte, quien instó al pueblo a votar por él, como su ungido sucesor. Tras la reelección de Chávez en 2012 y su muerte, en marzo de 2013, Maduro asumió como presidente encargado, resultando ganador luego de las elecciones realizadas el 14 de abril de 2013, con una ventaja de menos de 2 %. Hasta la actualidad el nombre (y la imagen) de Chávez sigue figurando en documentos, instituciones y panfletos oficiales, bajo la denominación “Comandante Supremo de la Revolución”, mientras que Maduro es representado como portavoz, ya no del pueblo, sino del “legado” de su antecesor (Álvarez Muro y Chumaceiro Arreaza, 2013).

2. Ruina y precarización (2015-2020)

Sin el acordonamiento operado por la fuerza (y por el fraude) esta economía de infiltración no funcionaría.

MICHAEL TAUSSIG

La soledad (2016) es una película de Jorge Thielen Armand, cuyo nombre hace referencia a la locación donde transcurre su trama: una casona, ubicada en Caracas, que perteneció a la familia del director y que ahora es habitada por Rosina (una antigua empleada del hogar de sus abuelos), José “El Negro” (nieto de ésta), y la pareja e hija de José¹⁰. La casa está a punto de venirse abajo, carcomida por la maleza y el desgaste del tiempo. En la película, los herederos, que han dejado el país, vuelven a ella y deciden demolerla, por lo que sus actuales habitantes deben buscar otro lugar donde vivir. Mientras tanto, la ciudad es asediada por una violencia criminal normalizada, el desabastecimiento y filas interminables que hacen imposible acceder a bienes básicos y a los medicamentos que requiere Rosina para tratar su hipertensión. La pareja de José está decidida a irse a trabajar a Cali, con Adrializ, la hija de ambos, pero José se resiste y se dedica, en cambio, a buscar un tesoro imaginario en el terreno que es impelido a abandonar. De este modo, la casona en ruinas aparece como representación de una nación abatida; y el desalojo, como metáfora de la migración forzada. Al mismo tiempo que el retrato crudo de la realidad habla directamente de un deterioro social generalizado y su deriva en un proceso real de expulsión masiva.

¹⁰ Jorge Thielen Armand migró él mismo a Canadá y la historia de su película combina lo autobiográfico y la ficción. Los actores de ésta no son profesionales y, en su mayoría, interpretan a personajes basados en ellos mismos.

Para septiembre de 2022, la Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (R4V) contabilizó 7,100,100 de personas venezolanas que habían dejado su país; esto es, aproximadamente 26 % de la población del mismo, según el último censo (INE, 2014). En la presente sección abordaremos las condiciones vinculadas a esta migración como un proceso reciente que marca el tránsito de una “migración calificada de baja intensidad”, proveniente de sectores medios y altos, a un flujo más generalizado y mucho más heterogéneo que, en su mayoría, tiene como destino países vecinos de América Latina y el Caribe (Freitez, Lauriño y Delgado, 2020; Freitez, 2019; Ceballos Medina, Bohórquez y Quinche, 2021; Bolívar y Rodríguez, 2019; R4V). Para el caso mexicano, esto ha representado un incremento inédito de la población venezolana en el país, pasando de 15,664 a 83,183, entre 2015 y 2022 (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019; R4V). Por lo tanto, la mayoría de estas personas habría llegado a México en fechas recientes y su salida de Venezuela se enmarca en una crisis agravada durante los últimos años. Para presentar el contexto de esta corriente migratoria, la presente sección se divide en dos apartados donde abordaremos, respectivamente, la dimensión política de esta crisis, y la dimensión económica y social.

En primer lugar, mostramos los rasgos que indican la deriva autoritaria del Estado venezolano, a cargo de Nicolás Maduro. Pensando con el concepto de “gobierno privado indirecto”, propuesto por Mbembe (2016), subrayamos la radicalización del debilitamiento institucional operado por el chavismo, que se traduce ahora en un desmantelamiento del Estado liberal democrático. De este modo, la violencia política cobra mayor peso como factor de expulsión, a la vez que las condiciones económicas adversas a nivel internacional, y la destrucción del aparato productivo (fundamentalmente la industria petrolera) derivan en un empobrecimiento generalizado de la población que propicia la masificación de los flujos migratorios. En este marco, los relatos describen el devenir repentino de un país en “ruinas” (Guerrero, 2021; Cavallin, 2023), donde la precarización aparece como eje articulador de procesos que se anidan en diversas experiencias de desclasamiento. Así, la sección muestra un proceso de precarización, que refiere a las condiciones de precariedad material que imperan en el país, pero también a un Estado que se vuelve precario y a la fragilización de los marcos que, más allá de lo económico, dan soporte a una vida “vivable” (Butler, 2010).

2.1. Deriva autoritaria y desinstitucionalización

El anuncio de la enfermedad de Chávez en 2012 y su muerte en 2013, trajeron consigo el recrudecimiento de un clima de tensión e inestabilidad social. En ese escenario, justo antes de las elecciones de 2012, Daniel salió por primera vez del país hacia Europa, con intenciones de vacacionar, explorar opciones de migración, y anticipando “que, si sucediese algo grave, pues yo no me quedara *encerrado* en el país”¹¹. Esta incertidumbre latente coincidió con el inicio de una crisis generalizada: para Emilia, con la muerte de Chávez, “se vino abajo todo”. Un proceso de transición que Miriam vivió desde dentro de la administración pública, en medio de fricciones que hicieron mella incluso dentro del propio partido chavista (Bonilla-Molina, 2022):

El Ministerio Público era, o debería ser, una institución imparcial, pero ya se me empezaba en la fiscalía a pedir que fuera a marchas, ya me empezaban a decir que había que ir al desfile cívico-militar de Chávez ahí en el... en Los Proceres. O sea, ya había una politización marcada de una institución pública que debía ser imparcial, por los temas que maneja. [...] Eso fue en el año 2013. Estaba Chávez muriendo en Cuba. Estaba Chávez enfermo. Y, como Chávez estaba enfermo en la Habana, como que *las instituciones empezaron a politizarse más* para apoyar más a Chávez porque estaba enfermo. Entonces había que ser más chavista que nadie... por su situación de salud.

Tras el fallecimiento de Chávez, ante el aumento de esta presión, Miriam decide renunciar a ese empleo y en 2016 migra a México. El recrudecimiento de viejos sectarismos que señala su relato, habla también de un componente autoritario que permeará la gestión de Maduro. Así, luego de su triunfo como presidente, en 2013, la respuesta violenta del gobierno al llamado de la oposición a protestar y desconocer las elecciones, marcará la apertura de una política represiva, justificada en una narrativa “antifascista” (Scharfenberg, 2013b). Desmovilizadas las manifestaciones de ese momento, luego de que 130 personas fueron detenidas, el 19 de abril, Maduro fue juramentado como presidente. Desde entonces, para Terán Mantovani (2022), “la violencia va cobrando un rol más importante en los mecanismos de control y coerción social por parte del Estado” (p.242), en paralelo al aumento de la conflictividad. Solo en el primer semestre del año 2014, el Observatorio Venezolano de

¹¹ En esa ocasión, Daniel regresó al país y siguió explorando otras opciones, principalmente en Europa, pero la propia crisis lo obligó a postergar su salida: “por la crisis de los boletos, que sucedió, que las aerolíneas comenzaron a cerrar porque no les estaban pagando los boletos en dólares... entonces ya no pude conseguir boletos para irme”. Finalmente, llegó a México en 2014, en principio para vacacionar, pero ya no volvió más a Venezuela. Sobre esta idea del “encierro” volveremos en la última sección del capítulo.

Conflictividad Social registró 9,286 protestas en el país (OVCS, 2020). De éstas se destacan aquellas encabezadas por movimientos estudiantiles opositores, que tuvieron lugar durante los primeros meses del año, luego de que en diciembre de 2013 se realizaron las elecciones municipales que dejaron en manos del oficialismo las alcaldías más importantes del país.

El ciclo de protestas de 2014 también representó la radicalización de la oposición, a través del movimiento llamado “La Salida”. Éste fue liderado por Leopoldo López, Antonio Ledezma y María Corina Machado, y planteaba la necesidad de una salida “pacífica, democrática y constitucional” del gobierno de Nicolás Maduro. A raíz de estas manifestaciones, el gobierno encarceló a López, bajo el cargo de incitación pública a la violencia y, un año después, fue arrestado Ledezma, bajo la acusación de conspiración. Las protestas de 2014 culminaron con un saldo registrado de 43 fallecidos, más de 486 heridos y 1,854 detenidos, de acuerdo con la Fiscalía General de la República. La gestión de Maduro se ha caracterizado por la intensificación de una política antipluralista, cuya traducción más clara es la sistemática persecución del chavismo crítico, afianzando así, según señala Méndez (2020), un “gobierno visceralmente autoritario, que [...] no tiene reparos en embestir contra expresiones supuestamente afines que cuestionen sus acciones de poder” (p.13). En el caso de Helio, quien participaba activamente de un partido opositor en Venezuela, la persecución política jugó un rol central en su determinación de migrar:

En enero, febrero de 2015, el diputado con el que yo trabajaba llevaba un caso de corrupción en el IVSS (el Instituto Venezuela del Seguro Social) de estos implementos médicos que licitaban o que llegaban al instituto, pero que después los sacaban, haciéndolos pasar por basura y los vendían a clínicas privadas. Algo así era la cosa. El diputado con el que yo trabajaba llevaba ese caso, hacía esa denuncia. Y ya lo habían amenazado a él, de que, si seguía con la denuncia, pues se atuviera a las consecuencias. Y nosotros no le prestamos atención. Y un día nos persiguieron en San Cristóbal [estado Táchira]. Y ese día fue cuando yo dije ‘me voy’. Ese día fue cuando yo tomé la decisión de venirme a México.

Ese mismo año, Helio llegó a Ciudad de México, donde vive desde entonces. En 2017, solicitó la condición de refugiado debido a la violencia que padeció antes de su migración, razón por la que no ha podido regresar a Venezuela desde entonces. Por otro lado, con la llegada de Maduro a la presidencia, se incrementaron también las limitaciones a los medios de comunicación críticos con su gobierno, o abiertamente opositores a éste. Además de las restricciones impuestas a los impresos para adquirir papel, se van a registrar aperturas de

procedimientos legales en contra de periodistas opositores y la compra de medios privados, a través de intermediarios, para adecuar su línea editorial a los estándares oficialistas (Castillo, 2018; Riveros, 2014). En tal contexto, para Leonel, el cercenamiento del “periodismo libre” se convertiría en un aliciente, entre otros, para salir de Venezuela y no regresar:

[...] hubo un momento que el país se nos hizo miniatura a los periodistas en términos laborales, porque... si querías desenvolverte, bueno, trabajar en el periodismo libre, se empezó a hacer muy complicado porque... Claro, con este plan del gobierno de la hegemonía comunicacional, comenzaron a comprar medios de comunicación a través de testaferros. Entonces el escenario antes de yo emigrar (te hablo del año 2014) justo es el año en el que se concretan las compras, o las ventas, de *Globovisión*, por ejemplo... luego la Cadena Capriles, también pasa a manos... a nuevas manos y, bueno, todos entendiendo que iba a haber un cambio editorial porque había obviamente capitales ligados al gobierno en esa transacción. Luego van y compran *El Universal*. Entonces, claro, yo trabajaba en *El Nacional* y era el único periódico independiente que quedaba, pero estaba seriamente... no solamente afectado por toda la crisis del papel, que había sido objeto de un rediseño de cuatro a dos cuerpos para poder sobrevivir a esa crisis. Se hizo, además, una reducción de personal bastante grande en el año 2014. Yo me quedé en el periódico, yo no salí en esa reducción del personal. Sin embargo, digamos que las opciones de trabajo cada vez eran menores y sobre todo... la sombra de la dictadura, de pasar de dictablanda a dictadura era cada vez más inminente. El cambio de tono del régimen ¿no? Era cada vez más inminente. Entonces... yo sí sentí en lo particular que el contexto afectaba muchísimo mi realidad. Porque, además, bueno, no solo se trata del ejercicio de una profesión, también se trata de ejercer un oficio o una profesión que te provea, que te permita sostenerte económicamente hablando, que tú puedas tener una vida independiente, que tú puedas tener una vida digna... con tu salario, con la inversión de tiempo que haces en una actividad profesional.

De acuerdo con Leonel, reseñar y dar visibilidad a las protestas de 2014 tuvo un “costo político” para los medios, como fue el caso de *El Nacional*, periódico donde él trabajaba de planta en ese momento. Su director, Miguel Henrique Otero, tuvo que salir exiliado del país hacia España. Aunque Leonel no vivió persecución directa, dos proyectos (uno de radio y otro de televisión) de los que formaba parte fueron cancelados luego de la venta de los medios que se encargaban de su producción y distribución. A raíz de esto, en 2015 decide migrar a México: “creo que me fui en la raya” —dice— “obviamente, yo veía lo que venía pasando [...] en Venezuela: la tendencia es que las cosas siempre iban a peor”. Nora, quien también es periodista, salió de Venezuela dos años después, en 2017. De manera similar, afirma que no le “iba mal, porque trabajaba en varios medios”, pero el futuro que veía para éstos “no era nada alentador”. Nora escribía para *El Universal*, periódico fundado en 1909 y otrora uno de

los principales diarios de circulación nacional. En 2014¹², fue vendido a quienes ella identifica como “gente del gobierno”. A partir de entonces el periódico asume una “línea complaciente [...] empezaron con la censura y todo ese tema”.

Un momento crucial en el proceso de autocratización del chavismo encabezado por Maduro fue las elecciones parlamentarias de diciembre de 2015. Tras resultar favorecida la oposición, el gobierno (a través del parlamento saliente) reorganizó un Tribunal Supremo de Justicia que sirvió luego para limitar las funciones de la Asamblea Nacional opositora. Primero, vetando sus decisiones y, más tarde, declarándola en “desacato”, con lo cual se atribuía las funciones parlamentarias. Según Vásquez (2019), esta transferencia de funciones al poder ejecutivo, instauró de facto un Estado de excepción (p.24) que, a partir de 2016, se hace permanente a través de una serie de decretos que permiten la restricción de garantías ciudadanas (Terán Mantovani, 2022; Briceño-León, Perdomo y Meléndez, 2019). En este contexto, la Fiscal General, hasta entonces adherente al chavismo, denunció la “ruptura del orden constitucional”, derivando en un conflicto de poderes. En agosto de 2017, Maduro convoca una Asamblea Nacional Constituyente, con facultades plenipotenciarias y supra-constitucionales que destituye a la Fiscal, dando por terminada la diatriba. A partir de aquí, en ausencia de la autoridad carismática que definió el liderazgo de Chávez, se instituye una estructura abiertamente jerárquica y vertical, que marca la total dilución de las fronteras entre poderes públicos (Vásquez, 2019; Freitez, 2019).

Ese mismo año, un nuevo ciclo de protestas se despliega en todo el territorio nacional. Aunque convocadas por la coalición opositora Mesa de la Unidad Democrática, esta vez los grupos manifestantes estaban mayormente conformados por jóvenes de sectores medios y populares, sin vínculos orgánicos con los partidos de oposición (Puyosa, 2019). Esta autonomización política se patentó en el grupo autodenominado “La Resistencia”, cuyo liderazgo espontáneo recayó en jóvenes de menos de 25 años, radicalizados, según Briceño-León, Perdomo y Meléndez (2019), debido a la crisis y los bloqueos del gobierno a la vía

¹² Ese año, Nora decide renunciar a *El Universal* y se mantiene trabajando con medios digitales, hasta 2017, cuando decide migrar a Ciudad de México. Su salida respondió finalmente a lo que ella describe como un “desgaste” personal ligado a la crisis del país, a lo que se sumaba el deterioro del entorno mediático: *El Universal*, dice, “creo que terminó siendo un semanario” y *El Nacional* “sobrevive a duras penas en la web y con sueldos bastantes precarios”.

electoral, pero que además rechazaban a los partidos opositores y su “cohabitación” con el oficialismo. Más de 11,900 protestantes fueron detenidos durante estas protestas, muchos de ellos sometidos a tratos crueles y tortura, registrándose más de 150 personas fallecidas (Briceño-León, Perdomo y Meléndez, 2019). La mayoría de las muertes fueron atribuidas a cuerpos de seguridad del Estado y, al igual que en otros momentos, a grupos paramilitares armados adeptos al gobierno (Gómez, 2022; López Maya, 2018; BBC, 2014).

Además de la persecución y la coacción física, según Gómez (2022), la estrategia de desmovilización operada por el madurismo incluye el uso de leyes restrictivas y obstáculos administrativos para dificultar el registro y funcionamiento de organizaciones independientes. La criminalización de la protesta y la disidencia se ubica, así, en un marco creciente de securitización y militarización y un proceso de autonomización del aparato militar y policial (Antillano, 2017; Zubillaga y Hanson, 2018; Terán Mantovani, 2022; Ávila, 2018). Los despliegues de seguridad de la llamada Operación Liberación del Pueblo (OLP), entre 2015 y 2017, así como la creación de las Fuerzas de Acciones Especiales (FAES) en 2016, dan muestra de la reorientación general hacia una política de “mano dura”¹³ que afecta sobre todo a los sectores más vulnerables y empobrecidos (Antillano, 2017; Zubillaga y Hanson, 2018). Las denuncias dirigidas contra estos operativos, hablan de la existencia de ejecuciones y detenciones extrajudiciales, desalojos forzosos, destrucción de viviendas y deportaciones arbitrarias (HRW, 2016). Un escenario abiertamente violatorio de derechos, agravado por el decreto de Estado de “excepción y alarma” que introdujo el gobierno debido a la emergencia por Covid-19, en marzo de 2020 (HRW, 2020).

Por otra parte, el fracaso de las protestas, tanto en 2014 como en 2017, según apunta Terán Mantovani (2022), ha tenido un efecto desmovilizador en la población, generando desaliento y decepción, y fortaleciendo el poder de la elite madurista. Según Vargas Ribas (2018), la exacerbación de la confrontación y la crisis institucional durante este periodo coincidió con el incremento de la intención de migrar en la población más joven, pasando de 64 % a 88 %, entre 2015 y 2018. Esto refleja el vínculo entre el clima político y el aumento de los flujos

¹³ Durante la gestión de Maduro hay una abierta criminalización de la pobreza y un aumento significativo de la brutalidad policial ejercida sobre ésta. Por ejemplo, de las 16,506 muertes violentas ocurridas en 2019, 5,282 fueron clasificadas como muertes por “resistencia a la autoridad” (Briceño-León, Perdomo y Meléndez, 2019).

migratorios (Bolívar y Rodríguez, 2019), así como también deja ver un creciente desencanto y despolitización, azuzado por el deterioro general de las condiciones de vida en el país. Al respecto, dice Fabián: “Yo no me quería ir [de Venezuela], yo fui de los que marché los cuatro meses [en 2017], me volví loco, tiré piedras, porque yo no me quería ir [...] fue como un desencanto demasiado fuerte. [...] Yo le puse toda la energía que tenía a las protestas, pues. Eso fue una decepción súper grande. [...] Nosotros le pusimos todo”. En 2018, Fabián llega a México con la intención de “pasar la depre[sión] y ver qué hacía”, pero al final consiguió un trabajo y se estableció de manera permanente en Ciudad de México.

En el caso de Marcos quien, como Nora, migró a México en 2017 y es de oficio periodista, su salida de Venezuela estuvo directamente ligada a la violencia política vivida en el contexto de las protestas de 2017. Tanto él como su familia tenían ingresos “estables”, con lo cual su situación era “medianamente buena”. Sin embargo, a inicios de ese año Marcos fue asignado por el medio en el que trabajaba para cubrir las noticias vinculadas a las protestas en contra del gobierno: “a mí me daban una cámara, un motorizado y yo me iba a las protestas [...] Veía muy de cerca todo lo que sucedía”. Desde su punto de vista, esto habría sido el detonante para que la Guardia Nacional allanara “de forma arbitraria” las oficinas del rotativo en el que trabajaba, llevándose detenidos a él y a otros de sus colegas:

[...] se llevaron equipos, se llevaron cámaras. Detuvieron a tres [personas más] del equipo... me llevaron a mí. A mí me llevaron al Helicoide. Estuve ahí como... un mes o más. No sé. No recuerdo cuánto tiempo estuve allí. Fue horrible. Me golpearon, me torturaron. Me decían ‘dilo’... ellos querían una información que yo no manejaba. Yo les decía ‘yo no sé qué quieren de mí, de pana, no entiendo nada’. Ya como vieron que realmente yo no tenía nada que decirles... pues, cuando ya me sueltan, regreso a mi casa. [...] Había [luego] una persona que me perseguía a donde yo iba. Y ya... ese... ahí fue donde yo dije ‘¿sabes qué? yo creo que ya es hora de salir de este país’. [...] Cuando a mí me detuvieron, yo duré una semana sin comer, te lo juro. Y a mi mamá no la dejaban entrar [...] yo decía ‘yo ni siquiera participo en actividades políticas’... solo por trabajar, por ejercer.

Al igual que la mayoría de los periodistas en Venezuela, según reporta el Instituto de Prensa y Sociedad en su informe de 2021 (IPYS, 2021), Marcos no denunció estos hechos por falta de confianza en los organismos judiciales. A las pocas semanas de su liberación, a la experiencia de detención y tortura se sumó el asesinato de su hermano a manos de la delincuencia y una serie de amenazas y situaciones de persecución que sufrió su familia, de parte del responsable del hecho, cuando esta vez sí colocaron una denuncia formal. La

migración de Marcos, como en la mayoría de los relatos, respondió pues a un conjunto de circunstancias y no a un detonante en específico: “Todas esas situaciones desencadenaron en mí que era demasiado... ‘o te va a matar la delincuencia o te va matar esa persona que te está persiguiendo o te va a matar cualquiera’. [...] Un día yo agarré un taxi que me dejó en Maicao [municipio colombiano, en la frontera con Venezuela] y a partir de ahí, chamo, empezó mi migración”. Luego se trasladó a México, con el apoyo de una organización de defensa de derechos humanos y solicitó la condición de refugiado por razones políticas. Esta salida abrupta de Venezuela fue el resultado, en sus propias palabras, de una dilatada situación “tan desgastante, que hasta contándola me desgasta”.

La deriva autoritaria del chavismo de Maduro se expresa en la destrucción de la institucionalidad y una rearticulación de la economía nacional en beneficio de la elite política. La caída del precio del barril de petróleo y la destrucción de la estatal petrolera (López Maya, 2018), junto a la intervención del gobierno estadounidense a través de sanciones y bloqueos¹⁴ (Rosales, 2018; Terán Mantovani, 2022), han propiciado el reforzamiento del extractivismo minero ilegal y un escenario en el que el Estado se convierte en un precario nodo de articulación y tensión, entre grupos de poder que funcionan en la frontera entre lo legal y lo ilegal (Terán Mantovani, 2022; Rosales, 2018). El desmantelamiento institucional y la privatización de lo público operados por vía de la informalidad y el desdoblamiento de las leyes (Mbembe, 2016) ha generado, entre otras cosas, un escenario donde la sobrevivencia, en lo cotidiano, pasa a depender del capital político y de la participación en la economía ilícita o paralegal (Buxton, 2016). En ese sentido, la precarización del Estado, por medio de dicho desmantelamiento, coincide con un empobrecimiento generalizado de la población, que compone el panorama de una crisis que toca todos los ámbitos de la sociedad y se expresa, como veremos, en los relatos recogidos.

¹⁴ De acuerdo con Rosales (2018) y López (2021), la mayoría de las sanciones hasta 2015 estaban dirigidas, de manera individual, a líderes del gobierno. Sin embargo, en 2017, Trump impuso un cerco financiero que dificultaba las operaciones petroleras y obstaculizó la renegociación de la deuda del país. A esto se sumó, en 2019, la persecución a empresas relacionadas comercialmente con PDVSA. El impacto negativo de estas medidas es reconocido por la Oficina de Responsabilidad Gubernamental de Estados Unidos, en su informe sobre Venezuela (López, 2021).

2.2. Crisis económica y social

En Venezuela, Gerónimo era maestro de preparatoria y tenía una tienda de ropa en el centro de su ciudad. Nunca consideró la opción de migrar hasta 2015. Ese año tuvo que cerrar su negocio, porque éste “dejó de dar ganancias”. Con el advenimiento de la crisis, comprar ropa se volvió un lujo inadmisibles para la mayoría, lo que se patentaba en la clausura de “tiendas grandes” que “las cerraban y a la semana estaban vendiendo cambures [plátanos] y yucas y cosas así: verduras, en la entrada, donde antes había escaparates súper lujosos”. A raíz de la situación, Gerónimo se mudó con su hermana y su sobrina para, en conjunto, sobrellevar la crisis. Cuando esto resultó insuficiente, decidió salir del país para ayudar económicamente a su familia desde afuera. Finalmente, mientras se preparaba, contrajo una deuda que en el plazo inmediato le permitió sortear la situación, pero hizo más apremiante su salida: “me endeudé todo, y pues, más todavía, más me urgía salir [...] ganando lo que ganaba [“6 dólares, a la quincena”], no iba... jamás [a saldar la deuda]. Aunque trabajara veinte años corridos, sin gastar en nada, y aun así no iba a lograr juntar todo eso. Era imposible”. En 2018, con la ayuda de una amiga mexicana, Gerónimo se estableció en Puebla y envía periódicamente remesas a su hermana.

La mediación de las condiciones del país sobre la decisión de migrar y sobre el desarrollo mismo del proceso migratorio aparece en términos similares en la experiencia de Alberto. Antes de migrar, Alberto vivía en Valencia (Carabobo) con su novio, con quien también tenía un negocio que, por un tiempo, les brindó cierta estabilidad. Cuando la situación económica se agravó, trazaron un plan para salir juntos del país. La idea era que él viajara a Miami, trabajara durante unos meses allá y ahorrara el dinero suficiente para volver a Venezuela e irse juntos a Argentina, donde tenían unos amigos que los podían recibir. “Pero, entonces” —dice— “cada vez que alcanzábamos como que para el pasaje de Miami, subía [...] Y no subía un 5 % un día, sino un 50 %, un 100 %, un 200 %. Entonces, frustraba cada día más”. Ante la imposibilidad de ejecutar el plan, la “frustración” dio paso a una “normalización” que se veía reflejada en la adecuación de sus hábitos alimenticios a lo que conseguían y podían adquirir. Un amigo que estaba en México, al conocer su situación, les ofreció trabajo en su empresa y con su apoyo, en 2017, Alberto y su pareja se establecieron en Puebla. Migrar, para él, era la única vía, no solo para mejorar su situación, sino también para ayudar

a su familia: “Dije ‘no, yo me tengo que ir y ver la forma de cómo yo tener mi hogar y ayudar a mi mamá y a mi familia’”.

A partir de 2014, la inflación en Venezuela experimentó un aumento acelerado, siendo calificada de hiperinflación entre 2017 y 2020 (DW, 2020). En tal contexto, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI, 2019/20), entre 2013 y 2019 la caída del PIB nacional fue de 70 %, y la pobreza total por ingreso pasó de 33.1 % a 96.2 %, mientras que la pobreza extrema pasó de 11.4 % a 79.3 %. Asimismo, la pobreza multidimensional sufrió un aumento de 39.3%, en 2014, a 64.8% entre 2019 y 2020, como consecuencia del deterioro general de las condiciones de vida, que ha conducido a una reorganización de las dinámicas sociales en torno a pautas de acceso a bienes limitadas y controladas por el Estado. Según la misma encuesta, 54 % de la pobreza de 2019 podría clasificarse como “pobreza reciente”¹⁵. El estudio señala además que, en 2017, 67 % de las personas que emigraban del país lo hacían, a consecuencia de la crisis económica y en busca de mejoras materiales. En 2019, el peso de esta situación como detonante de la migración ascendió a 82.8 %, coincidiendo con un patrón migratorio mucho más heterogéneo, cuyos destinos son países cercanos, con mayores facilidades de acceso (incluso a pie o por vías terrestres) y de tramitación de documentos.

En el caso mexicano, la distancia y las dificultades para llegar desde Venezuela, condicionaron la formación de un perfil de población venezolana ligado a las clases medias, cuyo ingreso se daba tradicionalmente a través de vía aérea. Aunque esto ha venido cambiando en los últimos años por razones que exploraremos en el siguiente capítulo, aún hasta fechas recientes esta migración se correspondía con un perfil mayormente calificado, proveniente de capas medias empobrecidas (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019), lo que coincide y puede verse reflejado en gran parte de los relatos recogidos. Así, de manera similar a lo descrito por Gerónimo y Alberto, para Víctor el deterioro de sus condiciones de vida se volvió insostenible, lo que lo llevó a buscar opciones fuera del país. Economista de profesión, desde 2011 Víctor trabajaba en la administración pública del estado Lara, de donde es oriundo, e

¹⁵ Como un indicador de esta situación, Briceño-León, Camardiel y Perdomo (2019) señalan que, a partir de 2016, se observa un incremento generalizado de los “robos por hambre” (p.373), al mismo tiempo que productos alimenticios básicos pasan a sustituir a los objetos de lujo que operaban como “señuelos” en las prácticas de reclutamiento usadas por bandas criminales (p.375).

impartía clases en una universidad pública. Sin embargo, a partir de 2015, ante la situación de encarecimiento generalizado, Víctor comenzó a trabajar también como taxista “pirata” (no registrado), con lo cual sus ingresos, sumados a los de su esposa, seguían resultando insuficiente: “no era posible sostener la familia [...] Trabajábamos para comer”. Ese año deciden migrar a México, con el apoyo de un familiar que ya se encontraba en el país.

El empobrecimiento de la población venezolana ha implicado una “pérdida y deterioro de ciertas condiciones previas que operan como referente en el imaginario de estas personas” (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019, p.332), lo que se expresa, como veremos más adelante, en la “añoranza” por un país que se considera perdido. Por ejemplo, para Nora, sus padres, ambos docentes jubilados, tenían una vida económicamente “tranquila” que se vino abajo con la crisis: “la palabra [para describirlo] es *arruinados*”, puntualiza. Gracias al apoyo de su pareja, en la actualidad Nora puede enviarle a su familia todo el dinero que percibe por su trabajo en un call center. De igual modo, en el caso de Julia, su salida en 2015 estuvo motivada por la escasez de los medicamento que requerían sus padres y que ella pudo enviarles luego de establecerse en Puebla. Julia describe a su familia como parte de una “clase media estable” que, particularmente desde 2017, “se descapitalizó completamente”. A raíz de la crisis, todos sus hermanos también han emigrado, aunque en el pasado “ninguno tenía planes de irse a vivir a otro país”. Sus padres (a quienes, dice, “le *arruinaron* la vejez”, en referencia a la crisis y a la incapacidad del gobierno para contenerla) dependen hoy, enteramente, de las remesas que reciben desde el extranjero.

El desclasamiento que se evidencia en estos relatos se expresa en una clara transformación de sus condiciones materiales de acceso a bienes, que tiene consecuencias sobre ciertos estilos de vida. Por ejemplo, Xavier señala el tránsito de una vida “relativamente acomodada” a “un momento en que desayuno, almuerzo y cena era yuca [...] llegué a pesar diez kilos menos de lo que yo peso”. En otros casos este proceso se refleja, asimismo, en el ajuste de las aspiraciones de una clase media “acomodada” a las nuevas condiciones materiales que impuso la crisis. En ese sentido, Andreina relata que, pese a verse en una situación de dramático empobrecimiento, su padre nunca estuvo dispuesto a trabajar en oficios “por debajo” de su calificación. Y, cuando su situación económica se hizo insostenible y ella decidió migrar, su familia paterna (que ella define como una “familia *bien*”, pero

empobrecida, de “personas muy estudiadas, muy cultas”) no estuvo de acuerdo con que se trasladara a México, a pesar de que aquí contaba con el apoyo de su madre. Preferían, en cambio, que migrará junto a su novio a España, un destino cargado de un estatus distintivo:

Yo estaba aferrada a quedarme en Venezuela. Mucho. [...] [Pero] tenía un novio que era 10 años más grande que yo... [...] y él se fue a España porque, para él, la situación ya estaba muy difícil también. Él sí tiene nacionalidad europea. Me dijo ‘me voy a España, vente conmigo’ [...] Yo apenas cumplí los 18 años pedí mi cita para el pasaporte y empecé con todo el papeleo [...] [pero] me dio miedo el tener 18 años e irme a vivir con un novio que no sabía si se iba a transformar cuando... que no creo ¿no?... pero me dio miedo. Dije ‘lo más seguro es mi familia’ y... a pesar de que [...] la familia de mi papá y mi papá no querían que me viniera a México. Ellos preferían que me fuera a España... y cuando les dije... le dije a mi familia que me venía a México, no les gustó para nada... España era España: ‘ah te vas a España’ [hace gesto de reverencia]. Pero a mí me dio miedo [...] [porque] allá no tengo familia.

Un proceso de desclasamiento que se asienta, así, en “una suerte de tensión irresoluble” entre una cultura consumista, alimentado por un nuevo periodo de bonanza y despilfarro (hasta 2013); y una actualidad signada “por la escasez severa y diversas formas agudas y concretas de mengua y de abandono social total” (Vásquez, 2019, p.104). Esta tensión, a su vez, se expresa en un derroche que, para algunos grupos, no ha cesado. Según Bull, Rosales y Sutherland (2022), como reacción entre otras cosas a los bloqueos internacionales, el gobierno de Maduro ha avanzado una liberalización de la economía que incluye la eliminación del control cambiario y una “dolarización anarquizada”; la modificación discrecional de regulaciones arancelarias y normativas para la contratación de empresas aliadas; y la privatización de activos del Estado, a través de transferencias marcadas por la opacidad, el nepotismo y la corrupción. El enriquecimiento ilegal que estas medidas ha facilitado contrastan con la situación de empobrecimiento generalizado en el país. Un contexto de extrema desigualdad que, paradójicamente, hace coincidir la liberalización, operada desde arriba, con una racionalidad “neoliberal”, desde abajo (Gago, 2015), derivada de las necesidades inmediatas de una población en su mayoría precarizada¹⁶.

¹⁶ Esta neoliberalización reciente requeriría un análisis aparte. Basta con señalar la referencia, en muchos relatos, a una ausencia creciente de solidaridad, derivada de una lógica donde “cada quien está cuidando su propia supervivencia” (Miriam) y donde priva “una mentalidad de ‘todo lo pago, todo se tiene’” (Yuraima). Un contexto que, asimismo, favorece la informalización y el trabajo desregularizado independiente y precario, que coincide con una ideología que enaltece el emprendedurismo. Así, para Víctor, ante la imposibilidad de vivir de un salario en Venezuela, la única opción viable de subsistencia es ser “emprendedor”. A contrapelo de esta neoliberalización, el triunfo de la retórica “socialista” oficial y la lógica maniquea que hace de la “izquierda”

De acuerdo con Terán Mantovani (2022), la crisis venezolana, “lejos de ser sólo económica”, ha constituido “el colapso de todos los ámbitos de una nación que había sido construida en torno al petróleo en los últimos 100 años” (p.224). Una de las dimensiones más dramáticas de dicho colapso es el que atañe al sistema de salud pública. Durante la última década, las deficiencias en dicho sistema han ocasionado el brote de enfermedades que habían sido erradicadas o controladas en el país, a la vez que ha conducido indirectamente a una inminente privatización de la salud. Esto se expresa en el aumento del gasto directo de la población en este rubro y del gasto público destinado al pago de seguros privados para trabajadores de la administración pública (Carrillo, 2018). Para las personas con padecimientos crónicos o que requieren de un tratamiento continuo, esta situación es aún más grave. Una de las personas entrevistadas, portadora del VIH, dijo por ejemplo que, antes de migrar, ya en varias ocasiones no había podido obtener por la vía regular su medicación¹⁷, lo que hizo mucho más apremiante su salida. Según un informe de la UCAB, solo durante la primera mitad de 2018, al menos 5,000 personas habrían fallecido debido a complicaciones asociadas al Sida en Venezuela (Bolívar, 2021).

Las deficiencias en el sistema de salud están ligadas al deterioro de otros servicios públicos, como el agua y la electricidad, a raíz de la ausencia de inversión pública para su mantenimiento. Durante las últimas dos décadas, los apagones y fallas eléctricas se volvieron cada vez más frecuentes, sobre todo en pueblos y ciudades pequeñas del interior del país, hasta 2018, cuando comenzó a afectar a la capital y otras ciudades grandes (Sutherland, 2019). Uno de esos apagones, en 2019, duró en algunos estados más de cinco días continuos (Singer, 2021). La ausencia de una infraestructura eléctrica y de telecomunicaciones adecuada afecta también a la economía, puesto que de ella dependen las alternativas ante la escasez de dinero en efectivo que se ha dado en los últimos años. Una escasez que, según Bull, Rosales y Sutherland (2022), genera una “distorsión” en el mercado, donde “no solo

un monopolio del chavismo, parece abrir el camino hacia una “derechización” de la sociedad, a instancia de jóvenes que, como dice Braulio, “crecimos con las desgracias de un gobierno de izquierda” y, en consecuencia, tienden a identificarse con la derecha, como referente naturalmente opuesto. Un ejemplo de ello es el grupo autodenominado “La Resistencia”, portavoz de un discurso “libertario” antiestatal.

¹⁷ Cabe destacar que la distribución de estos tratamientos en Venezuela es responsabilidad exclusiva del Estado como garante de su cobertura (Anarte, 2019; Nieto Valery, Sánchez-Rose y Vessuri, 2006). Por lo tanto, su obtención a través de medios privados supone la existencia de redes de corrupción ligadas al propio gobierno.

los precios, sino también las posibilidades de hacer el pago, influyen en las decisiones de compra” (p.20). A la vez que propicia la emergencia de un mercado ilícito de billetes. Así, entre 2016 y 2018, se registró la venta de billetes por un precio equivalente al 700 % de su valor nominal (Briceño-León, Camardiel y Perdomo, 2019, p.378).

Finalmente, este deterioro general de las condiciones de vida a la vez que se traduce en un aumento progresivo de la población que busca salir del país, también genera condiciones particulares de vulnerabilidad ligadas al momento de hacerlo. Por ejemplo, el alto costo de los trámites para acceder a documentos de identidad conlleva una limitación que es acrecentada por deficiencias técnicas y burocráticas que hacen proliferar, también aquí, una economía ilícita de servicios de gestoría, vinculados al gobierno, que por lo tanto suelen ser los únicos en garantizar la viabilidad de los mismos. A lo interno del país esto se traduce en un obstáculo para quien desea migrar, pero “no tiene como pagar”, según apunta Andrés. Mientras que, para la población que pese a ello decide salir de Venezuela, implica hacerlo sin pasaporte o sin expectativas o posibilidades de renovarlo¹⁸ (Freitez, 2019; Mota de Siqueira, 2020). El Informe de 2021 de la CIDH, habla de al menos dos millones de personas venezolanas en el extranjero que no contarían con pasaporte (CIDH, 2022, p.912). En las entrevistas, varias personas señalaron tener este documento vencido, debido a limitaciones económicas o fallas en el sistema¹⁹, lo cual, incluso para quienes cuentan con una situación “regular” en México, supone un obstáculo para su libre movilidad y el ejercicio de sus derechos.

3. Des/arraigo

Exiliarse no es desaparecer sino empequeñecerse, ir reduciéndose lentamente o de manera vertiginosa hasta alcanzar la altura verdadera, la altura real del ser.

ROBERTO BOLAÑO

¹⁸ Tramitar el pasaporte venezolana dentro del país, tiene un costo de más de 200 dólares, a lo que se suman 120 dólares para las personas que lo tramitan desde el extranjero. Los impedimentos económicos y burocráticos para acceder y renovar el pasaporte, son similares para la tramitación, legalización y apostillados de otros documentos como son certificados de nacimiento, antecedentes penales y títulos universitarios, entre otros. Las trabas para el acceso a los mismos, además de constituir una violación de derechos, impone mayores condiciones de desventaja a las personas venezolanas que buscan insertarse social y laboralmente fuera de Venezuela.

¹⁹ Por ejemplo, tanto Omar como Mateo señalaron haber “perdido”, al menos dos veces, el dinero que pagaron de manera electrónica para iniciar el trámite de renovación de sus pasaportes en México, a través de la plataforma digital del Servicio Administrativo de Identificación, Migración y Extranjería (SAIME).

El escenario de deterioro y precarización descrito tiene consecuencias también sobre el bienestar emocional de las personas. En este contexto, algunas investigaciones han asociado la desesperanza con un incremento reciente de las tasas de suicidio en Venezuela²⁰ (Páez et al., 2021; Crespo, 2019). Por otro lado, en la medida que no hay un marco estable que posibilite ciertas perspectivas de futuro, la educación tiende a perder su sentido movilizador (Mota de Siqueira, 2020). Así, por ejemplo, Uriel señala: “en Venezuela, yo no creo que la gente joven se plantee, ahorita, estudiar como una posibilidad, como ¿para qué? Para salir y ser profesor y ganarte menos de 10 dólares [...] Yo les digo a ellas [sus hermanas] que mis sobrinos *no tienen futuro* en Venezuela. [...] Si yo me estabilizo acá, mi idea es que esos chamos se vengan al menos cuando sean adolescentes”. Para quienes han migrado, esto genera una reticencia al retorno como una opción cercana. Por ejemplo, Andreina dice: “Ya ni siquiera me veo allá [...] Quiero ir... quiero ir de visita, quiero ver a mi papá, quiero ver a mi hermano [...] pero no creo que... no creo que a vivir”. Algo similar señaló Miriam, a la vez que dice extrañar “todo” de Venezuela, pese a admitir que eso que extraña “ya no existe”.

Esta nostalgia ambivalente en torno al país de origen, también contexto de expulsión, aparece recurrentemente en los relatos. Así, a partir de la noción compuesta de *des/arraigo* nombramos ese estado emocional, ligado a las condiciones de precarización y “ruina” señaladas, para caracterizar una experiencia común en el marco histórico de la migración venezolana reciente. Al hilo de lo discutido, la presente sección propone entender el proceso de desclasamiento descrito, como la pérdida de una posición, tanto material como simbólica, que los sujetos buscan recuperar a través de la migración (no siempre de manera exitosa), y las implicaciones subjetivas de este proceso. En el primer apartado, exploramos entonces la migración vivida como un proceso “forzado” que se traduce en una ausencia de recursos de afrontamiento; al mismo tiempo que las dificultades, e imposibilidad, del retorno temporal, imponen el imperativo de desapego y desprendimiento. En la segunda parte, destacamos luego cómo dicho desprendimiento se ve incentivado por el sentido de pérdida y la añoranza

²⁰ Según Páez et al. (2021), entre 2015 y 2018, la tasa de suicidio en Venezuela pasó de 3.8 a 9.3 por cada 100 mil habitantes, coincidiendo con la agudización de la crisis. La tendencia al descenso de las tasas de suicidios en personas jóvenes y adultas (20-40 años) y el aparente aumento en personas de 40 años y más, podría estar relacionado con que las primeras suelen tener mayor posibilidad y disposición para migrar.

por un país que “ya no existe”; mientras que la diatriba política tiende a desestabilizar el sentido de pertenencia nacional, sin borrarlo, enmarcando la crisis en una lógica deíctica.

3.1. Migrar “a fuerzas” y no poder volver

Andrés llegó a México en 2015 con una beca para cursar una maestría. Procede de una familia “clase media baja” caraqueña. Su madre, a quien él describe como chavista, pero no madurista, desde hace años trabaja con el gobierno. Cuando terminó su maestría, Andrés volvió a Venezuela. Durante ese periodo, vivió de cerca el agravamiento reciente de la crisis: “fue la calamidad pura [...] creo que el 2017 y 2018 fueron los años más duros, de la crisis más dura”. Posteriormente, regresó a México para cursar un doctorado. Para él, su migración no fue una decisión del todo voluntaria: “me hubiese gustado quedarme [en Venezuela], pero... o sea, hay muchas cosas en la vida de uno que *uno no puede elegir* cuando está viviendo así”. De manera similar, Uriel llegó a México para cursar un posgrado, en 2014, pero “entre el 2014 y el 2016, se fueron complicando un poco más las cosas” y, finalmente, terminó estableciéndose en Ciudad de México. Para Uriel, esta situación y, en general, el actual fenómeno migratorio venezolano, habría resultado “inimaginable” una década atrás. La migración “normal” en Venezuela era entonces la que llegaba; la extranjería propia era un hecho circunstancial: “Pensábamos en salir, pero no para irnos toda la vida, sino para llevar una vida trasnacional o para ir y venir”.

En coincidencia con estudios previos (Gandini, Prieto y Lozano, 2019; Mena Iturralde, 2014), los relatos analizados describen una migración “planificada”²¹; sin embargo, ésta aparece como resultado de una expulsión a la vez forzada y repentina, no elegida: “a fuerzas y de un golpe”, según dice Quique para describir esa migración. Y, de manera similar a Andrés, Raúl señala: “si yo pudiese estar en Venezuela, yo estaría en Venezuela, y esta plática la tendríamos, no sé, en Los Palos Grandes [Caracas] [...] Pero no, no, la situación se dio al punto que yo tuve que tomar la decisión de irme”. Pese a que ciertos eventos se presentan como detonantes definitivos de la salida del país, los relatos no señalan un único factor

²¹ “Planificada” debe entenderse aquí en un sentido amplio que engloba distintos aspectos. Por ejemplo, en casos como el de Julia, se habla de una “preparación” previa en términos de tramitación de documentos que luego su familia le envió, pero que ella no trajo consigo inicialmente porque no llegó con intenciones de quedarse y terminó haciéndolo. En otros relatos, como en los de Gerónimo y Miguel, la “planificación” más bien remite a una serie de tácticas previstas para asegurarse el ingreso a México como turista, aunque tenían intenciones de quedarse de manera permanente (véase Capítulo II).

motivador de la migración, como ya hemos visto; en cambio, hablan en su mayoría de una situación general de hartazgo, incertidumbre y necesidad. En el caso de Marcos, por ejemplo, fue el resultado de un conjunto de circunstancias asociadas tanto a la violencia social y la represión política como a los efectos de la crisis sobre el sistema de salud. En Andreina, la situación económica aparece como impulsor inicial de una decisión detonada finalmente por el deterioro de sus condiciones de seguridad y movilidad. Mientras que, en otros casos, como Fabián o Iván, a los factores sociales se suma una insatisfacción personal o profesional que es alimentada por la crisis generalizada y la desesperanza política.

La crisis es una constante sobre la que insisten las experiencias, y cuya magnitud muchas veces se vive como un progresivo develamiento de la migración como opción viable y/o imperiosa. Por ejemplo, dice Raúl que, luego de hacer varios viajes con su pareja, “nos dimos cuenta, así como que ‘güey, no quiero regresar’ [...] Nos dimos cuenta que sí era inminente como migrar”. En otros casos, esta “inminencia” es hecha consciente por terceras personas o por contraste con una nueva realidad, una vez que se está afuera del país. Tanto Fabián como Leonel llegaron a Ciudad de México, en diferentes momentos, con la intención de vacacionar y en calidad de turistas. Pero ambos decidieron quedarse y regularizar su estadia al hallar oportunidades de trabajo y perspectivas de futuro que no veían en Venezuela. En ese sentido, dice Leonel: “yo creo que esa fue mi forma de emigrar: sin darme cuenta”. Ximena, por su parte, llegó a México para trabajar por una temporada, apoyar a su familia y luego regresar, pero finalmente optó por no hacerlo; mientras que, en el caso de Liliana, lo que era una breve estancia de formación profesional, derivó en un proceso migratorio que continua hasta la actualidad, impulsado por la insistencia de su mamá (quien ahora también se encuentra en Ciudad de México):

Me gané una beca de excelencia periodística para venir a México y me vine con una mano atrás y otra en la espalda. Y yo me iba a volver a Venezuela, yo estaba muy bien [en Venezuela] [...] y ya había hecho tantos contactos que no hacía falta que me fuera del país para estar bien. Pero mi mamá dijo ‘mejor vete, porque esto se va a poner peor... quédate [en México], quédate que se va a poner peor’ [...] ‘Si vuelves, aquí no te recibo’. Y me quedé.

En este contexto, no solo la decisión de migrar se presenta como un proceso forzado por condiciones que dependen poco del propio sujeto; también el destino “elegido” suele obedecer a las posibilidades materiales de viabilidad que, como vino antes, implica en

algunos casos el ajuste de las aspiraciones de una clase media que, en el pasado, buscaba migrar (cuando lo hacía) hacia Europa o Estados Unidos. En ese sentido, Leonel dice que “de haber hecho un plan para emigrar” se habría ido a España, al igual que, como vimos, Andreina programó inicialmente dicho país como su destino. Daniel también señaló su intención inicial de migrar a Europa; mientras que Iván y Fabián consideraron en principio migrar a Estados Unidos, optando por México luego, por resultar mucho más accesible económicamente. Asimismo, Omar expresó sus expectativas de remigrar en un futuro cercano hacia Estados Unidos; y Orlando y Marcos, al momento de las entrevistas, habían cruzado recientemente la frontera norte mexicana y se encontraban en distintas ciudades de Estados Unidos buscando establecerse. Estas experiencias reflejan, de algún modo, tanto la persistencia de una aspiración compartida, como las limitaciones que impone la crisis a las dinámicas migratorias en curso.

Tal como señala la perspectiva transnacional de las migraciones (Levitt y Glick Schiller, 2004), otro factor asociado a la definición de determinadas trayectorias es la existencia de redes que facilitan la llegada y el establecimiento en los mismos. En los casos analizados, sin embargo, éstas tienen un carácter contingente, cuando exceden el círculo familiar o cercano inmediato. En México, las redes más estables suelen depender de plataformas o redes sociales digitales, y tienen una orientación predominantemente informativa y comercial, sirviendo para promocionar la venta de comida o para ofrecer servicios de tramitación de documentos y de envío de remesas a Venezuela. Los espacios físicos que las personas identifican como puntos de reunión o convivencia son en general restaurantes, donde el sentido de comunidad está dado por la comida “tradicionalmente compartida”, que no implica necesariamente vínculos estables y duraderos entre quienes asisten a ellos. La mayoría de las personas desconoce de la existencia de grupos u organizaciones a los que puedan acudir para prestar o solicitar apoyo o asesoría relacionados a su condición migrante. Por lo tanto, los mecanismos de inserción y el eventual afrontamiento de situaciones de vulnerabilidad obedecen a redes familiares o a recursos y vínculos fraguados de manera individual²².

²² Con base en una investigación realizada en Tijuana con personas venezolanas, Mena Iturralde (2014) señala en ese sentido: “hablar de una comunidad venezolana en esta ciudad fronteriza puede resultar aventurado, y ello se debe a que en los propios relatos de los entrevistados predominan más las estrategias individuales que

Por ejemplo, Mireya habla de un círculo de amistades venezolanas que considera su “familia” en México, pero, fuera de ese estrecho entorno, prefiere evitar el contacto con otras personas de su mismo origen. Algunas entrevistas señalaron una resistencia similar, basada en experiencias negativas, que trasgreden cierta expectativa de comunidad. En ese sentido, dice Mateo: “el peor enemigo de un venezolano en el extranjero es otro venezolano, y te lo digo por experiencia propia [...] no me ha ido bien”. Para Omar y Alberto esto se expresa en experiencias de abuso laboral por parte de personas venezolanas, que inicialmente los ayudaron a instalarse en México, los emplearon y se ofrecieron a apoyar la tramitación de sus residencias, pero posteriormente les retuvieron sus pasaportes y los mantuvieron trabajando en condiciones de explotación. De este modo, Leonel señala una desconexión entre las personas venezolanas “como diáspora”, lo cual, para Quique, responde a la novedad del fenómeno migratorio en el contexto venezolano:

Como comunidad, y tiene que ser también esto porque *somos nuevos en esto de migrar*, pero nos falta muchísimo como comunidad. Primero, ser solidarios entre nosotros, en el extranjero, creo que nos falta muchísimo. Hay una cosa cliché y trillada, pero es una realidad, no hay peor enemigo del venezolano que otro venezolano, ciertamente. No quiere decir que no haya gente buena, maravillosa, que te respalde, que te apoye, pero sí hay muchísima gente que yo he escuchado a alguien te dicen ‘acento venezolano’ y se hacen el loco... [dicen:] ‘ay yo digo que soy mexicano’. Algunas cosas así que yo te digo, tampoco es que vas a ir por la calle ‘ay este es venezolano’, no me refiero a eso. Pero sí hay como falta de solidaridad, de organizaciones de repente... que culturalmente haya más cercanía, hay demasiada más bien competencia.

Esta novedad ha sido señalada, por diversos análisis, como un vacío de “cultura migratoria” (Bonilla-Molina, 2022; Mateo y Ledezma, 2006; Guardia, 2007; Requena y Caputo, 2016), la cual podemos entenderla como “una predisposición, motivada por factores de orden histórico, cultural y socio-económico” que supone la socialización y autorreproducción de procesos migratorios y la disponibilidad de redes que los incentivan y faciliten (Marroni, 2006, p.668). La debilidad de estos patrones en Venezuela puede entenderse como el resultado de la ausencia de flujos históricos relevantes, lo que en la actualidad dificulta la emergencia de procesos colectivizantes y recursos compartidos. Así

las colectivas en su proceso de integración” (p.112). De acuerdo con las encuestas de la OIM (2018; 2021), 50 % de las personas venezolanas que migraron a México lo hicieron porque contaban con familiares en el país, mientras que el número de personas que contó con apoyo de redes distintas a las familiares mostró un descenso de 11 % a 9 % entre las encuestas de 2018 y 2021. En 2018, 60 % de las personas encuestadas dijeron haber realizado el viaje de ingreso a México solas; en 2021, este porcentaje disminuyó a 48 %.

pues, si bien algunos relatos reportan iniciativas para crear redes institucionalizadas de apoyo, como en los casos de Nora y Yuraima²³, la tendencia general parece estar más asociada a iniciativas de carácter individual. Es el caso, por ejemplo, de Julia, quien durante sus primeros meses en Puebla apoyó y facilitó el establecimiento de otras personas venezolanas, e incluso recibió en su casa a algunas de ellas. Sin embargo, con el tiempo ha dejado de hacerlo, lo que ella asocia a un proceso “normal” de desprendimiento y “adaptación”.

Estos relatos se alejan, así, de la imagen de “diáspora” que en torno a la migración venezolana se ha sugerido en algunos análisis (Páez, 2015; Alvarado Miquelena y Ascención Pino, 2018; Carreño, 2013; Rivas Rojas, 2021; Gissi, Ghio y Silva, 2019). Si la diáspora supone “lazos identitarios” definidos por un origen compartido, así como por un sentimiento de alienación con respecto a la sociedad de acogida (Fernández, 2008; Clifford, 1999), las experiencias analizadas muestran que la identificación común no suele derivar en vínculos estables o acciones organizadas en función de una “comunidad” real o imaginada²⁴. En la mayoría, la pérdida, aunque dolorosa, no implica una búsqueda activa por “llenarla” a través de una pertenencia diaspórica. En cambio, la adaptación aparece como deseable, aun cuando ésta tiende a naturalizar la no pertenencia (asumiéndose, por ejemplo, como un proceso de “mexicanización”, que supondría adoptar patrones culturales ajenos), que genera dinámicas contradictorias de “ajuste” emocional, arraigo y desarraigo, informadas, como veremos, por un rechazo al contexto venezolano reciente. La privación de una “plataforma de apoyo”,

²³ A pocos años de su llegada, Yuraima creó una fundación para asesorar y apoyar a la población migrante venezolana en México, mientras que Nora dirige un medio de comunicación digital que sirve de plataforma informativa y noticiosa acerca de la migración en México, con particular atención en la migración venezolana. En el caso de Yuraima, su fundación ha recibido apoyos de organizaciones internacionales, pero su trabajo es totalmente voluntario y no recibe ningún beneficio económico del mismo. Nora, por su parte, tiene el objetivo de monetizar su web en un futuro cercano, para ejercer el periodismo de manera independiente.

²⁴ El uso extendido de este término para referirse a la migración venezolana suele tener una connotación predominantemente descriptiva que no considera sus implicaciones políticas y presupone cierto esencialismo basado en la nacionalidad. Sin embargo, como señala Brubaker (2005), la utilidad analítica de dicho concepto requiere deslastrarlo de cualquier sentido substancialista y normativo, para valorar la diáspora como el resultado de *prácticas* agenciales que, en el marco de determinadas relaciones de poder, buscan articular y movilizar proyectos comunes y solidaridades. En todo caso, como fenómeno, la “diáspora” obedece a un proceso histórico transgeneracional (Fernández, 2008) que no se corresponde con el carácter reciente de la migración masiva venezolana (Padilla y López, 2021).

como dice Daniel, además está ligada a la disgregación ocasionada por la propia masificación de la migración:

Mi círculo de amigos cercanos, mi familia, está regado por el mundo, literal. Tengo amigos en Europa, en Estados Unidos, aquí en México... algunos. En Latinoamérica, en el sur, igual porque es lo más fácil, está la mayoría. Entonces, vivir con tu plataforma de apoyo disgregada, y cada uno buscando al mismo tiempo las mismas cosas y teniendo las mismas necesidades emocionales, es muy muy muy complejo, porque ¿cómo pides ayuda cuando sabes que los demás también la necesitas?

La carencia de una cultura migratoria y la fragilidad de estructuras colectivizantes en los contextos de destino, sumado al no reconocimiento institucional de la migración por parte del gobierno venezolano (Freitez, 2019), tiende a acrecentar la vulnerabilidad de esta población. En términos emocionales, esto se ve reflejado en un sentimiento de soledad que tiende a exacerbarse en momentos críticos o al inicio del proceso. Por ejemplo, en referencia a su primer año en Puebla, Mireya dice: “entré [en] depresión de ‘estoy sola, no tengo nada [...] si no me va bien en el trabajo, no tengo ni para tragar [comer], no tengo ni para pagar la renta’”. En el caso de Ximena: “esa sensación de soledad yo creo que fue lo que más me costó [...] debo decir que los primeros tres, hasta cuatro años, todavía me sentía muy perdida. O sea, como que este no era mi lugar, como que no me hallaba”. Tal como encuentran Reyes y Santos (2019), esta sensación de soledad se ve acentuada por la necesidad de “no preocupar a la familia” que se encuentra en Venezuela, dada la situación que se vive en el país, lo cual dificulta aún más la “descarga real de sentimientos, afectos y pensamientos” y suele derivar en trastornos anímicos y emocionales (p.217).

En algunos relatos, a la soledad se suma una sensación de “culpa” por “estar tan bien”, según dice Raúl, “cuando a lo mejor otra parte de la familia está pasando hambre, no tiene gasolina, no tiene transporte, no tiene nada”. En el caso de Andreina, esto la llevó a una pérdida del apetito, de alrededor de dos años: “aquí veía tanta comida. Era una cuestión... obviamente mental. Era: ‘mi familia está pasando trabajo, no tienen comida, no tienen esto, y yo aquí, toda la comida del mundo’. Un tema mental. Y llegué a... bajé 6 kilos”. Igualmente, Ana señala que, durante sus primeros meses en México, “no podía comer. Era pensando en que ‘oye yo estoy con todo esto y la gente en Venezuela muriéndose de hambre’”. Estas emociones, de soledad y culpa, también aparecen ligadas a un sentimiento de despojo. Así, dice Andrés, la venezolana no es “una migración normal”, sino “un proceso

donde el cual *pierdes la tierra*". Esta pérdida repentina de "la tierra" implica, para Daniel, una falta de preparación emocional que se refleja asimismo en la experiencia de Liliana, como podemos ver a continuación:

[...] al final yo nunca estuve preparada para emigrar. Lo mío fue: 'allá te quedas', o sea, no hubo despedidas, no me despedí de nadie. No hubo un proceso [...] fue muy traumático. Y creo que, si yo volvería, sería para retomar un poco esa cicatriz. Poderla descocer y suturarla bien, pero de la manera correcta ¿sabes? Hablar con mis amigos. Despedirme de ellos de la manera correcta.

Quique se refiere a su migración como "una herida que no cierra. Que no va a cerrar nunca". Mientras que Nora sintetiza ese déficit de preparación antes de la partida a través de la metáfora del amor de pareja: "ya está trillado ese refrán que dice que es como divorciarse estando enamorado [...] [pero] si tú quieres describir, y si lo puedes poner textual, mi testimonio en eso... para mí, mi experiencia ha sido como divorciarse estando enamorada". Verse obligada a dejar Venezuela debido a la crisis ha significado para ella, en ese sentido, un "despecho que sigue": "todos los días de mi vida extraño mi país". Esta pérdida forzada de "la tierra" (en tanto que metáfora de la pertenencia) aparece, además, vinculada a las trabas y a los riesgos que asedian el retorno temporal. En el relato de Aquiles, esta imposibilidad produce una sensación de desajuste que él asocia directamente con el asumirse y devenir "emigrante", en contraste con la posición de "extranjero":

Puedo pensar también que ese sentimiento es porque psicológicamente en tu cabeza hay como un pensamiento que te dice *no puedes volver a tu país*. Porque tengo muchos amigos de la familia... que no, se van felices a vivir a España, antes de la problemática de Venezuela. Y tú los ves 'no, estoy viviendo en Houston, estoy feliz'. Y no es que no extrañen a Venezuela, pero como en la cabeza están programados que cuando quieran puedan volver... pero tú en tu cabeza... de migrante. No es lo mismo ser emigrante que ir a hacer vida en otro país. Cuando eres emigrante tú tienes ese chip de que no puedes volver a tu país. O sea, olvídate de Venezuela, ahora eres mexicano... guau, eso es un golpe muy fuerte [...] tengo que decir que me costó procesar[lo].

De manera similar, dice Quique: "a lo mejor uno que otro venezolano lo podrá hacer [viajar a Venezuela], pero la gran mayoría (y me incluyo), no". Esta imposibilidad remite al costo monetario del traslado, tanto como a la insuficiencia de medios de acceso y transporte²⁵

²⁵ A raíz de la insolvencia del gobierno venezolano con diversas aerolíneas internacionales, la oferta de vuelos desde y hacia Venezuela se ha ido reduciendo considerablemente a lo largo de los últimos años, lo que se vio agravado durante el momento más crítico de la pandemia Covid-19. Estas restricciones también han significado un aumento considerable de los precios de los boletos.

y al hecho de que una buena parte de esta población ha optado en México por el reconocimiento de su condición de refugio como mecanismo de regularización (aspecto que ahondaremos en el Capítulo II). No obstante, el propio retorno, cuando se plantea como posibilidad viable, despierta “alertas” que empaña la idea misma de volver, tal como se ve en el siguiente fragmento de Aquiles:

A veces sueño rarísimo que estoy en Venezuela [...] Y digo ‘güao, qué bien, estoy en Venezuela’. Pero dentro del sueño (qué locura esto) empiezo a decir ‘¿qué hice?, me vine a Venezuela’, y empiezo como a reflexionar en el sueño de ‘¿qué voy a hacer y ahora de qué voy a trabajar?, este país está muy mal, no puede ser, ¿por qué me vine?... mis negocios estaban en México’ [...] y empieza como una depresión de ‘bueno, ya estoy aquí, no hay vuelta atrás’. [...] Y después me sucede que, cuando ya me estoy despertando, que me despierto ya en México, empiezo a ver alrededor y digo ‘ah ok, estoy en México’ y me da como un fresquito [sensación de alivio]. Es bien raro, me ha pasado muchas veces. Me da como un fresquito de... ‘bueno, ya estoy aquí, todavía puedo pensar mejor las cosas’. Muy loco, porque ¿sabes? es algo que a lo mejor está muy dentro de mi cabeza: esta situación de lamentablemente pensar en Venezuela, no como un lugar turístico para ir, sino como un lugar de alerta. Es algo que me puede decir dentro de mi mente que Venezuela lamentablemente es, también, un lugar de alerta.

Aquiles llegó a Puebla en 2015 y desde entonces no ha regresado a Venezuela. Al momento de la entrevista, comentó que tenía planes de ir con su novia (mexicana) para que conociera su país. No cree tener problemas para entrar de vuelta a México. Lo que le preocupaba, en cambio, era poder salir con éxito de Venezuela. Aunque su pasaporte está vigente, ha escuchado rumores acerca de una supuesta vigencia mínima que debe tener para que le permitan la salida en el aeropuerto de Caracas. No ha encontrado ningún modo oficial de confirmar ese rumor. En la web del consulado no hay información clara al respecto²⁶. Similares reservas se plantea Daniel, al señalar que, aun pudiendo “comprar un pasaje y entrar [a Venezuela] [...] salir no se sabe”: podría pasar “cualquier cosa” y “te quedas *encerrado* allá”. Varios relatos señalan, de hecho, los obstáculos que funcionarios militares y aeroportuarios imponen de manera arbitraria para impedir o disuadir la salida del país (véase Capítulo II). La figura del “encierro” entonces habla de una huida que no admite, en

²⁶ La situación de incertidumbre que ha traído el deterioro institucional venezolano para su población (dentro y fuera del país) es agravada por la desinformación. Recientemente, la Red de Activistas Ciudadanos por los Derechos Humanos reportó, por ejemplo, la falta de información disponible en los medios del consulado de Venezuela en México y la ausencia de respuesta a través de las formas de contacto que ofrecen en su página web y sus redes sociales (REDAC, 2023). Asimismo, los cambios en los horarios y sistemas de atención no suelen ser difundidos, lo que resulta mucho más complicada para la población venezolana que vive fuera de la capital mexicana.

muchos casos, la vuelta atrás. Verse despojado de “la tierra” traduce también la imposibilidad de volver, a la vez que la nostalgia por un lugar que habría dejado de existir.

3.2. El país que “llegamos a ser”

¿Se puede tener nostalgia por la tierra en donde uno estuvo a punto de morir? ¿Se puede tener nostalgia de la pobreza, de la intolerancia, de la prepotencia, de la injusticia?

ROBERTO BOLAÑO

Varios relatos hablan reiteradamente de Venezuela como el lugar de la pertenencia: el “hogar” (Nora), donde “está toda tu vida” (Ximena) y donde “está tu casa” (Emilia); al mismo tiempo que, en consonancia con esto, la extranjería se presenta como una suerte de desestabilización de la misma. Al preguntarles acerca de si extrañaban algo de Venezuela, algunas respuestas apuntaban igualmente en ese sentido. Por ejemplo, entre otras cosas, Leonel comentó que extrañaba “la sensación de ser un local, de no ser extranjero”, mientras que Andreina respondió: “sentirme en mi hogar [...] el sentimiento de ‘esta es mi casa, es mi tierra, es mía’. Aquí no me siento así”. Pese a esto, tanto Andreina como Leonel dicen que no volverían a Venezuela para establecerse, aunque les gustaría regresar de visita. Por otro lado, en Nora y Emilia la posibilidad de retornar está condicionada por un eventual cambio político y social, mientras que Ximena duda poder “adaptarse” nuevamente al país, incluso si llegase a ocurrir ese cambio:

Aunque mejore la situación, pues igual la mentalidad de la gente y la sociedad en general allá [en Venezuela], siento que es algo que está muy atrasado todavía, en muchos sentidos [...] siento que tienen una mente muy cerrada [...] siento que ya sería un choque muy grande volver a vivir allá como sé que es la sociedad venezolana, en general, allá. Y yo soy de un pueblito muy pequeño, entonces no creo que volvería a vivir como tal ahí. Pero... sí en Caracas, a lo mejor, no sé. Pero... no sé, no estoy muy segura de que volvería. Me encantaría ver una mejoría y siempre está como esa esperanza de estar cerca de mi familia, pero... sí creo que sería complicado volver a adaptarse a vivir allá.

De acuerdo con las encuestas de la OIM (2018; 2021), más de 50 % de las personas venezolanas que viven en México señalan éste como su destino final (“estadía definitiva”), mientras que alrededor de 25 % tiene dudas al respecto y solo 15 % planea volver a Venezuela cuando “se resuelva la situación”. La mayoría de los relatos aquí analizados, al igual que han encontrado otras investigaciones (Bonilla-Molina, 2022), no hablan de expectativas concretas de retorno. En cambio, en varios de ellos (como vemos con Ximena), la

desestimación del mismo apunta a una dificultad para “adaptarse” de nuevo al país. Por ejemplo, Quique dice: “No me veo adaptándome a Venezuela. Así haya caído el gobierno, es adaptarme a muchas cosas”. Mientras que, en Iván, dicha dificultad está ligada a la experiencia de adaptación en México. En ese sentido, señala que no quiere volver a acostumbrarse a “cosas que no son normales, que no deben ser”; al igual que dice Gerónimo: “Ya me acostumbré al buen Internet, ya me acostumbré a que voy a la tienda y consigo leche, o lo que... lo que te dé la gana, y en Venezuela, no”. En estos casos, el deterioro ocasionado por la crisis aparece como una condición permanente (o con efectos estructurales) que se asocia de entrada con la realidad del país.

Por otro lado, al igual que para Emilia y Nora, para Víctor la situación actual se presenta como contingente y, por lo tanto, su eventual superación es señalada como condicionante para el retorno. Sin embargo, al considerar las escasas expectativas de que éste ocurra pronto, Víctor concluye que “a corto plazo, no está contemplado todavía [volver]”. En ese mismo sentido, dice Yuraima: “si en Venezuela se logra salir de la dictadura y de verdad llegase a haber un gobierno que quisiera hacer las cosas en bien de la comunidad, de nuestro pueblo venezolano, yo regresaría para contribuir en enriquecer y sacar adelante a nuestro país”. Pero ella misma identifica este escenario más como “un sueño que una realidad”. Mientras que Mateo señala: “A pesar de que la extraño [a Venezuela], sí me gustaría ir de visita y así. O traer a mi mamá. Pero no me veo allá. Siento que al país le falta mucho para arreglarse. Así salga este gobierno, va a costar años recuperar lo que en algún momento *llegamos a ser*, o mejorar eso”. De este modo, el rechazo a las condiciones de expulsión, asociadas en la mayoría de los casos a la crisis reciente, se traslapa con la imagen de la nación misma y el sentimiento de nostalgia parece señalar una ruptura *estructural e irreversible* con lo que “éramos” o “llegamos a ser”.

Ana dice extrañar, por ejemplo, “lo que era Venezuela”, pero no tiene planes ni expectativas de regresar, incluso si hubiese un cambio político. Si llegase a ir de visita, siente que todo sería, para ella, “totalmente nuevo”. En algunos relatos, la nostalgia se ve permeada por la polarización, que incluso marca una división tajante entre el antes y el después del chavismo. Así, Leonel contrasta el “país moderno” del pasado con el “país premoderno” que, desde su perspectiva, impuso el proyecto chavista, y agrega: “yo pude vivir y crecer hasta los

17 años en una Venezuela democrática, entonces creo que eso se extraña mucho, cuando *éramos un país*, porque éramos una democracia imperfecta, pero con muchas cosas resueltas [...] *éramos libres*”. En contraste con esta añoranza de un pasado “libre”, remoto que expresa Leonel, en otros relatos (la mayoría) la nostalgia remite más bien a fechas cercanas y a una libertad ligada al consumismo (aupado también por el modelo chavista), así como a una posibilidad de circulación que se vio mermada progresivamente por el aumento de la inseguridad y la violencia. Por ejemplo, dice Uriel:

Es que el país y las cosas que extraño, ya no existen ¿entiendes? [...] esa Caracas que yo viví entre el 2000, que quizá fue el momento en que la viví más plenamente, entre el 2005 y el 2014, que fue el tiempo que viví en Chacao [...] Ya esa Caracas no existe. Ah yo iba a un sitio divino que se comía, que se llamaba Chacao Bistro, que era carísimo [enfatisa], pero que a mí me fascinaba y me quedaba como a tres cuadras de la casa... pero bueno, yo al menos iba una vez al mes [...] ese ya lo quitaron. [...] Ya eso no existe, ya eso no existe. Yo iba mucho también a Il Boticelo, que me fascinaban las pizzas de ahí [...] eso ya lo cerraron. O sea, los sabores y los gustos que yo tenía por la ciudad, ya casi no existe. Además, que uno... yo salía mucho de noche en Caracas y estos últimos 14 meses [que visitó Venezuela] y los viajes previos que hice, ya era una Caracas encerrado, yo a las 6 de la tarde no salía más hasta el día siguiente. Yo salía de 7 a 6, o de 7 a 7. Pero después de eso ya no. Además, que todo es muy caro ¿entiendes? Entonces ya uno no tiene para darse esos gustos.

Marcos, por su parte, no ha vuelto a Venezuela desde que llegó en 2017, y no tiene expectativas de hacerlo. La “tranquilidad” que asocia a Ciudad de México, en contraste con su experiencia previa a la migración, está vinculada a la seguridad personal y las posibilidades de consumo. Pese a que sus condiciones materiales, en primer momento, no permitían en muchos casos acceder a la variedad de productos encontrados en México, esta percepción general es consistente con la narrativa hegemónica en torno a la libertad como elección mercantil. En el caso de Ana, la “abundancia” que halló en México (y que, como vimos, le generó un sentimiento de culpa, al inicio de su proceso migratorio) es revestida de una connotación “paradisiaca”, en comparación con el desabastecimiento vivido en Venezuela. En ese sentido, la migración es vivida en gran parte como el retorno a un pasado de “bienestar”, a condiciones e imaginarios de prosperidad y derroche instaurados desde mediados del siglo XX y reproducidos por el chavismo a través de la transferencia de petrodólares y un discurso de modernidad y desarrollo, ataviado ahora con una retórica socialista (Carosio, 2015; Vásquez, 2019).

De este modo, la pérdida de “la tierra” no se asocia solamente con la imposibilidad de volver, sino con la inexistencia actual de lo que se da por perdido. Una “sensación constante” —dice José— “de decir ‘perdí mi país y todo lo que tenía’, pero también es como que ya no existe [...] porque no es lo mismo tener la esperanza de volver en algún momento a algo que conociste, a saber que *ya eso murió*”. De manera similar, Julia comenta: “Yo extraño *lo que perdimos*, que no es una migración normal, como se pudo ir él [su esposo mexicano], cuando se fue a Estados Unidos, y llegaba aquí a México, y estaba su país... Yo voy a ir [a Venezuela] y yo sé que no está *lo que fue*”. Mientras que Daniel habla de “un país que ya no existe, sino en mi cabeza”²⁷. Esta nostalgia, equiparable a lo que Hirai (2009) llama “nostalgia temporal”, está asediado aquí por una pérdida que antecede la migración y por un “duelo” anticipado (Reyes y Santos, 2019). No es el resultado de una “distancia temporal” orgánica, sino de un colapso que marca las vivencias descritas. Así, dice Quique: “Cada vez se te iban cerrando más oportunidades”. Y Ana señala una transformación del “estilo de vida” al que estaba acostumbrada. Un “arruinamiento”, como veíamos antes, que responde a un proceso de desclasamiento que motiva una suerte de “huida”.

Como señalan Castillo y Reguant (2017), la “reticencia al retorno” muchas veces está vinculada entonces a sentimientos de “dolor, tristeza, dureza, rabia, pérdida” experimentadas en el momento previo a la migración (p.159). Por ejemplo, Marcos dice: “Cuando yo toqué el piso de Ciudad de México yo lloré [...] al pisar la Ciudad de México sentí la tranquilidad”. Marcos define como “traumáticas” las secuelas que dejaron en él la violencia política vivida en Venezuela y dice que no quiere regresar, ni siquiera de visita, pues siente que “algo malo” le va a suceder: “no sé qué, pero algo malo”. A esto se suma un sentimiento de ira ligado a su migración: “[una] arrechera [ira] que tenía acumulada [...] yo salí de Venezuela arrecho”. Miguel, por su parte, describe un panorama “caótico” debido a las protestas de 2017 y un

²⁷ Algunos relatos también cuestionan o relativizan esta idea. Por ejemplo, Leonel considera que “hay una destrucción muy dura”, pero no cree que “el país esté destruido al 100 %”. Mientras que, para Braulio, la idea de que “esa Venezuela que yo viví ya no existe” es un cliché que resulta problemático: “Yo siento que ahí está. Ahí está. Aquí está Caracas. Sí se fue un chingo de gente [...] pero veintipico se quedaron [...] Para mí, hay algo que se mantiene. Para mí, Caracas en cierto punto siempre ha estado ahí ¿no? que tú no quieras hacer el trabajo de encontrarla de nuevo, es otro pedo. Pero yo creo que, si uno hace un esfuerzo, uno se la va a encontrar otra vez, en algún sentido”.

sentimiento de desesperanza general que se transformó en lo que él refiere como “desprecio” y rechazo hacia el propio país:

Estaba solo, no tenía amigos. Literalmente, ya no tenía amigos [habían migrado]. Y yo decía ‘¿qué voy a hacer con mi vida, no tengo a nadie aquí, este país se está yendo a la mierda?’. Veníamos de un 2016 horrendo, horrendo. El 2016 fue el peor año de mi vida. [...] Y eso obviamente me terminó de alimentar ese... no es odio, pero desprecio, hacia Venezuela. [...] Eso fue todo lo que yo necesitaba en 2017 para tomar la decisión de venirme [a México]. [...] La escasez fue lo peor. Y ver tanta gente morir entre... en 2017 pasaron las protestas, no sé si recuerdas. Y en 2017... tanta gente morir. El caos que fue Lechería ese año. Fue horrible. Fue muy complicado, 2016-2017. [...] Era verlos siempre [a los jóvenes protestantes] y no poder hacer nada, porque no puedes quizás ayudar activamente... yo siento que ayudaba activamente, ahora que lo pienso, que lo estoy diciendo, quizás ayudarlos activamente es que tengan hidratación al menos ¿no? [...] Eran niños, eran niños... 14 años, 16 años. Y se te paran los pelos, porque dos años antes les dabas clase.

La escisión de la nación en bandos supuso, con la crisis, la atribución de la culpabilidad a los “otros”. De este modo, la migración es vivida en su mayoría como un despojo, resultado de la “ruina”, que tiene como principal responsable a la elite política o directamente al chavismo²⁸. Tal como se ha señalado en otros contextos de recepción (Arriaga Ornelas et al., 2020), esto se refleja en expresiones como “nos robaron el país, nos obligaron a salir” (Raúl) o “a mí me sacaron de Venezuela” (José), al igual que en la impotencia descrita antes por Marcos, o también por Gerónimo, quien dice que sintió “rabia” al dejar a su familia “por [culpa de] un gobierno inepto”. Julia habla de una “carga emocional” que debe sobrellevar, y señala: “todavía queda el resentimiento de que *le arruinaron* la vejez a mis papás. Porque uno como joven puede empezar hoy... puede crear algo. Puede agarrar otra fuerza y vuelve a tener cierta iniciativa, pero en la vejez ¿qué haces? Ellos no se lo buscaron. Es muy injusto. Sobre todo, para los viejos”. En este contexto, la pérdida, determinada por fuerzas externas, incide en la reconfiguración del sentido mismo de pertenencia. Esto se traduce, para Leonel, en un “doloroso” cuestionamiento del “asumirse como venezolano”:

[...] ser venezolano en esta época es muy complicado ¿no? El país... pasan tantas cosas y a veces tantas cosas negativas que asumirse como venezolano a veces es muy duro. Sobre todo, en términos generales, ya lo podemos decir: somos un proyecto de país fallido. Entonces eso

²⁸ Vale decir que no todas las personas entrevistadas se identificaron como “opositoras” al chavismo, pero ninguna se asumió como “chavista”. En el caso de Liliana, dijo haberlo sido en el pasado y trabajar en proyectos del gobierno, pero ya no se identifica como tal. Además de la culpabilización del gobierno, también existe una narrativa relativamente extendida entre algunos sectores de la oposición en Venezuela que interpreta la crisis misma y el empobrecimiento de la población como una estrategia de control estatal. Leonel en su entrevista fue el único que se hizo eco de dicha narrativa.

es muy doloroso ¿no? sentirse que uno viene de un lugar que inclusive no se ha podido resolver esa situación tan terrible que tenemos... ese secuestro por parte de este régimen que todavía sigue en el poder, el secuestro del Estado, de las instituciones. [...] Yo soy un venezolano que tiene una relación... complicada, te decía, porque, claro, también hay muchas cosas que me generan una tremenda decepción... sobre el país y sobre su desempeño.

En este sentido, para Fajardo-Hill (2021), la migración venezolana reciente, en tanto que “exilio”, impone la necesidad de “exiliarse de la idea misma de Venezuela” (p.195). Esto se expresa de manera concreta en un distanciamiento de las noticias referidas a la “realidad venezolana” (Bonilla-Molina, 2022). Por ejemplo, dice Gerónimo: “Yo ya veo ciertas cosas, información de Venezuela, y prefiero no leerla. Me da tristeza. Me pone mal”. En tal contexto, el desprendimiento aparece como una respuesta a la “carga emocional” no resuelta que implica este proceso migratorio. El “aprender a migrar” (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019) conlleva entonces, en muchos de estos relatos, un proceso conflictivo de desarraigo frente a una realidad que resulta hostil. En el caso de Helio, la ausencia de nostalgia (o la nostalgia por lo que “fue Venezuela” y no por lo que *es*) se traduce en una desvinculación materializada en la renuncia al espacio que ocupaban “sus cosas” en su hogar familiar:

No extraño nada, en realidad. No extraño absolutamente nada. Quizá lo único que extraño es saber que, en el departamento de Venezuela, de mi mamá, pues ahí estaba tranquilo porque ahí... pues era de mi familia, ahí estaba mi cama [...] y que estaban mis cosas. Sin embargo, yo en el 2016 dejo muchas cosas allá en Venezuela y las termino regalando en el 2018... no, en el 2017, al año [de migrar a México]. Cuando fue el terremoto aquí [en Ciudad de México], que medio me moví un poco, por estar solo acá... y tener una obligación que no ayudaba en nada. Entonces al final era como ‘estoy solo y se me iba a caer el mundo encima’ y... la ciudad se volvió verga y todo el mundo está llorando y a mí me deprimió igual y todo. En su momento decidí regalarlo todo. Entonces no queda nada absolutamente mío en el closet [con lo] que yo sintiese algún vínculo [...] Entonces como que todo se va quedando atrás, como en el recuerdo, y lo bonito que sí fue Venezuela.

En otros casos, la hostilidad asociada al lugar de origen genera más explícitamente una suspensión del *deseo de retorno* que suelen apuntar los estudios diaspóricos (Clifford, 1999; Hirai, 2009). En un texto acerca de su experiencia de migración de Venezuela a México, Kozak Rovero (2018) dice, por ejemplo: “He estudiado a mi país y he escrito sobre él, labores que espero continuar, pero no pienso en la vuelta. Cuando un lugar se llegó a vivir como una cárcel, hace falta restañar heridas antes de volver a él, así se haya convertido en un paraíso” (p.110). De manera similar, Daniel señala que no volvería “a un lugar que me ha violentado física y psicológicamente [...] ningún tipo de nostalgia, como te digo, me va hacer a mí

caminar hasta un arma, otra vez, en mi cara”. Al igual que en otros relatos, las experiencias de Kozak y de Daniel, y el rechazo visceral al retorno, están mediadas además por la homofobia imperante en Venezuela, frente a una mayor “apertura” y “libertades” que han encontrado en Ciudad de México²⁹. La existencia de un marco institucional de derechos y protección para esta población es, pues, un elemento que marca significativamente algunas de las experiencias, incluso fuera de la capital mexicana. Este es el caso de Alberto y su pareja, con quien éste migró en 2017:

Venezuela no me da algo que me dio este país [...] de yo poder tener y ser algo legalmente. Porque entonces yo aquí me casé. Y... si a mí me llega a pasar algo, yo ya acepté que mi vida es con él [...] el día que yo me enferme o algo, él puede hacer conmigo, y poder representarme a mí. Cosa que en Venezuela me pasó con él, y yo no era nadie. Yo era el de la medicina, yo era el que sabía todo lo que él se tenía que inyectar en ese hospital. Porque él tuvo un accidente. [...] Pero entonces cuando el médico preguntaba, porque lo estaban operando: ‘¿familiar de tal?’ y le digo ‘sí, yo’. Y me dijo ‘pero ¿quién eres tú?’, pero así, muy sarcásticamente, cuando todo el hospital sabía. [...] Entonces aquí, por lo menos, está bien, estoy casado, que eso es solamente un requisito legal, más no espiritual ni nada [...] pero eso no me lo da allá [...] cuando me fui a casar mi papá me lo dijo... que ‘todo tiene que ser escondido’. Y [él le respondió:] ‘no’”.

La migración de Alberto no estuvo motivada por su orientación sexual. Sin embargo, salir de Venezuela abrió para él y su pareja una posibilidad de reconocimiento, tanto social como legal, que les había sido negada en su país³⁰. Así, si solo en el relato de Daniel la homofobia aparece como motivación de su migración, en todos los demás se señala una mayor aceptación a la diversidad sexual en México que marca la vida de estas personas y aparece como condicionante del desarraigo. Para Daniel, dicha aceptación supuso un “shock cultural” que a la larga le permitió explorar su sexualidad e identidad de género. Hoy se asume como una persona “no binaria” y esto él lo asocia a las posibilidades que le ofrece el contexto

²⁹ Desde el punto de vista de Daniel, salirse de los cánones de la masculinidad aceptada lo convertía en blanco recurrente de una violencia específica, de modo que la inseguridad general que se vivía en Caracas se veía cruzada, en su caso, por una condición sexual específica, sumada a la desprotección institucional que padece esta población en Venezuela. Vale decir que, según el Observatorio de Personas Trans Asesinadas, 109 personas lesbianas, gais, bisexuales, trans e intersex fueron asesinadas entre enero de 2009 y mayo de 2017 (El Nacional, 2017). De acuerdo con la Asociación Civil Acción Ciudadana Contra el SIDA, entre 2013 y 2015 hubo 47 crímenes de odio por orientación sexual e identidad y expresión de género en el país (ACCSI, 2015).

³⁰ Hasta la actualidad, en Venezuela no existe ninguna forma de reconocimiento legal para las parejas del mismo sexo. Mientras que, por ejemplo, hasta inicios de 2023 se mantuvo vigente el artículo del Código Orgánico de Justicia Militar (reformado en 2021) que establecía la expulsión y privación de libertad de militares que incurrieran en “actos sexuales contra natura” (CIDH, 2022).

mexicano: “En Venezuela jamás hubiese podido, en mi momento en el que viví allá y todas esas experiencias que tuve, *descubrirme* como una persona no binaria”. Una “plenitud” alcanzada a través de la migración que deriva, finalmente, en un sentido de pertenencia que desdibuja la naturalidad del arraigo basado en el origen nacional: “yo aquí en México *me siento en mi hogar* [...] me siento bien aquí, me siento pleno, de mi experiencia de vida aquí [...] No tengo que pedirle permiso a nadie ni disculpas a nadie por ser”.

Conclusión

El objetivo de este capítulo fue presentar un panorama general de las condiciones de salida de la migración venezolana, en ascenso desde 2014. En tal sentido, nos hemos enfocado en aquellos rasgos que le dan singularidad a este fenómeno para entender, en lo particular, las experiencias migratorias que analizamos en los siguientes capítulos. De la reciente crisis en Venezuela, destacamos la precarización como un proceso generalizado que, para el caso de estos relatos, se impone como un *desclasamiento*, en el marco de trayectorias vitales ligadas a sectores medios (empobrecidos) con acceso a capitales. A raíz de esto, la migración tiende a ligarse a la recuperación de un bienestar perdido y la polarización experimentada sirve como catalizador de lo que es percibido como un despojo del que el gobierno (o al chavismo) aparece, en mayor o menor medida, como principal responsable. De este modo, los relatos, más que reflejar una disputa por el “nacionalismo banal” en Venezuela (Andrade, 2020), dan cuenta de una ruptura de la nación como núcleo unificador, a consecuencia de la desacralización de los tradicionales símbolos identitarios que pierden su ahistoricidad, desestabilizando (aunque no negando del todo) la identificación y adhesión automática que convoca la comunidad nacional.

En este contexto, la nostalgia por el terruño (Hirai, 2009) es atravesada por sentimientos de dolor o ira, que trazan itinerarios de des/arraigo. Esto se expresa, por un lado, en el *arraigo* que es dado por sentado, en tanto Venezuela aparece, en palabras de Leonel, como “lugar fundacional” y, en ese sentido, como pertenencia irrenunciable. Al mismo tiempo que, por otro lado, dicho vínculo se figura, cuando menos, “complicado” y el retorno, lejano y a veces impensable. En particular para quienes migraron en años recientes, Venezuela representa la familiaridad de lo común (la “casa” o el terruño), a la vez que un entorno predominantemente hostil y precarizado, en diferentes ámbitos y dimensiones, propiciando un distanciamiento

físico y emocional que se expresa en la decisión de no volver, tanto como en el miedo a hacerlo. Desde este punto de vista, la simultaneidad relativa de estas experiencias nos deja ver la dimensión histórica del proceso común en el que se inscriben; toda vez que, en su heterogeneidad, nos obliga a detenernos también en ciertas especificidades. Este es el caso de las personas cuya migración ha representado además la oportunidad de vivir más abiertamente su sexualidad y *escapar* de la homofobia presente en Venezuela³¹.

Finalmente, la articulación entre las condiciones objetivas que motivan la migración y el trayecto subjetivo que ella desencadena se patentan en la enunciación de ésta como un proceso “forzado”, “obligado” o “a fuerzas”, que empuja al *desarraigo* y el desprendimiento, como ajuste emocional. Esto supone un cierto extrañamiento frente a la cultura propia (Lara y Stang, 2021), a su vez ligado a un imperativo de asimilación e integración que no obstante tiende a reintroducir la distinción deíctica basada en la nación como principio de unidad y separación (como fronterización). Por ejemplo, la idea de “mexicanizarse” presupone esta distinción previa y *esencial*, pero también la incompletitud del proceso, asumiendo que siempre quedan rastros de la identidad “original”, una “identidad nacional” que se restituye como unificada por encima de la fragmentación política descrita. En este marco, el sujeto se nos presenta como un agente activo y plural, a la vez limitado y habilitado por ciertas condiciones materiales y simbólicas que hacen posible siempre el movimiento. De este modo, la enunciación de sus itinerarios como “forzados” no implica tanto contraponerlos a procesos más “voluntarios”, sino observar el contexto de expulsión objetivo del que se desprenden cálculos y deseos de fuga, permeados y tensionados, pero no determinados, por relaciones de fuerza que sobrepasan a los sujetos.

³¹ Otro elemento que aparece como condicionante de estos itinerarios es la edad. Esto se observa en los procesos de adecuación cultural mucho más intensos que experimentan las personas más jóvenes (como Xavier, Ximena o Andreina), lo que dificulta pensar en la opción de retorno. Por ejemplo, Xavier dice: “Hoy por hoy pienso en regresar, quizá de vacaciones, en algún momento, pero no me encuentro a mí mismo volviendo a vivir en Venezuela, no me imagino de nuevo en Venezuela [...] Pero no podría ya... de hecho, yo no me imagino comiendo sin picante. A ese punto estoy”. Nora, quien quizá fue la que más insatisfecha se mostró con su proceso de migración (así como la más dispuesta a regresar a Venezuela, si había un cambio político en el país) atribuye a su edad las dificultades con las que se ha encontrado: “yo no sé si es porque emigré ya vieja. Yo emigré a los 40, ya tengo 3 años... es la diferencia cuando tú emigras muy joven, porque emigras sin expectativas”. Esta especificidad etaria, en todo caso, no sería un condicionante relacionado, en particular, a Venezuela y México como contextos de partida y destino.

CAPÍTULO II

TÁCTICAS FUGA

Introducción

El 12 de marzo de 2023, un grupo de migrantes intentó forzar su entrada a Estados Unidos cruzando intempestivamente la frontera entre Ciudad Juárez y Texas. Una transmisión en vivo¹ muestra el momento exacto en el que “cientos de migrantes venezolanos” —según dice el reportero— derriba la defensa formada por la Guardia Nacional mexicana y corren en dirección al límite entre ambos países. El periodista y la cámara siguen a la multitud, cuando ésta se detiene frente a un grupo de agentes fronterizos estadounidenses, que levantan una barricada con estructuras de plástico y concreto, y alambres de púas, mientras las personas piden ser admitidas y denuncian a la cámara haber sido robadas, golpeadas y extorsionadas por la policía mexicana. Enardecida, la primera línea del contingente logra hacer retroceder a la barricada, pero progresivamente se dispersa. En los últimos minutos de la transmisión, el reportero le cede la palabra a un hombre que dice venir huyendo de “una crisis económica... una crisis de sociedad, porque no tenemos derecho a nada, porque tenemos un gobierno que nos ha hecho demasiado daño”. Otro, mirando a la cámara, demanda al gobierno de Estados Unidos que lo deje entrar: “nosotros, los venezolanos, somos los que les hemos regalado el petróleo a los norteamericanos, por favor, queremos ya ir a trabajar”.

La escena, en conjunto, puede entenderse a partir de lo que De Genova (2018) llama el “espectáculo fronterizo”. Esto es: una “escena de expulsión” que performa la concepción ideológica de “la” frontera como “cerco”, ocultando con ello las vías de inclusión subordinada o diferencial que ella misma propicia. Centrándose en la acción de las personas migrantes, éstas aparecen como responsables de su potencial “ilegalización” en tanto que transgresoras de un régimen asumido como natural y universal. Frente a esto, *del otro lado*, la escena se completa con la “‘respuesta’ diligente” de la fuerza pública ante el asedio de hordas que atentan contra la estabilidad de ese orden (asumido como “el” orden de *lo legal*, más que un ordenamiento territorial dado) (p.31). En el medio, la tensión imperante nos habla

¹ El vídeo lleva por título “¡URGENTE! Miles de migrantes intentan pasar a la fuerza a Estados Unidos”. Fue publicado por el canal oficial de Azteca Noticias y puede consultarse en https://youtu.be/qy5bYNUd_Wo

de la subsunción entre las tácticas de fuga y movilidad de los sujetos y las estrategias de fronterización habilitadas por un régimen global de fronteras. Así, la disposición victimista (azuzada por el amarillismo noticioso), en tanto que exhibición de una condición real de vulnerabilidad, es también un modo de utilizar tácticamente la representación oficiada por una lógica de rescate que a su vez tiende a borrar la agencia de las propias personas.

Con base en la noción de “experiencia migrante”, entendida a partir de la dialéctica constitutiva entre, por un lado, las estrategias, dispositivos y prácticas de *fronterización* y, por otro, las *tácticas* a través de las cuales los sujetos ejercen su “derecho de fuga” (Mezzadra, 2005), el presente capítulo tiene por objeto ubicar, en estos términos, las experiencias descritas por los relatos de hombres y mujeres de origen venezolano que abordamos para esta investigación. El propósito de los apartados que siguen es introducir un marco de análisis que nos permita entender dichas experiencias, en el contexto histórico de México, como contexto de recepción. El concepto que conecta las cuatro secciones que componen el capítulo es el concepto de *táctica de fuga*. Siguiendo a De Certeau (2000), entendemos por “tácticas” una serie de cálculos operativos conducidos por una lógica de apropiación que es fragmentaria y “oportunista”, cuyo despliegue supone moverse en “el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña” (p.43). Para este autor, la táctica se opone a la *estrategia*, en tanto que “lugar de poder” asentado en sistemas de regulaciones concretos (De Certeau, 2000, p.45) desde donde se busca “administrar las relaciones [de fuerza] con *una exterioridad* de metas o de amenazas” (p.42; cursivas en el original).

Retomando esta propuesta, en conjunto con la perspectiva autonomista de las migraciones (Mezzadra, 2016; Mezzadra y Neilson, 2017; Casas-Cortés y Cobarrubias, 2020; De Genova, Mezzadra y Pickles, 2015), hablamos entonces de *tácticas de fuga* para entender los espacios de acción y agenciamiento de los sujetos, en el marco de estructuras que contienen y regulan su movilidad; capacidad agencia que es, por tanto, irreductible a un voluntarismo individualista, pero que no está exenta de cálculos racionales que se articulan con deseos, aspiraciones y disposiciones incorporadas, ajustadas a determinadas condiciones de existencia. Desde este punto de vista, las tácticas responden a una lógica operativa que funciona dentro de un campo de estrategias, con el que se hallan en una relación de antagonismo, mutua dependencia y co-constitución. Por lo tanto, si bien conllevan un

aprovechamiento de elementos y ritmos que le son “ajenos”, en su despliegue y apropiación de los términos de control impuestos, también negocian y disputan el campo que las habilita. En ese sentido, mientras De Certeau (2000) pone la autonomía “del lado” de la estrategia, nuestra propuesta implica ver las tácticas, específicamente en el campo de las migraciones, más que como una reacción a la contención, como una “fuerza creativa” que interactúa con procesos de fronterización (Casas-Cortés y Cobarrubias, 2020).

Asimismo, hablar de *fronterización* nos permite entender las fronteras como el “efecto de procesos activos de objetivación y fetichización” (De Genova, 2017, p.22; cursivas en el original). No solo se trata entonces de que sean un producto social, sino de que son producidas de manera continua y no en un momento histórico pasado (Van Houtum, Kramsch y Zierhofer, 2005; Van Houtum y Van Naerssen, 2002). Como señala Campesi (2012), asumir dicha perspectiva no implica desterritorializar las fronteras, sino ver cómo se materializan y multiplican en “puntos estratégicos” (p.16), tanto al interior como al exterior del territorio nacional (Amilhat Szary, 2016). En ese sentido, las fronteras operan a su vez en diferentes escalas. A fin de abordar estas distintas escalas, partimos, en primer lugar, del concepto de “régimen de fronteras”, como campo de articulación de agentes y relaciones de fuerza que permiten el mantenimiento relativamente coordinado de un orden de fronteras y gestión global de las migraciones (Mezzadra y Neilson, 2017, p.211). En dicho marco, hablamos, por un lado, de estrategias y dispositivos de fronterización para entender los artefactos y mecanismos que, desde lo estatal y supraestatal, operativizan ese campo y, por otro lado, de prácticas de fronterización para referirnos a la materialización e individualización de esa gestión (a veces indirecta), operada aquí por agentes tanto estatales como privados, a nivel de lo cotidiano.

Con base en esto, la primera sección del capítulo, “Mestizar la nación, fortificar la frontera”, se centra en la configuración histórica de determinadas estrategias y dispositivos de fronterización en el contexto de México. Esto nos llevará a observar, primero, el paso de una incipiente gestión de la migración a la formación de una política migratoria predominantemente “defensiva”, ligada a la institucionalización de ciertas jerarquías “raciales”. Posteriormente, veremos cómo en décadas recientes se ha venido articulando un campo “norteamericano” de coordinación para la gestión de la movilidad, y su vinculación

específica con la migración venezolana reciente. Cabe decir que los relatos recogidos en esta investigación no responden al perfil de una migración en tránsito y, en ese sentido, no constituyen el objeto directo de la violencia que ha caracterizado, durante los últimos años, a los mecanismos de contención, regulación e irregularización implementados frente a la movilidad de personas venezolanas que tienen la intención de cruzar a Estados Unidos. Sin embargo, consideramos fundamental detenernos en ese proceso para comprender el contexto político e institucional, y el “clima” social, en el que se inscriben las experiencias migratorias y de inserción sociolaboral de las personas entrevistadas.

Partiendo de este marco general, en las siguientes secciones nos enfocamos en las tácticas individuales que se articulan en torno a las distintas escalas de operativización de los procesos de fronterización descritos. En “Flujos, ingresos y filtración”, centramos la atención en las tácticas de “cruce” que despliegan las personas migrantes venezolanas en el marco de la crisis en Venezuela y los mecanismos de regulación impuestos por el Estado mexicano, para su ingreso (o internación) al país. Para ello, damos centralidad al relato de Gerónimo, como caso ilustrativo de dinámicas comunes que aparecen en varios de los casos abordados. Un aspecto que nos interesa mostrar en este apartado —como contexto de lo que veremos en el siguiente capítulo— es el modo en que las prácticas de filtración y selección operadas en los puntos de internación intervienen activamente en las experiencias migratorias de personas venezolanas, a la vez que inciden en la configuración de un determinado perfil (“racial”) en torno a esta población en México.

Seguidamente, en “El refugio como táctica y la burocracia como frontera”, analizamos las tácticas de regularización que llevan a cabo los sujetos, destacando el reconocimiento del refugio como una de las más recurridas por la población venezolana en México. En consonancia con el marco teórico expuesto, el argumento que sostenemos en esta tercera parte es que dichas tácticas acogen formas múltiples de sujeción y subordinación, y a la vez suponen un movimiento entre fronteras estatales que, por diferentes medios y a través del cruce y tensión entre diferentes lógicas, van modelando las dinámicas de inserción de los sujetos, propiciando dinámicas diferenciadas de inclusión, exclusión e inserción social.

Por último, en “Inserción social y fronterización”, nos centramos en la escala interaccional de estos procesos y la privatización de las fronteras. Partimos de la discusión del concepto

de prácticas de fronterización, para ver luego cómo distintos agentes privados intervienen en la estructuración de las experiencias cotidianas de inserción sociolaboral de las personas venezolanas en México, con base en un marco estructural, y culturalmente legitimado, que ubica la extranjería como una condición en sí misma subordinada. Mientras que, por otro lado, nos detendremos en la “desventaja social” que, según argumentaremos, es inherente al proceso migratorio, y cómo ésta se materializa en el caso específico de las personas de origen venezolano a través de prácticas concretas de fronterización e inclusión subordinada. Finalmente, un aspecto que también nos interesa mostrar en esta sección es la reproducción de una lógica de fronteras inscrita en los propios relatos recogidos.

1. Mestizar la nación, fortificar la frontera

El ordenamiento mexicano actual, de fundamentos liberales y formalmente igualitario, es entendido, en general, como el producto del movimiento independentista, de inicios del siglo XIX, y la Revolución de 1917. Con la Independencia, en primer lugar, la eliminación de la política segregacionista de las “dos repúblicas” (la de españoles y la de indios) buscó erradicar las clasificaciones coloniales basadas en el origen continental (Navarrete, 2022). Esto significó el triunfo de la “patria criolla” que, de acuerdo con Florescano (2002), comienza a formarse en los albores del siglo XVI y se consolida con la creación de nuevos símbolos y la reinención poscolonial de un pasado legitimante, como base de la “comunidad política imaginada” (Anderson, 1993). Las categorías de distinción colonial son subsumidas entonces por la separación entre la nueva clase gobernante y la “plebe americana”. El ideal de igualdad sirvió para mantener apaciguada y dócil a ésta última, que constituía la mayoría de la población (González Undurruga, 2011, p.1510). Mientras que, en la práctica, la calidad de “ciudadanía” y el acceso efectivo al poder se restringió a un pequeño grupo de hombres blancos, y mestizos en condición de blanquearse, que veían en Europa y Estados Unidos un modelo único de progreso asociado al capitalismo.

En tal contexto, según Gleizer (2015), “el debate sobre la nación y sus ‘otros’ giró en torno a los dos grupos considerados no nacionales: los indígenas, por una parte; los extranjeros, por la otra”, lo que supuso en ambos casos la definición de pautas y mecanismos de “integración” (p.113). Para el primer grupo, durante el siglo XIX, se erradicó las formas específicas de autoadscripción, sustituyéndolas por una denominación genérica que atribuía

a la “raza india” un papel histórico originario, pero que debía diluirse en la nueva “identidad nacional” (Navarrete, 2009a, Castellanos, 2019; González Undurraga, 2011). Para García Bravo (2016), los estudios del francés Ernest-Théodore Hamy, entre 1884 y 1891, contribuyeron en este sentido a la estabilización y naturalización de un “régimen de indigeneidad racializada”, basado en la frenología y el pensamiento racial europeo, que ofrecía evidencias “objetivas” de su inferioridad². En este marco, liberales y conservadores coincidían en la visión del indígena como una raza abatida (Zermeño-Padilla, 2008; Pérez Vejo, 2009; 2015) y, por tanto, ambas facciones admitían la grandiosidad del pasado prehispánico, instando a su superación con la intervención del Estado (Jiménez Marce, 2019).

De este modo, si bien los conservadores apoyaban una conducción elitista de la política nacional y rechazaban la apología liberal al mestizaje; coincidían con los liberales en la necesidad de “mezclar” a los indios con los blancos para la construcción de una nación civilizada. Este ideal sentó las bases de una pedagogía mestizante que dependía, por lo tanto, del incentivo a la migración europea (Tiverovsky Scheines, 2019). En consecuencia, pese a los recelos que despertaba España, el objetivo de la incipiente política migratoria de esta época fue contribuir al fortalecimiento de la “raza nacional”, a partir del necesario influjo de sangre blanca, venida del otro lado del Atlántico (Pérez Vejo, 2009). El aumento (depurado) de la población migrante, además, debía servir para poblar el territorio y contrarrestar el expansionismo de las nuevas potencias (Pérez Vejo, 2015; Yankelevich, 2006). Durante las últimas décadas del siglo XIX, con el régimen de Porfirio Díaz, estos supuestos derivaron en un pensamiento abiertamente eugenésico donde la inmigración española estaba llamada a cumplir un rol aún más central para lograr la modernización del país (Suárez y López, 2005; Tiverovsky Scheines, 2019; Ortega, 2022).

Diferentes autores consideran el rechazo a esta hispanofilia del Porfiriato como un factor cardinal para entender la ideología revolucionaria, cristalizada posteriormente en la

² Según muestran Gutiérrez Cham (2004) y Velázquez Delgado (2019), a lo largo del siglo XIX e inicios del XX, la frenología y la craneometría tuvieron una notable penetración en el pensamiento intelectual mexicano. Dichas aproximaciones, ligadas a las teorías raciales, contribuyeron a la definición y estigmatización de “la raza india”, donde, no obstante, la dimensión biológico-natural (los cráneos “menos voluminosos” de los indígenas) se cruzaba con una constitución histórico-cultural (en este caso, “la práctica ancestral de deformar intencionalmente los cráneos de bebés recién nacidos”) con el objeto de demostrar sus supuestas deficiencias y su inferioridad (Gutiérrez Cham, 2004, p.91-92).

Constitución de 1917. Para Pérez Vejo (2009), el nacionalismo de la Revolución se erigió sobre una xenofobia defensiva, donde el extranjero en general se presenta como peligro, político y biológico. Más que preservar la pureza del sujeto nacional, se buscaba entonces protegerlo de los extranjeros dispuestos a aprovecharse de la debilidad y abatimiento del pueblo mexicano (Gleizer, 2015). Mientras que, a contrapelo de este renovado nacionalismo, la política posrevolucionaria siguió viendo en la inmigración europea un “dispositivo modernizador” esencial (Yankelevich, 2017, p.135), reproduciendo la concepción decimonónica de la inferioridad de la población “nativa”, que debía fusionarse con razas más fuertes y hermosas. De modo que, según Pérez Vejo (2009), la xenofobia oficiada era, a la vez que defensiva, selectiva, puesto que asumía a ciertos migrantes como menos nocivos, o incluso deseables, para alcanzar la meta programática del mestizaje: además de fortalecer la “raza mexicana”, había que evitar los “productos regresivos” de cruzamientos con razas inferiores (Suárez y López, 2005, p.204).

El discurso mexicano del mestizaje se construyó entonces sobre las bases de un ideal de purificación, más que de pureza, a través del cual la nación se pensará como comunidad unida por su origen indígena y un destino ligado al blanqueamiento (Sánchez Díaz de Rivera, 2012). La espectacularización del periodo prehispánico estableció una suerte de continuidad entre los indios del pasado y los actuales, en un devenir de inevitable “integración” al cuerpo nacional “mestizo” (Navarrete, 2009b). Así, en José Vasconcelos, el dominio colonial se presenta como un “mal necesario” y es “celebrado como condición de posibilidad del mestizaje” (Catelli, 2020, p.64). Entre el culturalismo y el evolucionismo biologicista, la utopía vasconceliana se inclina a una “*eugenesia estética*”, donde el mestizaje sería el resultado de una atracción espontánea y selectiva: de un deseo por lo bello y lo bueno. Este “libre instinto de hermosura” (sin necesitar la acción directa del Estado) llevaría al “sacrificio” espontáneo y la “extinción voluntaria” de los tipos inferiores³ (Tardieu, 2015;

³ Vale decir que, para Vasconcelos, aun el indio tendría algunas virtudes rescatables; en cambio, el componente negro es reducido a estereotipos, heredados de la Colonia, que exaltan únicamente su supuesta superioridad físico-muscular (Tardieu, 2015; Moreno Figueroa, 2022).

Stern, 2000). El discurso del mestizaje⁴ revistió a la nación posrevolucionaria con un referente potencialmente igualador, a costa de la “aleación depurada” del todo en uno: la “raza” de bronce.

Por un lado, esto derivó en una respuesta predominantemente asimilacionista ante el llamado “problema indígena” (Sánchez Díaz de Rivera, 2012; Gall, 2004; Navarrete, 2009a; 2022; Castellanos, 2019). Frente a la violenta coerción ejercida por el Porfiriato, el Estado posrevolucionario desplegó una política paternalista de integración “planificada, ilustrada y respetuosa” que, por otro lado, vigorizó la visión folclorizante y esencialista (Treviño Rangel, 2008; Urías Horcasitas, 2007). La racialización del indio es inducida por una representación que combina diacríticos “raciales” (piel morena, baja estatura, cabello lacio y negro), atributos culturales (vestimenta e idioma) y rasgos comportamentales (humildad y modestia, o inclinación al vicio e improductividad) (Ruiz, 2001). Así, tras una retórica antirracista, el indigenismo institucionalizó un racismo que hasta la actualidad admite, de manera subordinada, la “diferencia” del indio como Otro fundacional y funcional para organizar la “diversidad” de la nación (Hoffmann, 2006, p.106), negando, exotizando y minorizando las formas de adscripción que se salen del binario indio-mestizo. El mexicano es, por lo tanto, un racismo que implica también un sustrato anti-negro, pero cuyo “árbitro” de racialización gira en torno a todo aquello que se identifica como indígena⁵ (Botey, 2014).

⁴ Hablamos, pues, de *discurso del mestizaje* para referirnos a la red simbólica e institucional que parte del imaginario de la “mezcla racial” para reivindicar, particularmente en México, la instauración de una nueva hegemonía, luego de la década de 1920, y la inserción del Estado mexicano en el capitalismo industrial, convirtiéndose en el gran propietario y patrón, y creando condiciones de alfabetización y adiestramiento de la población nacional (Sánchez Díaz de Rivera, 2012; Zermeño-Padilla, 2008). Este discurso, pretendidamente superador del racismo, se funda en una “categoría racial” programática y a la vez mítica, el *sujeto mestizo* (la “raza cósmica” de Vasconcelos), para anular, por disolución, las otras “razas” (Navarrete, 2014; Treviño Rangel, 2008; Pérez Vejo, 2009; 2015; Gleizer, 2015). Siendo así, el discurso del mestizaje no es una instancia “meramente” simbólica o “superestructural”; por el contrario, como apunta Rivera Cusicanqui (2010), es un *aparato ideológico* que organiza y jerarquiza la población, dentro del espacio (simbólico y territorial) del Estado.

⁵ Hablamos de “árbitro” en el sentido que lo hace Moreno Figueroa (2022). Sin embargo, no estamos de acuerdo con su argumento en torno al “racismo anti-negro” como “árbitro” en las dinámicas de racialización en México. Desde nuestro punto de vista, la racialización de “lo indígena” y su producción histórica como materialidad étnico-racial reconocible aparece, desde el discurso del mestizaje mexicano, como el “árbitro” de estas relaciones. Siendo así, aun la asignación de valor a diacríticos raciales vinculados al “color de piel” (ser más, o menos, negro, prieto, oscuro) suele funcionar en combinación con rasgos físicos (como la textura y forma del pelo) y culturales (como la vestimenta, el idioma o el nivel de “civilidad” atribuido) que se asocian a lo indígena como referencia denostada de lo nacional (el *nopal*). Asimismo, mientras la representación de lo

En lo tocante a la migración, el discurso posrevolucionario también recurrió al tamiz asimilacionista. En vez de hablar de “inferioridad”, se habló de “razas afines” (o “cercanía racial”) para justificar la selección de ciertos grupos, juzgando su capacidad para sumarse al proyecto homogeneizador del mestizaje, y exigiéndoles paradójicamente la disposición para mezclarse, no albergando “prejuicios raciales” (Pérez Vejo, 2009). El favorecimiento de los grupos más educados y sanos, buscaba prevenir la “descomposición social, cultural y política, así como [la] degeneración biológica” (Yankelevich, 2017, p.143). Como muestra Ortega (2022), esto condujo al gobierno a fijar un número limitado de inmigrantes admitidos anualmente, favoreciendo ciertas procedencias (países americanos, España y otros países europeos). Del mismo modo que se prohibió, por ejemplo, el ingreso de personas de origen chino⁶, ruso o sirio, de “raza negra” o gitanas, entre otras. En la mayoría de los casos, estas restricciones se justificaron en la protección del mercado laboral nacional, mientras que los criterios raciales de selección, negados públicamente, aparecían explicitados en “circulares confidenciales” del gobierno (Yankelevich, 2017).

Además de estos criterios, la condición económica era un factor de primer orden dentro de la política migratoria. De acuerdo con Ortega (2022), a partir de la década de 1930 la admisión legal al territorio mexicano estaba condicionada por la productividad de los potenciales migrantes, su “solvencia económica” y, en suma, su utilidad para el “progreso industrial y espiritual de nuestra Patria” (p.101). Luego, particularmente durante el llamado “milagro mexicano” o “desarrollo estabilizador” (1954-1970), las regulaciones se centraron en otros atributos de clase, como el nivel de escolaridad y la profesión, favoreciendo, por ejemplo, el ingreso de personas dedicadas a las ciencias o al arte (p.107). Durante esta época, la facultad constitucional del ejecutivo federal para expulsar a extranjeros “inconvenientes”, se ligó además a la definición extralegal de ciertos inmigrantes como “indeseables”, cuya expulsión fue promovida por autoridades tanto locales como estatales (Gleizer, 2015, p.113).

negro o lo afro suele asociarse a lo extranjero y/o exótico (Zárate, 2017; Tipa, 2020), lo indígena más bien es vinculado a “males” internos como la pobreza, el atraso y la falta inteligencia (Rea Campos, 2017; Bautista Pérez, 2022).

⁶ El paradigma de la migración “indeseable” fue la población china, cuyo rechazo, según Yankelevich (2017), se proyectó luego a otros grupos que atentaban contra la unidad y fortaleza de la nación. Percibida como débil, atrasada e inculta, la población china fue equiparada con la indígena, como “antípodas” del anhelo modernizador del mestizaje (Gómez Izquierdo, 2019).

Según Yankelevich (2006), entre 1911 y 1940, el artículo 33 constitucional se aplicó a cerca de 1,200 extranjeros. Para Ortega (2022), dicho artículo es un reflejo de la “excepcionalidad migratoria” que prevaleció en México durante todo el siglo XX y hasta la actualidad⁷.

En las últimas décadas, el giro institucional hacia el multiculturalismo, el levantamiento zapatista de 1994 y, entre otras cosas, el más reciente reconocimiento constitucional de la población afroamericana en 2019 han dejado en evidencia el desgaste del régimen posrevolucionario y, con ello, la fractura del “consenso ideológico” en torno a una “identidad nacional” racialmente monolítica (Aguilar Rivera, 2001; Navarrete, 2009b; Moreno Figueroa, 2022). En un marco general de cuestionamiento de las “razas” —que propone, en su lugar, nociones igualmente naturalizadas como “etnia”, “cultura” o “herencia”⁸ (Balibar, 1991; Omi y Winant, 2015; De Genova y Ramos-Zayas, 2005)—, persiste, sin embargo, el viejo discurso del mestizaje, por nuevos medios, como por ejemplo la búsqueda y definición de un perfil genómico nacional (el “*genoma mexicano*”) que reproduce “la relación entre el *mestizo* y el *indígena* [...] como una en la que el cuerpo del indígena contribuye con cualidades genéticas que hacen al mestizo un representante excepcional de la nación mexicana” (García Deister, 2017, pp.284-285). La imagen del indio, en oposición a la blancura aspiracional, se mantiene hasta hoy como exterioridad interna, en torno a la cual se organizan prácticas cotidianas de racialización ligadas al orden de clases.

En la medida que estos criterios de jerarquización han permeado históricamente la política migratoria mexicana y las dinámicas de inclusión-exclusión que se vinculan a ella, resulta elocuente observar, con Ortega (2022), el tránsito de México de “país santuario” a “campo de refugiados”, en la década de 1980, como el tránsito de una política de apertura ante la migración europea y sudamericana (formada en su mayoría por profesionales y técnicos exiliados) a una política recelosa frente a una migración centroamericana, mayormente compuesta por población indígena y campesina no alfabetizada y empobrecida (p.131). La llegada masiva de personas salvadoreñas y guatemaltecas desplazadas, llevó al gobierno

⁷ Aun en la actualidad, el artículo 33 constitucional establece que “El Ejecutivo de la Unión, previa audiencia, podrá expulsar del territorio nacional a personas extranjeras con fundamento en la ley, la cual regulará el procedimiento administrativo, así como el lugar y tiempo que dure la detención. Los extranjeros no podrán de ninguna manera inmiscuirse en los asuntos políticos del país”. Sobre este artículo y sus implicaciones, volveremos más adelante.

⁸ Véase Capítulo IV, específicamente la nota al pie 1.

mexicano a crear en 1980 la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). Sin embargo, la mayoría de estas personas fueron calificadas como “migrantes económicos”, privándolas del acceso a la protección humanitaria y siendo expuestas a un proceso de contención e ilegalización que servía para entorpecer su recorrido hacia Estados Unidos (p.124). Una articulación interestatal que ha marcado, desde entonces, el *devenir frontera* del territorio mexicano.

La externalización de la frontera estadounidense, como desdoblamiento y extensión de su soberanía a lo largo del suelo mexicano, ha convertido a México en una gran zona fronteriza, donde se cruzan diversas formas de violencia y mecanismos burocráticos de control y vigilancia. Este proceso inicia, por lo menos, en la década de 1980, pero es en 1996 cuando la coordinación en materia migratoria entre los gobiernos de la región norteamericana se formaliza a través del Proceso Puebla. Luego, la Iniciativa Mérida (2008) y el Plan Frontera Sur (2014), solo por mencionar dos ejemplos destacados, permitieron la intervención del gobierno estadounidense sobre la política migratoria de México, respaldada por la transferencia de recursos. Mientras que, en años recientes, la Declaración Conjunta México-Estados Unidos (2019) ha recrudecido el despliegue de mecanismos administrativos y militares de control “fronterizo”.

Partiendo de este escenario, Cordero Díaz y Pérez Muñoz (2020) proponen hablar de “*régimen de fronteras norteamericano*” para referirse al ensamblaje de dispositivos, discursos y prácticas de regulación sobre la movilidad a nivel regional, y especialmente sobre los desplazamientos que tienen como destino Estados Unidos (y, en menor medida, Canadá). Vale decir que la configuración de este régimen, aunque se basa en un enfoque de gestión y ordenamiento, supone, de facto, la institucionalización de una violencia soberana que, en el territorio mexicano, se combina con la violencia de actores criminales, sirviendo a la detención y “filtración” de los flujos migratorios (Cordero Díaz y Pérez Muñoz, 2020; Cordero Díaz, 2021; Varela y McLean, 2019). En este contexto, el aumento de una migración venezolana que, sobre todo desde 2020, tiene como destino es Estados Unidos, a través del

tránsito por México⁹ (Segob, 2021; Alís, 2021), ha conducido a diversas estrategias de fronterización conjuntas. Por un lado, esto se evidencia en el aumento de las “devoluciones” de esta población en aeropuertos mexicanos, propiciando, por otro lado, el afinamiento y proliferación de mecanismos “irregulares” de circulación. Asimismo, como en el caso de otras poblaciones (Mena Iturralde y Cruz Piñeiro, 2021), la tramitación obligatoria de permisos de tránsito ha tendido a generar dinámicas de atrapamiento y desprotección en ciudades fronterizas (Reforma, 2022).

El corolario de este proceso es la instauración de un sistema de visado específico para el ingreso de personas venezolanas a México en calidad de “visitante turista/tránsito”. El anuncio oficial del mismo se hizo a finales de 2021, entrando en vigencia el 21 de enero de 2022. En un inicio, la información acerca de la tramitación de esta visa era imprecisa y opaca, según se desprende de las entrevistas y publicaciones en redes sociales, lo que en sí mismo operaba como mecanismo disuasor para emprender el proceso. Con los meses, aunque ha habido mayor claridad al respecto, la mayoría de las personas señalan las dificultades que supone su solicitud y obtención. Según Leonel, este visado responde directamente a la “preocupación” del gobierno de Estados Unidos, lo que ha hecho que México se convierta en “el muro”, que se traduce asimismo en un “empeoramiento” del “trato hacia el venezolano en el aeropuerto [mexicano] porque, claro, había siempre la sospecha de que todo venezolano que estaba entrando a México lo estaba usando como trampolín para llegar a Estados Unidos”. Por otro lado, pese a puntuales cuestionamientos, en la mayoría de los relatos esta externalización de la frontera aparece como legítima, haciendo recaer en México la responsabilidad de prácticas de exclusión, como país que “cierra las puertas a los venezolanos”, según señala Orlando, quien remigró a Estados Unidos.

Lejos de detener el flujo migratorio de personas venezolanas, los controles descritos llevaron a un aumento de cruces “irregulares” que exponen a esta población a situaciones agravadas de vulnerabilidad y violencia criminal e institucional. Para Omar, si el “objetivo”

⁹ Entre octubre de 2020 y junio de 2021, se estima que aproximadamente 11,000 personas de origen venezolano habían cruzado la frontera norte mexicana, logrando ingresar con éxito a Estados Unidos (El Economista, 2021). Gran parte de esta población venía huyendo de terceros países, a raíz de la xenofobia y la crisis derivada de la pandemia Covid-19 (Carrasco, 2021). De este modo, en 2018 la encuesta de la OIM registró que 91.5 % de las personas venezolanas abordadas residía en Venezuela antes de viajar a México, mientras que en 2021 esta cifra disminuyó a 35 %.

es que “no lleguen”, “los que salen ganando son los coyotes [...] [que] te quitan 15-10,000 dólares sin garantía de nada”. Según datos del INM, solo en el primer semestre de 2022, luego de la entrada en vigencia del régimen de visado, las autoridades mexicanas detuvieron a 35,562 personas venezolanas en tránsito “irregular”, mientras que, para el mismo periodo en 2021, se habían registrado 1,170 detenciones (Cabadas, 2022). Las estadísticas oficiales del gobierno de Panamá indican que, en los primeros dos meses de 2022, alrededor de 2,500 personas venezolanas cruzaron caminando los más de 3,000 km de jungla que componen la Región del Darién, una cifra cercana al total de cruces de esta población en todo 2021 (OIM, 2022). El también llamado Tapón de Darién, aparece además como única vía de acceso a la frontera norte mexicana, debido a las restricciones que la mayoría de los gobiernos de la región han impuesto a la población venezolana para el paso por su territorio.

En octubre de 2022, el gobierno de Estados Unidos inició el programa “Proceso de Control Migratorio para Venezolanos”, como ruta de acceso “legal” al territorio estadounidense. El programa contempla la “devolución” a México de quienes ingresen a través de “puertos de entrada, sin autorización” y el despliegue de acciones coordinadas entre ambos gobiernos, a través de esfuerzos “independientes, pero paralelos” (DHS, 2022). Lo repentino de la medida y los diversos obstáculos operativos para solicitar los permisos han hecho que mucha de esta población venezolana que ya venía en tránsito permanezca varada en ciudades mexicanas, construyendo efímeros campamentos y enfrentándose, en algunos momentos, a los agentes fronterizos, como vimos en la escena que abre esta sección. Pero si, como apunta De Genova (2018), el “espectáculo de la frontera” oculta más de lo que exhibe, lo que resulta de estas prácticas no es simplemente la inmovilización, sino formas de inclusión abyectas (p.30). En este contexto, la creciente irregularización de esta población se inscribe en un régimen de fronteras necropolítico redituable para el capital (Estévez, 2022; Moreno Hernández, 2022), cuya violencia (directa e indirecta) sirve para depurar los cuerpos (más jóvenes y aptos) que, como potencial fuerza de trabajo explotable y precarizada, logran llegar a su destino.

2. Flujos, ingresos y filtración

Gerónimo salió de Venezuela en 2018 y llegó a México en 2019. Su destino siempre fue Puebla, aunque antes debió permanecer un tiempo en Colombia, donde trabajó para pagar las deudas que había acumulado antes de migrar y para asegurar su traslado a México. Cuando

Gerónimo salió de Coro (estado Falcón) en dirección a Bucaramanga (Colombia), llevaba apenas 30 dólares que esperaba le alcanzaran para completar ese trayecto inicial. Primero, tomó un autobús que lo dejó en la Terminal de San Antonio, estado Táchira, a unos pocos kilómetros del Puente Internacional Simón Bolívar que une a ambos países; pero, en ese momento, el paso estaba cerrado. Pese a su porosidad y dinamismo, la frontera colombo-venezolana se ha caracterizado históricamente por recurrentes periodos de conflictividad, ligados, en gran medida, a las afinidades políticas e ideológicas de sus gobernantes (Muñoz Bravo, 2016; Valero Martínez, 2020; Ramírez y Ospina, 2021). A raíz de la deportación masiva y arbitraria, en 2015, de miles de personas colombianas por parte del gobierno de Maduro (en el marco de un supuesto combate contra el “paramilitarismo colombiano”), las tensiones entre ambos gobiernos se recrudecieron, aún hasta fechas recientes, generando el cierre intermitente del cruce internacional (Torrado, 2018).

En esos casos de cierre, la alternativa habitual son las llamadas “trochas”, corredores “ilegales” que suponen el pago de tributos económicos a grupos delictivos que se han hecho con el control de los mismos (El Universal, 2019a; Abramovits, 2018). Así, dichos cierres fronterizos, lejos de evitar el cruce, han fortalecido distintas dinámicas de coyotaje, en un contexto de “ilegalidad normalizada” (Bonilla-Molina, 2022). Al llegar a la Terminal de San Antonio, Gerónimo recuerda el “montón de gente” que “te ven bajarte del autobús y se te echan encima”: “les llaman a ellos los ‘asesores’, son personas venezolanas, en su mayoría, que su trabajo es asesorarte, valga la redundancia, de cómo vas a pasar al otro lado. Como una especie de coyote”. El paso por la “trocha” es corto (un “trocito”, dice Gerónimo: “un río seco, bien horrible”), pero estas personas sirven como facilitadores y expertos (“tienen ya contactos, saben cómo es la cosa”), según narra Gerónimo:

Yo llevaba ya mi teléfono y ni señal tenía. El chavo [el asesor] me prestó hasta su teléfono, como para yo comunicarme con la persona que me iba a recibir [...] el chavo se encargó de todo. Hasta la maleta me cargó. [...] y me llevó a la casa de cambio donde iban a cambiarme los dólares por moneda colombiana. Te lleva a la mejor casa de cambio, según ellos. Te indica lo que vas a hacer. Y te lleva. O sea, cruza la trocha contigo, porque si te ven cruzar solo, te pueden hasta matar.

Al preguntarle por quienes son esos que “te pueden hasta matar”, Gerónimo dice: “Son personas, no sé si serán de la guerrilla o qué son, pero son personas que se apoderaron de la zona, y tú tienes que pagarle para pasar, no es que pasas y ya”. Personas —añade luego—

que están “armadas hasta los dientes”, pero “si te ven pasar con uno de ellos [los asesores], parece mentira, no te hacen nada”. En cambio, “si pasas solo”, los riesgos son variados: “Si es de Colombia a Venezuela saben que llevan cosas [de contrabando]. Porque generalmente van a comprar y así... le quitan media mercancía. O si llevan dinero, se lo quitan”. Gerónimo no recuerda cuánto exactamente gastó en este tránsito. Antes de cruzar, le dio parte de su dinero al asesor, quien se encargó de pagarle a las personas armadas que custodian la trocha. Una vez en Colombia, Gerónimo le pagó lo que le correspondía al asesor. Entonces, ya no le quedaba casi nada. En la terminal de Cúcuta, la primera ciudad colombiana tras cruzar la frontera desde Venezuela, tuvo que negociar con uno de los conductores de autobuses que aceptó llevarlo a cambio del dinero que traía (aproximadamente la mitad del costo del boleto) y así logró llegar hasta Bucaramanga, donde lo recibió una amiga.

En Colombia permaneció poco menos de un año. Estando ahí, se dedicó a trabajar, lo que le permitió reunir el costo de su traslado desde Bogotá hasta Ciudad de México y “la solvencia económica” requerida para ingresar al país. Trabajó en diferentes oficios, todos ajenos a su formación como docente: “en un hotel, en restaurantes, en un sitio donde vendían hamburguesas, en mi vida había hecho trabajos así. Pero ni modo. Me tocó”. Experimentó, también, el rechazo de la población local debido a su nacionalidad, lo cual reforzó su decisión de no establecerse en Colombia, pese a la cercanía con Venezuela y la facilidad de tránsito entre ambos países: “en Colombia me llegaron a mirar feo, nada más así yo abrir la boca, y sabían que era venezolano por mi acento, y ¡ya! te miran feo, te discriminan... hay mucha xenofobia”. Aunque se muestra crítico ante la situación, “lo aguantaba” sabiendo que era temporal. Mientras que, por otro lado, responsabiliza en gran medida a la propia población migrante venezolana de la discriminación que él mismo vivió en su experiencia: “Tienen razón de odiarnos, en realidad, porque van a meter la pata y hacer sus cosas [...] vainastranzas que hace el venezolano”. Para enero de 2023, el registro de personas venezolanas en Colombia ascendía a 2,477,588, siendo éste el principal país de acogida de esta población (R4V).

Esta decisión, basada en lo que Mota de Siqueira (2020) llama una “impresión de saturación” (ligada a una discriminación, imperante o potencial¹⁰), responde a una evaluación racional que permea desde la “elección” del destino hasta el trazado y ejecución de un plan para establecerse en él. Una racionalidad que no es volitiva, sino que está modelada por condiciones estructurales que limitan y habilitan la fuga y los deseos que la movilizan. En el caso venezolano reciente, esto además supone un cálculo que antecede el atravesamiento de las fronteras internacional. Pues, si bien a diferencia de contextos como el cubano (Cordero Díaz y Jara Solenar, 2021), en Venezuela no hay una normativa explícita que restrinja la migración de su población, varias experiencias dan cuenta de mecanismos informales operados por funcionarios del Estado con el objetivo de impedir o disuadir la salida del país. Por ejemplo, dice Ximena: “En Venezuela [...] los guardias me agarraron como por media hora a interrogarme que quién me había dado el dinero para venir, que para qué venía para acá, que muchos venían a prostituirse [...] ahí estuve un rato, pero como respondí bien, normal, *me dejaron salir* de Venezuela”. En el caso de Gerónimo, estas dificultades para salir del país fueron contenidas por el carácter clandestino de su cruce a pie.

Durante su permanencia en Colombia, Gerónimo regresó solo una vez a Venezuela, cuando reabrieron el paso, “mes y medio, más o menos” después de su salida del país. De Bucaramanga volvió a Cúcuta y de ahí cruzó el puente hacia Venezuela. Luego, ingresó nuevamente a Colombia para tener los sellos oficiales en su pasaporte. Sin esos sellos que demostraran su tránsito “legal” corría el riesgo de que le negaran el ingreso a México: “buscan cualquier excusa para devolvarte”, dice. Paradójicamente, pese a su disgusto frente a eso que identifica como “excusas” de la agencia migratoria mexicana, sumada a la dificultad de acceso al país desde Venezuela y lo que ve como una rigidez en el cumplimiento de las normas fueron los principales criterios que lo llevaron a elegir a México como su destino, pues esto le aseguraba que no iba a encontrar venezolanos “en cada esquina” y que, si los había, “no andan con malas intenciones [...] [porque] tienes que seguir ciertas reglas”.

¹⁰ Con la masificación de su migración, la xenofobia hacia esta población ha sido una problemática recurrente, en algunos países. Esto evidencia en situaciones de violencia ocurridas en ciudades de Colombia y Brasil (Quintero Díaz, 2018), en manifestaciones públicas realizadas en Perú para exigir el control de su ingreso (El Universal, 2019b; RT, 2019), así como en la estigmatización de esta población por parte de los medios de comunicación y autoridades públicas (Esquerra Muelle, 2019; El Comercio, 2018; Semana, 2020).

En tal contexto, el acatamiento de esas “reglas”, y la búsqueda de mecanismos para evadirlas, le implicó dedicarse por alrededor de dos años a “investigar” y planear su ingreso a México para evitar una “devolución”.

Así, en primer lugar, consideró los requisitos: 1) su “pasaporte tenía que tener vigencia mínima de 6 meses”, 2) debía tener una carta de invitación de su amiga y 3) debía llevar consigo los “500 dólares en efectivo para justificar que tienes como moverte aquí [...] la solvencia económica”. Vale decir que éste último es un requerimiento formal estipulado por la ley mexicana de migración y su reglamento, aunque en ningún caso está fijado un monto específico. Mientras que la carta de invitación no es explícitamente mencionada por la ley, pero su exigencia suele sustentarse en el artículo 60 del Reglamento de la Ley de Migración. En ambos casos, estos requisitos abren un amplio margen de discrecionalidad por parte de la “autoridad migratoria”. Sabiendo esto, Gerónimo contempló también otros factores. Por ejemplo, atendió la consistencia de su relato y, desde su salida de Venezuela, viajó con una maleta “chiquitita”, absteniéndose de llevar consigo documentos personales y memorizó nombres de sitios históricos y lugares de interés, como una especie de “itinerario” mental al que recurrir en caso de que le preguntaran acerca de su visita “turística”. Él, finalmente, logró pasar con éxito por los “filtros” migratorios¹¹. Sin embargo, recuerda que, en el mismo avión, venían tres personas venezolanas más, de las cuales dos que fueron “inadmitidas”.

La ley mexicana establece explícitamente que la “autoridad migratoria” tiene la facultad de negarle el ingreso al país a las personas que no cumplan con los requisitos correspondientes, pudiendo además retenerlas de manera temporal¹² (art.88, 89). Para Balibar (2005), estas prácticas de “admisión” y “rechazo” suponen una suspensión fáctica de los derechos y garantías individuales, haciendo de las fronteras la condición “*absolutamente no democrática*, o ‘discrecional’” incrustada en las democracias modernas (p.92; cursivas en el original). La consecuencia de este procedimiento técnico es lo que, coloquialmente, se llama

¹¹ Ley de Migración en México define los “filtros de revisión migratoria” como “espacio[s] ubicado[s] en el lugar destinado al tránsito internacional de personas, donde el Instituto [Nacional de Migración] autoriza o rechaza la internación regular de personas al territorio” (art.3)

¹² La Ley de Migración habla de “espacios adecuados para la estancia temporal” (art.89). En general, nunca emplea el término “detención migratoria”, pero, como señala Ortega (2022), la estipula a través de medidas administrativas como son la “presentación” y el “alojamiento” en “estaciones migratorias” de personas que, por ejemplo, no puedan demostrar su “situación migratoria regular” (p.189).

“devolución”. En todos los relatos recogidos aparecieron casos recurrentes de “inadmisiones” en aeropuertos mexicanos, mismas que derivaron en “devoluciones”, la mayoría de las veces, pero también en detenciones y aislamiento de personas venezolanas conocidas. Asimismo, en mayo de 2021, diversos medios informaron acerca de la “devolución” de 27 viajeros de origen venezolano que arribaron a Cancún. A raíz de esto, de manera extraoficial, un empleado de la aerolínea encargada del traslado de vuelta señaló que entre 10 y 20 personas de la misma nacionalidad eran “devueltas” en cada vuelo (El Nacional, 2021).

Detenernos en estas dinámicas, implica ir más allá de la perspectiva en torno a las fronteras como aparatos únicamente de exclusión. Esto no quiere decir que las fronteras no sirvan, también, a la contención y el rechazo. Sino que, tras esta función superficial, los controles que ellas imponen están dispuestos para gestionar los flujos, a través de una inclusión diferenciada, basada en procesos de selección y “filtración”, que pasan por la categorización de las poblaciones (Heyman, 2011). En este sentido, como apuntan Mezzadra y Nielson (2017), “la inclusión se desarrolla en continuidad con la exclusión, y no en oposición a ella” a través de procesos que responden a una gubernamentalidad global capitalista (pp.25-26). Según muestran los relatos, en general, y la trayectoria de Gerónimo, en particular, las prácticas de filtración fronteriza combina criterios formales e informales que, sin dejar de ser legales, dependen del arbitrio de las personas que, en el momento, ostentan la autoridad del Estado. Esto da paso a una potencial discrecionalidad que puede llegar a extremos caricaturescos: “si le caes mal al funcionario... te puede devolver”, dice Omar. Siendo, en este contexto, la clase un criterio central de “admisibilidad” (o deseabilidad); esto es, lo que Balibar (2005) refiere como “la *función de discriminación social* de las fronteras” o su “función de clase” (p.95; cursivas en el original).

Esta “función de clase” tiene que ver con una clasificación basada en la posición material de los sujetos, pero también con dimensiones simbólicas y performáticas a partir de las que se activan determinados procesos de filtración¹³. Por ejemplo, Mireya menciona que el tener

¹³ Vale decir que, a la “solvencia económica” como requerimiento para la autorización del ingreso, se suma el recurrente sometimiento a extorsiones por parte de funcionarios, como condición de acceso al territorio mexicano (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019, p.321): En referencia a esto, uno de los entrevistados dice que “si

“sellos” de anteriores viajes en su pasaporte facilitó su ingreso. Pese a que, si bien cumplía con la “solvencia económica” exigida, ella admite que su condición económica era de suma precariedad, en ese momento. Por su parte, Andrés, en su último ingreso a México, fue detenido y trasladado a una habitación con otras personas “inadmitidas”, en lo que él identifica como un procedimiento basado en la clase (“algo como de clase”¹⁴). Así, identificándose como “clase media baja” y habiendo crecido en un sector popular de Caracas, es factible pensar que haya sido su *performance de clase* lo que puso a Andrés en riesgo de “devolución”. Esta dimensión performática es, de hecho, abiertamente reconocida por los propios sujetos, que en algunos casos buscan usarla y manipularla de manera táctica. En ese sentido, por ejemplo, a finales de 2021, un amigo venezolano me comentó sus planes de viajar a México para cruzar la frontera y llegar hasta Canadá. Para lo cual, un contacto le sugirió que, para no ser “devuelto” se vistiese “bien” y evitara hablar “boleta” (con modismos y acento asociados a sectores populares).

Junto a la trayectoria de Gerónimo, estos relatos, en general, nos permiten ver un accionar explícitamente *táctico*, en el sentido antes propuesto, que, sin negar las efectivas condiciones de precarización y vulnerabilidad que propician su expulsión y huida de Venezuela, excede la figura del migrante como víctima. En cambio, las experiencias describen la puesta en marcha mecanismos creativos y alternativos de *fuga*, como un modo de ejercer poder dentro de los límites de sus posibilidades. Asimismo, se trata de tácticas que obedecen en buena medida a testimonios y experiencias vicarias singulares. En ese sentido, el énfasis en el carácter individual de los cálculos operados por los sujetos no quiere decir que no se apoyen en redes más, o menos, articuladas; toda vez que dependen hasta cierto punto de ellas para realizarse. De hecho, en su mayoría, si bien los relatos no apelan a un componente organizativo y colectivizante, las tácticas observadas se soportan en la circulación

no tienes plata [dinero]” no puedes entrar. Sin embargo, aquí nos interesa destacar que la selectividad opera también a partir de indicadores más sutiles que el dinero, pero igualmente asociados a una cuestión de clase.

¹⁴ Andrés hizo este comentario en referencia particularmente al hecho de que lo dejaran entrar luego de mostrar la carta firmada de aceptación a un posgrado en una importante universidad mexicana. Al preguntarle sobre eso que él señaló como “algo como de clase”, dijo: “Recuerdo, ahora que lo dices, que un chavo que también salió [de la habitación donde estaban retenidos] dijo que estaba en una empresa, tenía un contrato con una empresa. Entonces, estoy seguro que los que salimos fuimos él [y yo]... que yo dije esto de la [universidad] y este chavo que dijo que estaba en una empresa. Pero con cartas, firmadas”.

fragmentaria de información práctica y útil. En ese sentido, Gerónimo señala, por ejemplo, como una parte fundamental de la planeación previa a su salida de Venezuela, el “empaparse del tema” para saber cómo proceder sin ser “devuelto”. Con ello, remite a un saber compartido que llega a él a través de redes inestables, pero efectivas.

En torno a ese saber práctico puesto en común emergen las expectativas, deseos y planes de los sujetos migrantes, ajustadas a las estrategias de gestión fronteriza. Tácticas que no tienen necesariamente una orientación destituyente, pero que ilustran “momentos de autonomía” (De Genova, Mezzadra y Pickles, 2015) moviéndose entre la resistencia, el repliegue y la sujeción. Siguiendo con el relato de Gerónimo, podemos decir que no hay en él un cuestionamiento ni del control estatal, ni de la contención social que implica el rechazo xenofóbico. Gerónimo responsabiliza más bien a los (otros) venezolanos de la discriminación sufrida y acepta como legítimos (y deseables) los “filtros” que se le imponen para ingresar a México. Se ajusta a las pautas que éstos suponen y, como vimos, responsabiliza a los “devueltos” por sus “inconsistencias”. Así, su accionar está sujeto a “ciertas reglas” que le son ajenas y no dependen de él; se mueve a través de estructuras que trasgrede, sin cuestionar, “aprovechando” las lagunas y los espacios que el poder le cede o no ve (“yo decía ‘tengo que hacer lo necesario para que [...] se *vea real*, que sí vengo a vacacionar una semana”). En ese sentido, se trata de un “plano de la agencia” que no puede ser aislado, sin embargo, de las “fuerzas estructurales” que lo sujetan (Mezzadra, 2016, p.14).

Estas estructuras *sujetantes* responden a un espacio de conflicto en el que se articulan, ensamblan y dirimen una miríada de agentes y fuerzas que aseguran no obstante la persistencia de un régimen de fronteras global. Para el caso de la migración venezolana en México, un ejemplo de las contradicciones inherentes a este régimen es el despliegue de un discurso humanitario¹⁵, que se traduce en un extendido reconocimiento del refugio para este grupo nacional (como veremos más adelante), a la vez que es impugnado por procesos de control y securitización, como lo observamos con el sistema de visado impuesto en 2022 y, previo a ello, la sistemática aplicación de “inadmisiones” que, para el caso de esta población,

¹⁵ Estas prácticas iniciaron sobre todo durante el sexenio de Peña Nieto (2012-2018), ante la crisis venezolana. Aunque han sido continuadas por la gestión de López Obrador (2018-2024), esta última ha asumido una postura más cauta al respecto, manteniendo una postura distante ante grupos internacionales que condenan abiertamente al gobierno de Maduro, como es el caso de Grupo de Lima.

superan las tasas históricas más altas registradas (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019). En este sentido, las prácticas de contención y filtración excluyen y propician dinámicas de irregularización¹⁶, restringiendo el acceso a la protección humanitaria a aquellos sectores de la población que son considerados deseables: una migración “blanca” con capital económico y cultural. El humanitarismo que el régimen fronterizo comprende como base de legitimación, habilita de este modo una estructura diferenciada de posiciones que se articula veladamente con lógicas previas de control.

3. El refugio como táctica y la burocracia como frontera

Mi primer contacto con Yuraima fue en febrero de 2022. En ese entonces, me acerqué a su organización para pedir asesoría acerca de mis opciones de “regularización” en México, una vez culminara mi residencia temporal como estudiante. Antes de entrevistarla, ella me entrevistó a mi para conocer en detalle mi situación. Con su hablar venezolano casi intacto (a pesar de estar afuera del país, de manera intermitente, desde 2000), me dijo que mi caso calificaba para solicitar el reconocimiento del refugio y ella podía apoyarme a llevar a término todo el proceso. La organización que hoy dirige Yuraima nació en los meses que siguieron a su arribo a México, en 2016. Ese año, salió de Perú, eludiendo la creciente xenofobia hacia las personas venezolanas, y se estableció en Ciudad de México. El primer trabajo que consiguió fue como asistente en una “empresa de modelaje”¹⁷, que, según se enteró después, “vendía” permisos de trabajo a personas extranjeras, a unos 25,000 pesos. Ante la sospecha (y el miedo) de incurrir en ilegalidades, decidió renunciar y orgánicamente se fue involucrando en el “tema migrante”, como lo llama ella. Con los conocimientos que había adquirido acerca de los trámites, comienza a asesorar a personas venezolanas y, a los pocos años, logró registrar su organización con el apoyo de instituciones internacionales.

¹⁶ Aunado a esto, la detención previa que supone la “inadmisión”, expone a potenciales solicitantes de asilo o refugio a situaciones de privación y desinformación que, en muchos casos, impide u obstaculiza el ejercicio de este derecho, aun cuando las propias autoridades tienen la obligación legal de facilitar los mecanismos para activarlo (Ortega, 2022; Fernández de la Reguera, 2020).

¹⁷ A través de una empresa de este tipo Aquiles obtuvo su residencia temporal durante su primer año de estadía en México. Posterior a ello, decidió solicitar el reconocimiento de la condición de refugiado. Durante ese año nunca trabajó como modelo, pero le pagó a la agencia para gestionar su tarjeta migratoria. Empresas “fantasmas” de esta índole han sido denunciadas por operar en complicidad (o con la participación activa) de funcionarios del INM y por su involucramiento en la trata de personas para explotación sexual (Pantoja, 2022).

Una de las primeras cosas que me llamó la atención de Yuraima, desde nuestro primer contacto a través del chat de Facebook, fue su insistente uso del verbo “empoderar”. Este extrañamiento frente al término aumentó a medida que mi trámite avanzaba y parecía imperativo que, para ser reconocido como un refugiado *legítimo* y “genuino”, debía presentarme como víctima y volverme, hasta cierto punto, objeto pasivo de una lógica rescatista. Así, en un sentido que en ese momento se escapaba de mi comprensión inmediata, Yuraima hablaba de “empoderamiento” como una suerte de apropiación y diligenciamiento de estructuras dadas institucionalmente que me ponían en condición de exigir el reconocimiento de un derecho que, en última instancia, me correspondía. Desde su punto de vista, en consonancia con un derecho iusnaturalista, yo ya era entonces un refugiado. Esta visión suya, si bien tendía a ontologizar esa categoría, conllevaba a su vez una racionalidad operativa (por ejemplo, qué decir y qué no en la carta de exposición de motivos y la entrevista posterior), lo cual no implica que Yuraima me instara a “mentir” (ni que yo lo hiciera) acerca de mis razones para salir de Venezuela y no querer volver; sino que abría un lugar táctico de poder (y “empoderamiento”) que se inscribía dentro de las estrategias fijadas por instancias que lo exceden a uno.

Si el régimen de fronteras supone un “ensamblaje” contingente de poderes “que opera a lo largo de diferentes escalas y mapas políticos” (Mezzadra y Neilson, 2017, p.227), partiendo de la propuesta de Zapata-Barrero (2012), podemos identificar tres lógicas, nucleadas alrededor del principio de soberanía, a través de las que opera el mismo: 1) una lógica identitaria, basada en la unidad étnico-cultural; 2) una lógica de ciudadanía, fundada en la distribución de derechos; y 3) una lógica securitaria, basada la estabilidad interna de la entidad político-territorial. A éstas añadimos, además, 4) una lógica humanitaria, basada en el “rescate”, como principio de gestión. Estas lógicas dependen, en los concreto, de “dispositivos de fronterización” diferenciados que, no obstante, funcionan simultáneamente y de manera articulada. De este modo, el discurso de la “identidad nacional” suele servir para naturalizar los orígenes comunes que dan pertenencia, legitimando a su vez la desigualdad de derecho de las personas extranjeras; mientras que la presentación de ciertos migrantes como “amenazas” (económicas, biológicas o étnico-raciales) suele fundarse sobre consideraciones securitarias, pero también identitarias, que derivan en la negación de sus

derechos, al mismo tiempo que en una representación de éstos como víctimas pasivas, necesitadas de tutela y, por tanto, desprovistas de agencia y humanidad.

La simultaneidad de estas lógicas no supone una orquestación armónica y coherente. Al contrario, implica un campo de disputas cuyos efectos desbordan la concepción tradicional de “ciudadanía” y la distinción binaria entre inclusión y exclusión, imponiendo diversos grados de subordinación y habilitación (Mezzadra y Nielson, 2014; 2017; De Genova, 2017). Considerando el análisis de la protección humanitaria como un recurso de “regularización” inscrito en las trayectorias abordadas, el presente apartado muestra las tensiones que se anidan en la figura del refugio, como un dispositivo concreto de fronterización y jerarquización que supone una posición preestablecida de subordinación y sujetamiento, a la vez instrumentalizada por los sujetos, en términos tácticos, para asegurarse el ejercicio de ciertos derechos. Como dispositivo paradigmático de estos procesos, el refugio nos servirá observar las relaciones de poder y agenciamiento que atraviesan algunas de las experiencias migratorias. Con ello, nos interesa destacar la incorporación de las fronteras a lo interno de la nación, como un proceso de fijación de las posiciones de sujeto disponibles para “el migrante”, generando a su vez dinámicas de filtración que exceden los mecanismos formales (“filtros migratorios”) y el cruce propiamente dicho de las fronteras (internación o ingreso).

El refugio y el asilo político han sido mecanismos extensamente empleados por personas venezolanas en los últimos años para conseguir su residencia “legal” en diversos países (Freitez, Lauriño y Delgado, 2020). En México, la población venezolana solicitante de refugio pasó de 1, en 2013, a 4,042, en 2017, y 7,662, en 2019 (Ramírez-García y Lozano, 2019; Torre Cantalapiedra, París Pombo y Gutiérrez López, 2021). De acuerdo con el monitoreo de 2018 de la OIM, 28 % de las personas abordadas eran titulares de la tarjeta de visitante por razones humanitarias¹⁸; 15 %, residentes temporales, y 15 %, residentes permanentes (OIM, 2018). En 2021, la misma encuesta arrojó que el número de personas venezolanas con tarjeta de visitante por razones humanitarias había decaído a 16 % y el número de residentes permanentes ascendió a 84 % (OIM, 2021). Más allá de la diferencia

¹⁸ La tarjeta de visitante por razones humanitarias es el documento que reciben las personas solicitantes de refugio, cuyo trámite se encuentra en proceso de revisión. Dicha tarjeta supone un estatus de regularidad que garantiza la no devolución (establecida por la ley y los tratados internacionales) y, entre otros, el derecho al trabajo.

muestral (de 1,636 y 77 personas, respectivamente), la variación puede verse como indicativa de un alto número de solicitudes de refugio exitosas. Según datos oficiales del gobierno mexicano, entre 2013 y 2019, 98.1 % de las solicitudes recibidas por parte de la población venezolana fueron favorables (Torre Cantalapiedra, París Pombo y Gutiérrez López, 2021).

En su totalidad, las personas entrevistadas que obtuvieron la condición de residente a través del reconocimiento del refugio¹⁹ llegaron a México luego de 2015 (ver ANEXO 1). Coincidiendo con la agudización de la crisis en Venezuela, esto refleja también el estado de la circulación de información en torno a la que se articulan, en gran medida, las tácticas de movilidad y fuga. Por ejemplo, aún en 2015, cuando Víctor entró a México como turista dice que no solicitó el refugio porque no conocía la figura y “no había [en ese momento] ese boom” entre las personas venezolanas. Por su parte, Daniel considera, en la actualidad, que pudo haber solicitado la condición de refugiado, pero para cuando llegó a México, en 2014, no sabía nada respecto al proceso. En cambio, años más tarde, cuando logró estabilizarse económicamente y traer a su mamá con él, inmediatamente inició el trámite para que ella obtuviera la condición de refugiada. Esto no solo expresa una mayor disponibilidad de conocimiento práctico y logístico acerca del proceso, sino una creciente divulgación (a través de redes familiares o públicas) de sus probabilidades de éxito, basadas en experiencias previas. En otros relatos, el refugio aparece como “opción” después de haberse agotado todas las demás vías incluyendo, en algunos casos, situaciones de estafa.

La condición de refugio en México se rige, entre otras normas, por la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y su Protocolo de 1967, ratificados por el Estado mexicano en 2000. En 2011, junto a la nueva Ley de Migración, se promulgó la Ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político. México es adherente, además, de la Declaración de Cartagena, firmada en 1984. Como señalan Gandini, Prieto y Lozano (2019), este último instrumento ha jugado un rol fundamental para atender a la población venezolana que llega al país, a raíz de la crisis que se vive en su país, en tanto que amplía la

¹⁹ De acuerdo con la ley, el Sistema Mexicano de Protección Humanitaria reconoce tres tipos de protección: la condición de refugiado, el asilo político y la protección complementaria. No obstante, la mayoría de los relatos hablan de “refugio” (o, en menor medida, de “asilo”) de manera genérica. Solo Andrés especificó que la resolución de su solicitud no le otorgó refugio, sino protección complementaria; y José dijo tener asilo político. De todas las personas entrevistadas, solo en el caso de Alicia la solicitud de reconocimiento de dicha condición fue rechazada.

definición restringida del refugio y sus condiciones de elegibilidad. En consonancia con esto, el art. 13 de la Ley de Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político establece que el reconocimiento de la condición de refugiado no responde exclusivamente a razones individuales, sino también, por ejemplo, a condiciones sociales generalizadas de violencia y violación de derechos humanos. El reconocimiento del refugio para la mayoría de solicitantes de origen venezolano responde a la activación de esta definición ampliada. Esto no sucede, sin embargo, con otras nacionalidades, como Honduras, El Salvador o Guatemala, a cuya población parece aplicársele más bien una definición acotada a lo individual (Torre Cantalapiedra, París Pombo y Gutiérrez López, 2021).

La aplicación diferencial de la Declaración de Cartagena da cuenta de un criterio de “deseabilidad” que permea la lógica humanitaria, jerarquizando las poblaciones, a partir de dinámicas de racialización dirigidas en particular a personas procedentes de Centroamérica. A nivel social, varios relatos reflejan esto a partir de una distinción percibida entre migrantes “sudamericanos” y “centroamericanos” (además de la “blanca”, en México predominantemente estadounidense). De este modo, en algunos casos, la migración centroamericana aparece incluso como el paradigma actual de la extranjería denostada. Así, por ejemplo, Gerónimo, quien solicitó el reconocimiento de su condición de refugiado a los dos días de haber ingresado a Puebla, vincula las situaciones de discriminación que ha vivido en México con el hecho de ser asociado a la representación del migrante centroamericano (“eres de otro lado, [entonces, dicen:] ‘eres de El Salvador’”), aunado a referentes que denotan condiciones de precariedad e “irregularidad”, como son “la Bestia” o “las caravanas”. Un paradigma que permea y homogeneiza la construcción del migrante (del sur) a través de lo que él llama un “típico racismo gringo”: “todos los latinos son ecuatorianos o mexicanos o todos son de un [mismo] sitio [...] Así siento yo que son los mexicanos, en cierto modo, cuando ven a un extranjero... ¡del sur! claro está”²⁰.

²⁰ Si bien es una cuestión que excede el objetivo de la presente investigación, resulta interesante pensar, con base en esto, la configuración de una suerte de *cosmopolitismo norteamericano* en México en paralelo a la institucionalización de acuerdos regionales de cooperación tanto en el ámbito económico como en el ámbito migratorio. En ese sentido, hay una percepción predominante en los relatos acerca de la existencia de un imaginario aglutinador en torno a Sudamérica, ante el cual la “identidad nacional” mexicana se define en términos supranacionales, como partícipe de Norteamérica.

En el marco de la protección humanitaria, la jerarquización de las poblaciones interviene tiende a subsumir la distinción entre sujetos dignos de protección y derecho (refugiados “auténticos” o “genuinos”), y sujetos que, no siéndolo, son orillados a la ilegalización (Ortega, 2022, p.45). En la medida que la “credibilidad” juega aquí un rol determinante, la *demostración* de sí como víctima resulta ser un procedimiento táctico de primer orden. En ese sentido, la planeación de las trayectorias migratorias suele incluir una serie de cálculos estimados para “ingresar” al país, es decir, para “cruzar” las fronteras con éxito, así como también, en muchos casos, una serie de operaciones dirigidas a asegurar el acceso a un estatus de “regularidad”. Estas tácticas de “regularización” pueden entenderse como un mecanismo de “empoderamiento”, en los términos que planteaba Yuraima, en tanto que apropiación de los medios institucionales de clasificación y sujetamiento de la extranjería que impone el propio Estados. En ese sentido, “el refugiado” aparece como objeto de la acción de un gobierno que define su posición de subordinación frente al régimen fronterizo, a la vez que la figura del refugio posibilita la instrumentalización, por parte de quien se adhiera a ella, de esas condiciones de subordinación impuestas.

Esto se expresa en la construcción y agenciamiento de una narrativa que *demuestre* las condiciones de vulnerabilidad padecidas en el lugar de origen; esto es, la representación “creíble” de sí como víctima, para acceder a ciertos derechos formales en lugar de acogida (a través de la “residencia permanente”), adscribiéndose de igual modo a una categorización que sujeta a la persona, simbólica y materialmente. Así, por un lado, convertirse en “refugiado” no solo tiene implicaciones jurídicas. En cambio, según se desprende los propios relatos, es una categoría con una carga simbólica y social que define visibles líneas de distinción. Por ejemplo, Santos, quien llegó a México en 2007 y actualmente cuenta con su naturalización, asocia la extensión de un estereotipo negativo en torno a las personas venezolanas a una migración reciente que “viene por refugio”, carentes “un plan de vida”: “los nuevos, la nueva camada que llegó. Los nuevos que ya vienen por... por refugio. Que

dicen ‘bueno, voy por refugio y a ver qué coño hago allá’²¹. Por su parte, desde una posición distinta, Miriam apunta una dicotomía similar:

[...] cuando yo migré definitivamente, en [20]16, migré con visa de oferta de empleo, tenía una tarjeta de residente temporal. Luego renové, [e] inmediatamente pedí la naturalización. Soy abogada precavida, y sé todos mis derechos en México, conozco la Ley de Migración y no... no me ha pasado nada porque... he estado legal [enfatisa], he estado legal y en condiciones de trabajo... entiendo que es diferente el que pide refugio, y el que viene por asilo... sobre todo, las personas que vienen por refugio, es totalmente diferente el trato y las circunstancias en migración.

De este modo, Miriam reproduce la visión voluntarista y racional del “migrante económico”, asociado claramente a la disposición de capital cultural, frente a la urgencia e irracionalidad del “refugiado” que, además, como si se tratara de una marca evidente, lo expone de antemano a situaciones de victimización de las que ella (como “abogada precavida”) se asume exenta. Esta distinción, sobre la que también se definen jerarquías, es fijada así por narrativas mediáticas y sociales, a la vez que es legitimada por un discurso humanitario que habilita un marco de protección, a expensas de la designación y producción de categorías de otredad y vulnerabilidad (Benincasa y Cortés, 2021). En consecuencia, las restricciones burocráticas para obtener la condición de refugiado suelen tener un peso que sobrecarga la experiencia del trámite. Así, por ejemplo, Andrés lo describe como una experiencia “humillante”. Las limitaciones a la movilidad²² tienen, asimismo, un peso importante. Por ejemplo, dice Mireya: “Tenía que ir a firmar, como presa, una vez a la semana. No podía salir de Puebla. [...] como presa, literal, pero en un estado”. Mientras que, según Aquiles, el refugio implica tener que “notificar todo lo que hagas”; una supeditación que, para José, supone una pérdida de autonomía.

²¹ En un sentido similar, Clua I Fainé y Sánchez García (2017) encuentran que algunos jóvenes españoles en Londres no se reconocen como “inmigrante” en la medida que esta categoría, en su contexto, tiene una connotación de clase y cultural: “ellos se consideran de clase media y se distinguen de los inmigrantes porque han migrado por propia voluntad, no porque necesiten desesperadamente encontrar un trabajo” (p.46). En el último apartado de este capítulo volveremos sobre estos mecanismos de distinción que operan dentro de la población migrante venezolana en México.

²² Según el Reglamento de la Ley de Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político, durante el procedimiento para obtener el refugio, la persona debe permanecer en la entidad federativa en la que registró su solicitud y presentarse semanalmente ante Comar o al INM, de lo contrario (la no asistencia dos semanas consecutivas) se considera que abandonó el trámite (art.23-24). Este procedimiento se suspendió durante la pandemia Covid-19 y, hasta el momento de culminar mi trámite de solicitud (en enero de 2023), se había mantenido suspendido. La prohibición de salir de la entidad federativa (sobre la cual las funcionarias de Comar se mostraron siempre bastante enfáticas) se mantuvo.

Por otro lado, junto a esta carga potencialmente vergonzante, la activación de la figura del refugio como vía de “regularización” impone una serie de limitaciones prácticas. De acuerdo con Gandini, Prieto y Lozano (2019), la obligación de presentarse semanalmente en las oficinas de Comar o el INM tiende a propiciar el confinamiento en “nichos de trabajo informales y en condiciones precarias”²³ (p.25). Cabe decir que, además de las largas esperas in situ, el tiempo total que conlleva el proceso suele exceder los períodos estipulados por ley. Así, aunque ésta establece un plazo de 45 días hábiles (pudiendo extenderse por 45 adicionales), todas las personas entrevistadas reportaron un lapso mayor de espera, exceptuando a Gerónimo. En su caso, sin embargo, tampoco pudo obtener su residencia de manera inmediata, debido a un error administrativo. Esto propició que su espera se extendiera por siete meses adicionales. Durante este tiempo, no contaba con ningún soporte que acreditara su “legalidad” en el país. En última instancia, este tipo de inconvenientes reflejan la congestión institucional y la insuficiencia del sistema de protección humanitaria mexicano (París Pombo, 2019; Ortega, 2022; Mena Iturralde y Cruz Piñeiro, 2021) que, en la práctica, se traduce en obstáculos que los sujetos deben sortear.

En consecuencia, la negativa a solicitar la condición de refugio, en algunos relatos, tiene que ver con las limitaciones materiales que impone este estatus, sobre todo la prohibición de regresar temporalmente al país de origen. Por ejemplo, Uriel dice: “yo nunca me he animado, aunque lo he pensado muchas veces, en solicitar la condición de refugiado en México, que sería una solución para mí, porque, bueno, yo... o sea, si pasa algo en mi familia, yo quiero estar allá”. La “regularidad” de Uriel ha dependido de su situación como estudiante de maestría, primero, y luego de doctorado. Por lo tanto, una vez culminada su formación, el futuro le resulta incierto, aunque su plan es seguir viviendo en México. El permiso de residencia a través de la realización de estudios es, de hecho, un mecanismo socorrido por

²³ Estas situaciones de confinamiento y espera se acentúan para las personas venezolanas que han ingresado en años recientes y tenían la intención de llegar a Estados Unidos: “los datos muestran que miles de solicitantes de asilo son obligados a esperar mucho más allá de este límite legal. Durante el tiempo de espera, las personas tienen que permanecer en el Estado en el que realizaron su solicitud. Ahora bien, teniendo en cuenta que la mayoría de solicitantes se encuentran en Estados fronterizos en el norte o en el sur, con índices de pobreza y violencia considerables, esta restricción de la libertad de circulación impone una barrera importante a la continuidad de sus solicitudes y reconstrucción de sus vidas” (Ortega, 2022, p.202; Mena Iturralde y Cruz Piñeiro, 2021).

cierto sector de esta población para obtener la “regularidad”, mecanismos que, no obstante, deja ver la frágil condición de esta población en México. Sin embargo, en esos casos, la resistencia a recurrir a la condición de refugiado, si bien responde a las connotaciones prácticas que ésta conlleva, también está asociada al hecho de asumirla como un síntoma de fracaso, en quienes llegaron al país con una relativa estabilidad e incluso privilegios, como “residentes temporales estudiantes” (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019, p.337).

Similar al de Uriel es el caso de Braulio, quien llegó a Ciudad de México en 2014, tras obtener una beca de manutención para cursar una maestría. Su plan era, luego, regresar a Venezuela, pero la agudización de la crisis lo llevó poco a poco a establecerse en México. Mientras su estatus era de estudiante, “no hubo mucho problema”. Sin embargo, luego de cinco años, entre la maestría y el doctorado, esta relativa “comodidad” se vio interrumpida por el trámite formal para cambiar “de estudiante a trabajador”. Debido a la tardanza del INM para emitir la “constancia de inscripción de empleador” exigida por la ley a las empresas para expedir una oferta de trabajo a personas extranjeras, Braulio no pudo procesar su permiso laboral a través de la empresa en la que ya estaba trabajando²⁴. En medio de la búsqueda de otras opciones, y debido a un error administrativo, se venció su tarjeta e incurre en “irregularidad”. El paso de esta “irregularidad” a un estatus distinto al que poseía antes (como estudiante) lo llevó, luego, a advertir “de primera mano” una “laguna” en torno al proceder en caso de que “un estudiante cae en irregularización y se intenta regularizar por otras vías”. Una omisión legal e institucional que, dice Braulio, da paso a la “discrecionalidad y a la interpretación de quien te toque”.

Pese a todo, Braulio pudo introducir su trámite de regularización en una oficina del INM que aceptaron recibirlo en esas condiciones, pero un año más tarde obtuvo como respuesta una resolución negativa y, con ello, “un oficio de salida: ‘tienes 30 días para salir del país, o 10 días para casarte o asilarte’”. Para resolver esa nueva situación, acudió a distintas oenegés,

²⁴ La contratación de personas extranjeras está sujeta a la aprobación, por parte del INM, de una constancia de inscripción del empleador, de acuerdo con lo que establece la Ley de Migración (art.166). Las raíces históricas de este sistema pueden hallarse en el régimen abiertamente proteccionista del mercado laboral impuesto por los gobiernos posrevolucionarios. Dicho régimen prohibió y limitó el ingreso de trabajadores extranjeros y el ejercicio de ciertas profesiones y actividades comerciales e industriales (Ortega, 2022, p.100). Con la ley de 1974, se elimina la necesidad explícita de “proteger las fuentes de empleo y ocupación de los mexicanos”, pero como vemos ciertos rasgos se mantienen hasta la actualidad (p.112).

cuya respuesta en general fue que atendiera la orden de salida o solicitará la condición de refugiado. Para Braulio, esta última “nunca fue una opción real”, dada la prohibición de regresar a Venezuela. Acudió entonces a varios despachos jurídicos privadas que le ofrecieron una serie de procedimientos que, no obstante, fueron fallando una tras otra. Esta situación de “encierro”, hizo que Braulio contemplara la idea de volver a Venezuela de manera definitiva, pese a la situación del país²⁵. Finalmente, uno de los despachos le brindó una solución acorde. Debió permanecer en Ciudad de México por varios meses, a riesgo de ser deportado, pero logró tramitar la “autorización laboral”, realizando su entrevista en un consulado mexicano de otro país. Al rememorar este episodio, Braulio recuerda que aquella carta de expulsión “tuvo un impacto fuerte” en su vida.

El periplo de Braulio refleja el modo en que el propio aparato burocrático se instituye como una frontera que (directa e indirectamente) operativiza los límites de la ciudadanía, acelerando, ralentizando o bloqueando la agencia de los sujetos migrantes, más allá del “cruce” efectivo de las fronteras entre naciones (Mezzadra y Neilson, 2017, p.160). Los relatos reflejan, además, la incorporación de la función de clase de la frontera en las dinámicas de regularización, en la medida que el dinero se convierte en mediador activo de las mismas. En este sentido, Braulio termina diciendo que “obviamente [fue] pagando lana” que pudo alcanzar el estatus de “regularidad” luego de las dificultades descritas. Además del costo monetario que tiene cualquiera de estos trámites (cuando no se trata de refugio o asilo), la mayoría de los relatos mencionan de la necesidad de pagar la intermediación de gestores, mientras que otros señalan haber recurrido al pago de altas sumas de dinero para obtener por vías irregulares (que usualmente involucran a funcionarios y autoridades del INM) su residencia o naturalización. Con relación esto, dice Leonel:

Quizá extraño esa... la sensación de ser un local, de no ser extranjero, eso creo que es algo que a veces extrañas ¿no? Sobre todo, cuando haces un trámite, te cobran un dineral por... y dices ‘estando en mi país no tendría que, en ningún momento, obviamente no tendría que pasar por esto ¿no?’. Por lo menos, la naturalización son como 15,000 pesos. Eso es... hay que pagar impuesto, hay que presentar la prueba, además que tengo que apostillar la partida de nacimiento en Venezuela. O sea, todo ese trámite me lo tiene que hacer un gestor.

²⁵ A su vez, la opción de viajar a algún país cercano para tramitar su visa o residencia fuera del territorio mexicano (según establece la ley) era obstaculizada por la orden de salida, y dificultado por la vida de turista que exigen la mayoría de los países de la región a la población venezolana en la actualidad.

De este modo, las trabas simbólicas y dinerarias que impone el Estado restituyen continuamente las fronteras de la nación, a modo de fronteras internas que generan a su vez condiciones diferenciadas de inclusión e inserción para las personas migrantes. Así, frente a la subsunción en la temporalidad extraña e incierta que supone el refugio (con su carga social y las limitaciones prácticas que implica, como expresión de una posición explícita de sujeción pasiva), un proceso relativamente expedito (sea legal o ilegal) requiere unas condiciones económicas que excluyen a la mayoría de las personas migrantes venezolanas. No obstante, como vimos con el relato de Braulio, incluso en los casos donde el dinero interviene como facilitador del proceso de “regularización”, dicha intervención no exenta al sujeto de un estado permanente de provisoriedad que define la experiencia migratoria, en general (Sayad, 2010). En ese sentido, incluso la naturalización no es garantía de igualdad, en la medida que la frontera entre nacionales y extranjeros no desaparece con ella (Calderón Chelius, 2019; Carrillo Reveles, 2015). En cambio, como veremos enseguida, ésta tiende a fragmentarse en todo caso a través de prácticas que, no involucrando la participación directa o activa del Estado, dependen para operar de una distinción estructural, políticamente legitimada, que se impone y actualiza en lo cotidiano.

4. Inserción sociolaboral y fronterización

En las secciones precedentes hemos abordado las tácticas de internación (o cruce) y de regularización que observamos en las trayectorias migratorias analizadas. Es decir, nos hemos enfocado en las tácticas que se despliegan en el marco de la acción del Estado y sus dispositivos de fronterización. En lo que sigue destacaremos la intervención de otros agentes sociales y las tácticas que despliegan los sujetos migrantes frente a ésta. Hablaremos entonces de “*prácticas de fronterización*”, para definir el carácter dinámico de lo que Amilhat Szary (2016) llama “fronteras móviles”, estructuras fragmentadas que operan en un campo amplificado de poder y gestión de los flujos migratorios, en un escenario de “desagregación de poderes que alguna vez estuvieron firmemente alojados en el Estado-nación” (Mezzadra y Neilson, 2017, p.227). En tal contexto, las fronteras pasan a depender de una suerte de “*paradiplomacia de lo cotidiano*”, que conlleva frecuentemente la “delegación” y privatización de las funciones estatales de fronterización (Amilhat Szary, 2016, p.52), reforzando “desde abajo” la posición fijada para las personas extranjeras. Partiendo de esto,

lo que nos interesa enfatizar es cómo estas fronteras atraviesan la cotidianidad de las experiencias de las personas venezolanas en México, más allá de los espacios de “cruce” y de la burocracia migratoria.

Frente a la acepción de la fronterización referida a los dispositivos estatales, distintos autores han vuelto a propuestas como las de Barth (1976) para entender dicho concepto a partir de la producción de rasgos excluyentes que definen la pertenencia e identidad de distintos grupos, en un sentido que puede acotarse a las dinámicas interaccionales. De modo similar a lo que proponemos aquí, Briones y Del Cairo (2015), por ejemplo, entienden las prácticas de fronterización “como las diversas maneras en que colectivos sociales marcan un *adentro* y un *afuera*, que encuentra un correlato en la diferenciación nosotros/otros” (p.15; cursivas en el original). Afín a lo que Thorne (1994) llama también “trabajos de fronterización” (borderwork), esta propuesta, entre otras, es útil para entender la dimensión identitaria de dinámicas de diferenciación (Brenna, 2011) que suponen un estatus de igualdad formal entre grupos, en un contexto donde la subordinación de unos sobre otros contraviene, por lo tanto, un principio consensuado de justicia. Sin embargo, en el caso de la migración internacional, existe una desigualdad previa, fundada en la pertenencia que no tiende a cuestionarse (ni a considerarse injusto), en la medida que opera sobre la base de un orden de derecho que supone la existencia de las fronteras nacionales como criterio de distribución de posiciones desiguales. Al hablar de prácticas de fronterización queremos entonces insistir en la dimensión práctica y material de las mismas, que, siendo correlativas a una distinción deíctica (también simbólica y cultural) que implica la rutinización del nacionalismo (Billig, 1998; Fox y Miller-Idriss, 2008), se traduce a su vez en dinámicas concretas y legitimadas de exclusión e inclusión diferenciada.

Con base en esto, en la presente sección nos interesa mostrar cómo las prácticas de fronterización atraviesan las experiencias abordadas, a partir de una lógica estatal de soberanía que es reproducida por agentes extraestatales y tiende a condicionar las posibilidades de inserción de las personas migrantes. Para ello, en los dos apartados que siguen nos centraremos, primero, en el trasfondo estructural, legal y cultural sobre el que operan dichas prácticas en el contexto mexicano y en las experiencias abordadas. Mientras que, en la segunda parte, abordaremos la dimensión social de las mismas, considerando las

condiciones de salida asociadas específicamente a la migración venezolana reciente. Asimismo, en continuidad con la discusión precedente, nos acercaremos a los recursos y operaciones que accionan estas personas para sobrellevar las fronteras que se le imponen en lo cotidiano. En este sentido, hablamos de tácticas de inserción, en un sentido similar a lo que otros han llamado “luchas de fronteras” o “luchas migrantes” (migrant struggles) (Mezzadra y Neilson, 2017; Genova, Mezzadra y Pickles, 2015), con lo cual intentamos aprehender ciertas prácticas de resistencia que, inscritas en la experiencia ordinaria, no tienen necesariamente una intencionalidad política.

4.1. “Aun siendo naturalizada, no soy mexicana”

A inicios de 2023 un vídeo, hecho viral en redes sociales, mostraba un altercado ocurrido en las calles de un sector acomodado de Ciudad de México. En él, una mujer mexicana, inconforme con el comportamiento de una estadounidense, le exige de manera despectiva que hable español o se regrese a su país (Semana, 2023). Más allá del clima de controversia en la que se inserta²⁶, el episodio deja ver el carácter performativo de las fronteras, en tanto que demarcación jerarquizante. Con base en esta demarcación, en el presente apartado discutimos el modo en que las fronteras produce al migrante desde la exclusión, señalando los límites de la ciudadanía, sobre la base de una pertenencia “natural” a un territorio determinado. La discusión parte, pues, del hecho empírico de que dicha pertenencia (y las fronteras que la definen) se asienta en un marco legal, que es constitutivo del tejido social en el que se inscribe. En ese sentido, para Bustamante (2010), la vulnerabilidad que caracteriza al sujeto migrante puede entenderse como una “asimetría de poder” que, al asentarse en una diferenciación legal pasa a ser un “criterio de discriminación *de facto* [...] los extranjeros acaban siendo [entonces] colocados en una condición de subordinación respecto de los nacionales” que se hace efectiva en las relaciones sociales cotidianas (p.227).

La legitimación política y jurídica de categorías basadas en la adscripción nacional instituye entonces una subordinación que no depende, en principio, ni de la situación “legal”

²⁶ La controversia responde a las denuncias de gentrificación de sectores clase media y alta de Ciudad de México durante los últimos años. Si bien esta discusión no es del todo nueva (véase, por ejemplo, Salinas Arreortua, 2013; Castillo-Oropeza, Delgado-Hernández y García-Morales, 2018), su incidencia mediática ha cobrado fuerza especialmente luego de la pandemia Covid-19, con la popularización del trabajo remoto y la presencia en México de los llamados “nómadas digitales” (Rocha, 2022; Rosales, 2023).

de la persona migrante ni de su origen específico, sino de su *extranjería*, como un criterio consensuado, incluso por quienes se encuentran en desventaja frente a este ordenamiento. En este apartado observamos cómo esta distribución estructural de posiciones marca las experiencias cotidianas de las personas venezolanas en México, destacando el modo en que la frontera se incorpora en lo cotidiano y en sus cuerpos (Poblete, 2012), como una posibilidad siempre latente de expulsión que, en consonancia con lo dicho, a la vez que regula y genera temor, es reconocida como una prerrogativa válida del Estado de acogida. En ese sentido, por ejemplo, Alberto relata que, cuando acudió al INM buscando información acerca de sus opciones de “regularización”²⁷, asustado incluso ideó un plan junto a su pareja en caso de que no llegase a salir, y que fuese deportado sin tener oportunidad de avisarle. Pese a ello, la naturalización y validación del orden de fronteras se expresa, cabe decir, en las propias narrativas de las personas migrantes abordadas. Así, en referencia a las “devoluciones” de personas venezolanas, también Alberto dice lo siguiente, por ejemplo:

Te voy a decir algo, yo pienso que eso es parte y parte. Es parte de [los organismos de control de la] migración y es parte de nosotros los venezolanos [...] Nosotros tenemos que entender las políticas de países y tenemos que entender que cada país *es libre de decirte que ‘no entras’* [...] ya está bueno de victimizarnos tanto [...] Si yo voy a tu casa, *tengo que respetar tu casa*.

La metáfora de la “casa” sintetiza la pertenencia en un sentido normativo que sirve para justificar las acciones de contención sobre esta población de la que Alberto forma parte. Una referencia similar es aquella que, en varios relatos, se hace a la “adaptación”, como ajuste imperativo al nuevo entorno cultural, y al agradecimiento, que refleja una especie de “deuda imaginaria” frente a la tierra que acoge (Lara y Stang, 2021, p.20). Por ejemplo, dice Mateo: “es como cuando estás en casa ajena, *tienes que adaptarte*, si te están dando la oportunidad de trabajar, de estar aquí *en su tierra*, adáptate, no te queda de otra [...] estás en otro lugar, *tienes que respetar*”. El “respeto” está presente, de igual modo, en el relato Leonel apelando a otra metáfora espacial: “*tienes que respetar* muchos aspectos culturales, porque, bueno,

²⁷ Cabe decir a modo de contexto que Alberto y su pareja llegaron a México auspiciados por una persona venezolana que se encontraba en el país, quien les brindó trabajo y se ofreció a tramitar la regularización de ambos. Pasadas algunas semanas después de su llegada y teniendo sus pasaportes retenidos por esta persona, Alberto decidió acudir al INM por su cuenta. Al entrar al INM, a la persona a la que le solicitó información era de la Comar, así que le asesoró para tramitar la solicitud de refugio, a unos pocos días que venciera el plazo para hacerlo, luego de su entrada al país.

este *no es tu lugar* y aquí las cosas funcionan de una manera”. Mientras que Aquiles dice: “al final es *mi responsabilidad*, no la de ellos. Ellos no tienen que hacer un esfuerzo por entenderme a mí. Yo, como extranjero, *tengo que* hacer un esfuerzo para adaptarme al país”. Más allá de lo pragmático (por ejemplo, en lo que atañe a la adecuación del habla), la pertenencia a la nación, como orden moral interiorizado (Billig, 1998), opera, en última instancia, legitimando un régimen de fronteras incuestionado e incuestionable.

En lo que tiene que ver con el control que se desprende de ese régimen, en México, además de la figura de la “inadmisión” que funciona en los procesos de internación, la expulsión de, como atribución del Estado, está establecida aún hoy en el ya referido artículo 33 constitucional. La incorporación de este artículo al marco jurídico mexicano se dio por primera vez en la Constitución de 1857, estableciendo “la facultad que el gobierno tiene para expeler al extranjero pernicioso”. Con la Revolución, dicha atribución fue reforzada, introduciendo la prohibición a las personas extranjeras de participar en asuntos políticos, y durante casi un siglo el artículo 33 se mantuvo igual (Yankelevich, 2004; Gleizer, 2015; Ortega, 2022). En el periodo posrevolucionario, las limitaciones legales para naturalizarse servían a la autoridad, a su vez, para reservarse la facultad de expulsar a extranjeros “indeseables” más fácilmente (Gleizer, 2015). Sin embargo, en 2011, la promulgación de la Ley de Migración condujo a la modificación de este artículo, añadiéndole la obligación de una “previa audiencia” para llevar a término su activación. En todo caso, la pura existencia de este artículo es hasta la actualidad un recurso de control, vigilancia y disciplinamiento (Yankelevich, 2006), toda vez que su ejecución, generalmente con fines político²⁸, funciona como respaldo simbólico de la xenofobia cotidiana.

Esta posición de subordinación que implica la extranjería se traduce, asimismo, en una frecuente ocasión de explotación, según dice, por ejemplo, Alberto: “Tú vas y dices ‘soy

²⁸ Algunos casos emblemáticos relativamente recientes son la expulsión, en 1998, de “un grupo de europeos que de manera ostensible llegaron al país a expresar su solidaridad con la rebelión neozapatista” (Yankelevich, 2017, p.132), el veto impuesto a artistas como Manu Chao y Alejandro Jodorowsky durante el sexenio de Felipe Calderón y, en 2009, la deportación del investigador colombiano Miguel Ángel Beltrán Villegas (Calderón Chelius, 2019). En 2019, el INM ofreció disculpas públicas por este último caso. Sin embargo, en 2021, Beltrán Villegas intentó ingresar al país con su familia y nuevamente fue detenido por la misma institución en el aeropuerto de Ciudad de México (Martínez, 2021). El expresidente Felipe Calderón ha pedido en varias oportunidades la activación del artículo 33 constitucional (Durán, 2020; Alonso Viña, 2023).

extranjero’, entonces te quieren pagar menos, o no te quieren dar los beneficios de ley”. Esto no tiene que ver necesariamente con un estatus de “irregularidad”. Mateo, por su parte, menciona que una justificación frecuente para la explotación laboral de personas migrantes es que “*tú eres extranjero, y nos estamos arriesgando al contratarte*”. Este supuesto “riesgo” responde a lo que algunos relatos asocian al desconocimiento o a la “desorientación” por parte de potenciales empleadores (“Incluso gente de recursos humanos [...] no conocen los beneficios, por así decirlo, de un residente permanente, no saben que tiene derecho a trabajar”, dice Gerónimo), que a su vez suelen apelar a las trabas y restricciones que el aparato burocrático estatal les impone para contratar a personas extranjeras²⁹, según señala Julia:

Yo creo que las empresas tienen mucha desorientación, en cuanto a la residencia permanente... [que] ya te da automáticamente la oportunidad de trabajar. Pero luego empiezan que si no tienes tal... que tienes que tener tantos extranjeros... [...] pero muchas no están registradas en migración [...] [y] les da miedo. Pero afortunadamente toqué en un lugar que... o sea, he leído las experiencias de mis paisanos en ese sentido, pero no ha sido la mía... que les cuesta, por eso quieren naturalizarse.

Más allá de las formas de residencia o “regularidad”, lo que priva entonces es una distinción taxativa entre “nacionales” y “extranjeros”. En ese sentido, dice Emilia: “Luego, tener la [tarjeta de residencia] permanente no te funciona de mucho. Te piden igual... te siguen pidiendo lo que es el pasaporte para tramitar cualquier cosa, y pues hay que tener el pasaporte vigente”. Las prácticas tanto de explotación, como de control tácito y detención para el acceso a bienes y servicios (“como extranjero, todo es más complicado”, apunta Andreina), pueden no estar explícitamente fundamentadas en la ley, pero se sostienen sobre un orden que ella configura en torno a la pertenencia y la delimitación de sus fronteras. Y, en ese sentido, la naturalización, como igualación jurídica, no desestabiliza el presupuesto de “afiliación espacial” como elemento privativo (“natural”) de la pertenencia nacional (De Genova, 2017, p.20). En cambio, marca una distinción institucionalizada entre nacionales “por nacimiento” (o “verdaderos”) y naturalizados (Carrillo Reveles, 2015; Calderón Chelius, 2019; 2021). Respecto a esto, por ejemplo, dice Miriam:

Aun siendo naturalizada, no soy mexicana o soy mexicana de segunda. Y, por ejemplo, fui al SAT y voy con mi INE, me dicen... o sea, voy con mi INE al SAT, y me dicen ‘hum, tráigame la carta de naturalización’, y yo ‘a ver, yo no pude haber sacado INE sin haberle dado a ellos mi carta de naturalización, si yo tengo un INE quiere decir que yo soy mexicana, punto, yo

²⁹ Véase, en este capítulo, la nota al pie 24.

puedo votar, ¿para qué usted necesita mi carta de naturalización?’. ‘No, tráigamela, no se puede’. O sea, aún con INE me ponen trabas y me piden carta de naturalización cuando no debería ser, pero bueno.

Este carácter, ya descrito como defensivo, del nacionalismo mexicano (Pérez Vejo, 2009; Yankelevich, 2004), se expresa, de igual modo, en la presunción de privilegios basados en la afiliación nacional, específicamente en lo laboral. Por ejemplo, Liliana dice: “Me decían ‘eres venezolana, le estás *quitando chamba* a los mexicanos’”. Dicha imagen en torno a la inserción de las personas extranjeras como equivalente a “quitarle el trabajo al mexicano” es también expresada en otros relatos. Mientras que algunas de las personas entrevistadas señalaron los “recelos” o la “desconfianza” que generaba su incorporación a ámbitos ligados a la administración pública o al derecho en México. En ese sentido, dice Braulio, por ejemplo: “trabajando con los gobiernos de los estados, cuando escuchaban mi acento, sí pasa esto como ‘ah de dónde eres tú’ y pues hay cierto recelito, porque como de ‘¿por qué hay un extranjero trabajando en estas cosas que tienen que ver, al final, con acciones de la administración pública mexicana?’”. Así, la desautorización frente a la asunción de ciertos roles de toma de decisión o experticia “nacional”, en la inmediato marcan los límites de una cualidad de exterioridad que define la posición que debería ocupar la persona extranjera, y no atañe exclusivamente al contexto mexicano, sino a un nacionalismo interiorizado como fundamento organizativo de nuestras sociedades.

De manera mucho más visceral, la apelación a una jerarquía basa en la pertenencia se refleja, asimismo, en las interacciones cotidianas, sobre todo en escenarios de conflicto, donde aparecen expresiones como, por ejemplo, “si no te gusta, pues vete a tu país” (Marcos) o “pinche extranjera, vete a tu país” (Ximena). La desigualdad objetiva (legalmente instituida) se soporta, así, de manera dialéctica, en expresiones culturales que reiteran la nacionalidad como elemento estructurador de las relaciones, sirviendo como su “justificación ideológica” (Bustamante, 2010, p.239). A este respecto, es ilustrativo considerar el papel que juega el “malinchismo” en México, concepto a través del cual, toda una tradición de pensamiento ha denunciado la existencia en el país de un “sistema de autodegradación” y un

“complejo de inferioridad” que es dado así por sentado³⁰ (véase, por ejemplo, Castaingts Teillery, 1995; González Díaz, 2021). Definido por la RAE como la “actitud de quien muestra apego a lo extranjero con menosprecio de lo propio”, en lo concreto el malinchismo aparece, sin embargo, como una expresión defensiva del nacionalismo. De este modo, y para lo que nos interesa aquí, lo relevante del malinchismo no es el fenómeno que nombra, sino la censura que implica. Inscrito en lo interaccional, la narrativa del malinchismo es el aterrizaje de la frontera como jerarquía, vigilante ante la sospecha de traición y secesión. Un nacionalismo que, en México, se instituye a fuerza de una pedagogía que no requiere nombrar a la nación.

Así entendido, el malinchismo permite ver cómo operan las prácticas de fronterización en lo cotidiano —fuera del ámbito jurídico-estatal y a la vez como su justificación—, cercando los límites aceptables del “apego” y aprecio por “lo otro” y restituyendo la posición de exterioridad y subordinación de las personas extranjeras. Desde esta perspectiva, comprender el efecto igualador que se desprende de la extranjería, como posición de inferioridad común, implica poner entre paréntesis las propuestas que ven la aporofobia (Cortina, 2017) o el racismo como categorías sustitutivas de la noción de xenofobia, para analizar el fenómeno migratorio. Sin embargo, destacar esta subordinación estructural ligada a la condición misma de extranjería no quiere decir que ésta sea independiente de otros factores (como la clase o las características étnico-raciales), sino que implica relativizar aquello que en “los otros” es identificado como elemento unívoco de exclusión, considerando el cruce del criterio de pertenencia con otras jerarquías de valoración, como veremos en los siguientes capítulos. En todo caso, el nacionalismo, en tanto que sensibilidad cultural no opera en el vacío, sino mediado siempre por distintas coordenadas que modelan la situación particular de las personas migrantes. En lo que sigue nos detendremos en el origen nacional como una de esas coordenadas.

³⁰ En una entrevista reciente, el historiador Alejandro Tomasini Bassols señala: “El malinchismo que permea a la población mexicana es tan inconsciente como el complejo de inferioridad que lo explica” (González Díaz, 2021).

4.2. “Tú no eres de la Anahuac”

En el presente apartado abordamos las experiencias de inserción sociolaboral de las personas venezolanas en México y las fronteras prácticas que marcan este proceso. Entendemos por inserción sociolaboral la inclusión en el ámbito laboral, ligada a su vez al ejercicio de derechos económicos y sociales. En sintonía con las discusiones precedentes, entendemos asimismo las fronteras no únicamente como los obstáculos que impiden que dicha inserción ocurra, sino las dinámicas que van modelando la ocurrencia de la misma. Con base en esto, nos centraremos en dos factores puntuales que marcan estas experiencias. En primer lugar, la desventaja social que implica la migración en general y cómo se presenta ésta en el caso de las personas venezolanas. En segundo lugar, la intervención la estigmatización ligada a este origen nacional en particular y los modos en que las personas gestionan esta situación. Hablamos de desventaja social, en un sentido restringido, para definir la pérdida del capital social como condicionante de la inserción, fundamentalmente en lo que atañe al ámbito profesional, en el marco de experiencias migratorias. Partiendo del concepto de “capital social” de Bourdieu (2000), esta desventaja es la traducción de una ausencia de un reconocimiento sectorial, basado en obligaciones, solidaridades e intercambios mutuos (“favores” y beneficios) (p.149), que suelen facilitar la progresión exitosa de trayectorias laborales y profesionales. En el caso de la migración esta carencia refiere, pues, a la desarticulación de relaciones y vínculos que impone el desplazamiento geográfico.

A través del relato de Nora podemos ver ilustrado este fenómeno. Nora, es periodista, tiene 41 años y vive en Ciudad de México desde 2017. “Yo me fui planificada”, dice, aunque admite que “no había estudiado qué tantas posibilidades de ejercer [su profesión]” tenía en la ciudad que había tomado como destino. Para el momento de su salida “ya se estaban registrando las devoluciones en los aeropuertos”, por lo que decidió invertir parte de sus ahorros en contratar los servicios de un abogado que le gestionara su visa de trabajo. Así pudo entrar a México “sin mayores inconvenientes”. Pero una vez en el país, el proceso de inserción que describe ha sido lento y dificultoso:

Yo me recorrí toda la calle de la Reforma, que es la calle donde están los principales periódicos, tocando puertas, con mi currículum así en manos. [...] Pero de ningún lado me llamaban. De hecho, hasta ahora, de ningún lado me han llamado. Obviamente, tuve que trabajar en lo que

sea [...] en lo que sea es que trabajé de vendedora en una tienda, conseguí unas horas en una universidad [...] pero me estaban pagando 60 pesos la hora. [...] Y en las tardes tenía que irme a trabajar a una tienda o a un call center. Y obviamente, pues, la frustración gigantísima [...] trabajando como una esclava, en las tiendas, en esos call center que tratan terrible [...] Entonces uno viene de Venezuela, donde, primero, tú fuiste respetada como profesional, donde tenías un horario, donde tenías unos jefes que eran empáticos [...] aquí no, aquí no tienes un papel del seguro social [...] no te lo aprueban [un permiso], te descuentan hasta la vida [...] las condiciones laborales son [...] bien leoninas.

La dificultad para vivir enteramente del periodismo genera en Nora sentimientos de frustración y tristeza presentes en todo su relato: “yo lo que sé hacer en mi vida es comunicar, es hacer periodismo, me formé para eso, y trabajé 20 años en Venezuela en eso. [...] yo me vine con mis maletas cargadas de ilusiones para seguir ejerciendo”. Para Nora, las trabas que ha enfrentado en términos profesionales, son un modo sutil de discriminación que asocia al hecho de ser extranjera: “sí noto que sí hay xenofobia, lo que pasa es que no es una xenofobia... yo digo que es una xenofobia light. [...] Yo me imagino que ven ‘ah esta es nacionalidad venezolana, no nos interesa’. Entonces no te lo dicen, pero te lo demuestran”. Pero la presunción de xenofobia entonces toma un cariz específico en asociación a la carencia de un reconocimiento sectorial. En ese sentido, dice Nora: “Yo siento que los mexicanos *son ellos*. O sea, si tú no eres egresado de la Anáhuac, del Tec de Monterrey, si no eres de acá [no te contratan]... es lo que he percibido por la forma como yo he sido tratada”. La exclusión no solo responde aquí a su condición de extranjera, sino en específico a redes fraguadas en espacios de formación y ejercicio profesional, y al prestigio (como capital simbólico) que se desprende de éstos.

En ausencia de este capital social (y simbólico), la mayor estabilidad laboral que ha conseguido Nora hasta el momento es a través del call center que menciona en la cita, trabajo que combina con el ejercicio autónomo de su profesión. Pero, como puede verse, no se trata solamente de un giro en su trayectoria profesional, sino unas condiciones de inclusión diferencial en áreas laborales específicas, generalmente marcadas por la precariedad y la explotación, como son los call center, que también aparecen en otras experiencias. Si bien esto le permite ayudar económicamente a sus padres, Nora considera que no habría podido sostenerse en México si no tuviese el apoyo de su actual pareja, un hombre mexicano. Esto evidencia, por otro lado, la inscripción del escenario de desclasamiento, a raíz de la crisis

reciente en Venezuela, a la experiencia de migración, en la misma medida que la propia precarización del contexto venezolano desautoriza la opción de volver. Para Nora la movilidad descendente que ha significado su migración se expresa en un cambio “del cielo a la tierra”, que no solo implica a su posición material, sino que tiene que ver con el medio social o “cultural” en el que se desenvuelve y, como ya vimos, las propias condiciones de trabajo:

[...] el nivel cultural es muy bajo porque ve quienes trabajan en los call center... se expresan mal, ¿qué puedes tú entablar una conversación inteligente... de qué puedes hablar con [un] chamo que tiene la prepa trunca? ¿no? [...] para mí ha sido un choque tremendo, tremendo, tremendo ... porque ese ha sido el ambiente en el que yo me he desenvuelto [...] Y no estoy siendo clasista [...] sino que evidentemente es un choque. O sea, yo he sentido acá que yo he *involucionado*.

Liliana igualmente relata que establecerse en México significó perder “todo el estatus cultural que había ganado en Caracas” y comenzar otra vez a hacer una carrera, si bien, luego de trabajar en varios call centers, consiguió emplearse en su área profesional. Del mismo modo, Víctor pasó dos años trabajando también en un call center, antes de insertarse en su ámbito de formación, luego de establecer ciertas redes y vínculos (que él atribuye, en parte, a su personalidad extrovertida) que le facilitaron el acceso a dicho empleo. Para Durand (2011), un recurso que permite solventar esta desventaja social en el marco de procesos de movilidad, es el fortalecimiento de solidaridades basadas en el origen nacional u otros rasgos de identidad común (lo que él llama “capital étnico”). No obstante, esto supone una articulación de redes relativamente establecida que, como vimos, no es el caso en general de la migración venezolana en México. Si bien, de acuerdo con lo observado, los negocios ligados al origen étnico-nacional de esta población en México (particularmente los restaurantes de comida venezolana) suelen ser un espacio donde el capital descrito por Durand (2011) adquiere un peso mayor; fuera de estos nichos económicos lo “étnico” no suele aparecer como un recurso activado a través de prácticas de solidaridad.

A esta desventaja acrecentada por la desarticulación se suma, además, la situación de crisis que ha desencadenado la masificación de la migración venezolana y su aumento y progresiva transformación en población predominantemente en tránsito en este país. Esto ha contribuido a formar una imagen estigmatizada de esta población, ligada a la desesperación y la improductividad, que es reproducida por los medios de comunicación, sobre todo en ciudades

fronterizas mexicanas. Por ejemplo, una capsula de Azteca Noticias de enero de 2023, titulada “Mexicanos se quejan de migrantes venezolanos que solo extienden la mano y no trabajan”³¹, un periodista señalaba el supuesto descontento de la ciudadanía local con esta población, apuntando: “Hay algunas versiones de personas que dicen ‘pues, los venezolanos *no quieren trabajar*’, y hay quienes dicen que *no saben trabajar* porque han vivido prácticamente una, dos generaciones, con los apoyos del gobierno”. En los relatos recogidos, esta imagen —que liga de manera velada la condena política al sistema venezolana y el estigma a su población— se expresa en prejuicios y estereotipos (usualmente referidos por el término “aprovechados”) que tienden acrecentar la vulnerabilidad y desprotección.

Un indicador de la incidencia de estos factores en las experiencias de inserción sociolaboral de las personas entrevistadas es la dificultad para acceder a servicios bancarios, una problemática reportada por casi la totalidad de ellas, aunque pocas lo hayan vivido o percibido como un acto de discriminación. En varios casos, las respuestas negativas al momento de solicitar la apertura de cuentas, por ejemplo, estaban asociadas directamente a su origen venezolano y a las condiciones imperantes en Venezuela, considerado como “un país de riesgo”. En otros, el obstáculo inmediato era la exigencia de presentar, junto a la tarjeta migratoria de residencia, el pasaporte vigente, pese a que el Reglamento de la Ley de Migración estipula, como único requisito, la acreditación de la situación migratoria “regular” (art.140). Mientras que otras personas reportaron que no era reconocida su “prórroga” en el pasaporte (un documento concedido por el gobierno venezolano para ampliar la vigencia de éste), por lo cual no era tomado como vigente. En todo caso, las condiciones impuestas están sujetas a la discrecionalidad de cada entidad bancaria e, inclusive, a filiales específicas o a las personas encargadas de la atención a clientes en ellas. Estos factores descritos pueden verse ilustrados a través del siguiente fragmento del relato de Mateo:

Recuerdo cuando fui a abrir mi cuenta de banco, llevé mi pasaporte (en ese momento estaba vigente)... llevé mi pasaporte, llevé mi identificación. Y llegué y me dice ‘ah ¿para abrir una cuenta?’. ‘Sí’ [respondió él]. Me dice entonces, cuando se queda mirando el pasaporte: ‘ah no, no te la puedo abrir porque tú eres colombiano’. ‘Yo no soy colombiano, soy venezolano’. ‘Ay es igual, es lo mismo, cubanos, venezolanos’ y me hacía así con la mano en la cara [...] me dijo ahí de cosas, que toda esa gente era igual, *aprovechados* y no sé qué [...] ‘ve a hacer el intento en otro banco’. Me trató así horrible. Y bueno, no quise ser grosero, agarré mis cosas y

³¹ El vídeo puede consultarse en <https://youtu.be/SOzidWQv85c>.

me fui como unas dos cuadras más adelantes, donde hay un mismo Banco Santander y ahí llegué e hice todo el trámite y me lo hicieron de una vez... me abrieron la cuenta de una vez.

Estas prácticas de fronterización, derivadas en este caso de la valoración prejuiciada de determinados orígenes nacionales, son puestas en marcha por agentes totalmente privados, devenidos, así, en lo inmediato árbitros de los procesos de inserción social y laboral descritos por algunos de los relatos recogidos. Por ejemplo, Mireya, quien vive en Puebla desde 2016, al relatar recurrentes episodios similares al descrito por Mateo, dice que finalmente tuvo que trasladarse a Ciudad de México para abrir una cuenta en el banco en particular que le exigía la empresa para la que ya estaba trabajando. A esto, acota ella: “Y yo ya tenía 4 años viviendo aquí, sin una cuenta bancaria, con residencia permanente. [...] Entonces si me prelababa [sic] mucho porque ya en mi trabajo me habían dicho ‘o te abres tu cuenta, mamacita, y te das de alta en el SAT o ya no cobras más’”. Por otro lado, para lograr acceder a esa cuenta bancaria Mireya tuvo que recurrir a un “contacto”: “una amiga tenía una amiga que era gerente del banco y por eso me abrieron la cuenta”. En este sentido, el episodio es ilustrativo, además, del carácter individual que mayormente tienen las tácticas desplegadas por estos sujetos, en general ligados a la rearticulación de vínculos que no responden generalmente una solidaridad nacional o “diaspórica”, como vimos antes también con el caso de Víctor.

Así pues, aunque algunos relatos dan cuenta de la centralidad que las redes sociales (grupos de Facebook, sobre todo) para obtener información puntual (por ejemplo, sobre los bancos, o sucursales en específico, que son más receptivos para esta población), el carácter predominantemente individual de las tácticas desplegadas tiende a traducirse en una narrativa del esfuerzo personal. Por ejemplo, Alberto señala: “Tienes que ser ágil [...] Si te dijeron en esta sede que hoy no, espera que se te pase la rabia dos días, y vas para [la sucursal de] Zabaleta, y vas para otra, porque alguien de alguna forma tiene que entender, o entender lo más que pueda”. Dicha narrativa, a su vez, coincide con la incorporación de distinciones simbólicas dentro de esta población que, basadas en la responsabilidad y persistencia, también tienen una connotación de clase asociada a la productividad individual, desestimando con ello las condiciones estructurales que reproducen distintas situaciones de desigualdad dentro de la propia población. Así, dice Elena, por ejemplo:

La verdad nunca me he sentido discriminada aquí. [...] En algún momento sí me pusieron peros para la tarjeta de crédito, pero... pero, bueno, ya lo solventé. Como que ‘estoy aquí, pago impuesto’ [...] porque no reconocían la prórroga como un documento. [...] Al final me dieron mi tarjeta, al final tienes que insistir, insistir, insistir, y comprobar, y comprobar, y comprobar, que tú no eres ninguna loca y que andas... que tú eres un plus para el país, para la comunidad, *que estás aportando*.

La distinción frente a “otros” migrantes, en algunos casos es mucho más explícita, basándose en juicios morales que, de manera indirecta, sirven para justificar los controles que paradójicamente se imponen sobre la población de la que se es parte. Por ejemplo, Omar considera que las restricciones a las personas venezolanas para hacer uso de servicios bancarios se deben a “un control” lógico y justo ante las frecuentes estafas que, de acuerdo con lo que ha escuchado, realizaban otros extranjeros, también latinoamericanos. En un sentido similar, pero con relación al visado impuesto a la población venezolana en México, Mireya también señala:

Ahorita está peor. Porque ahorita ¿qué está pasando? que todo el montón de venezolanos que se fueron a Chile, a Perú, a Ecuador... todo ese montón que se fueron [como] *caminantes*, están entrando a México, y como no les piden visa a ellos... o sea, la pusieron hasta peor... a esa gente fea que no le pidieron visa, que se fueron caminando, o que quién sabe [...] pues no les piden visa para entrar, y están entrando un chorro porque se pasan para Estados Unidos.

La designación de “caminantes” alude a aquellos grupos —que refiere también como “gente fea”— en condiciones de mayor precarización, que durante los primeros años de la crisis venezolana se desplazaron a países vecinos a través de vías terrestres o a pie. Para Mireya, la intención de esta población de llegar ahora a Estados Unidos, pasando por México, sería el principal detonante del régimen de visado que afecta a las personas que, viviendo aún en Venezuela, “quiere venir a visitar” a sus allegados que residen en México “legalmente”, como es su caso. De este modo, al igual que en otros contextos (Ceballos, Bohórquez y Quinche, 2021), así como hay un desplazamiento efectivo de la movilidad descendente a partir de las condiciones de desventaja particular que impone la movilidad, a su vez esta narrativa sirve para desplazar el estatus de clase al ámbito transnacional, en el contexto de la migración venezolana reciente. Por otro lado, esto también responde a la intervención de otros capitales (como lo es un capital cultural elevado) que permiten, en algunos casos, la preservación de una posición distintiva, en el contexto mexicano. Esto puede verse reflejado claramente en el relato de Braulio, por ejemplo:

La hermana de mi pareja de más tiempo en México, tenía una empresa de cáterin, y yo a veces la ayudaba... con los eventos. Le mesereaba, le hacía de bartender, y tal, no sé qué. Entonces cuando yo estaba en esa posición de venezolano, de mesero, en esos eventos, pues lo que sentía era pura mierda [...] en tonos muy... muchas vainas muy despectivas. Cuando yo decía... cuando yo decía de que ‘ah no sí, es que esta es mi cuñada, pero yo estoy es en el doctorado’. Ahí cambiaba full, cambiaba full y hasta te daban una propina más arrecha [más significativa].

Como atenuante, este componente de clase genera, así, condiciones diferenciadas de inclusión, propiciando la reproducción de determinados privilegios, *más allá de las fronteras y su inscripción en lo cotidiano*. Es indicativo de esto, por ejemplo, que la persona que dijo nunca haber sufrido ninguna limitación institucional o burocrática debido a su extranjería, es la única también que reportó no enviar remesas a Venezuela y, en cambio, sí recibirlas, para sostenerse y costear sus estudios en una importante universidad privada poblana. Asimismo, además de la clase, estas dinámicas están atravesadas por otros factores, que se articulan con el origen nacional y el estatus de migrante, generando posiciones y condiciones particulares de inserción. En ese sentido, Liliana comenta no haberse sentido discriminada, pero agrega: “Quizá si hubiera sido morenita, de ascendencia indígena o de un estrato socioeconómico mucho menor al que estoy, las cosas sin duda hubieran sido muy diferentes”. Mientras que Andrés reconoce que su “color de piel” (blanco) y su grado académico ha sido una ventaja relativa viviendo en México, en términos de cómo es percibido socialmente. Acerca de la articulación (carnal) de estos elementos en las experiencias analizadas, versarán los próximos capítulos.

Conclusión

En el presente capítulos hemos descrito el marco histórico y social en el que se inscribe la migración venezolana en México, como país de recepción. En primer lugar, el recorrido por la configuración de las *estrategias de fronterización* en dicho contexto —desde su formación como nación independiente hasta el estrechamiento reciente de lazos de coordinación con Estados Unidos para el control migratorio— nos acerca al nivel estructural de las fronteras y los criterios y condicionantes que las rigen. La apelación al discurso del mestizaje en México y sus resabios hasta la actualidad, permite observar las jerarquías raciales de valoración que permean la política migratoria en el país, en paralelo con un racismo arbitrado por el componente indígena, cuyas raíces institucionales imponen categorías de distinción y valor. De este modo, por un lado, la incorporación efectiva de estos criterios en las prácticas de

selección y filtración fronterizas nos da pistas para hipotetizar que el perfil predominante de población venezolana en México —una clase media “blanca” que, aunque empobrecida, cuenta con cierto capital cultural— responde, en gran medida, al cumplimiento de unos parámetros de “deseabilidad” que al mismo tiempo expone a la “inadmisión” y a la “devolución” a un importante número de personas venezolanas que probablemente no cuentan con esas características.

Por otro lado, la infiltración cotidiana de esos criterios de valor basados en jerarquías raciales en México es un punto de partida fundamental, para ubicar las dinámicas de inserción sociolaboral que exploraremos en los siguientes capítulos, con base en el concepto de “tácticas de inserción”. Partiendo de diferentes perspectivas teórica y la evidencia empírica recogida, hablamos de “*tácticas de fuga*” para definir las operaciones y cálculos a partir de las cuales las personas migrantes se “mueven” entre las múltiples fronteras y estructuras que las sujetan y que habilitan las condiciones de su apropiación (e instrumentalización) y agenciamiento (“empoderamiento”). En tal contexto, dicha noción nos permite pensar, en un sentido más acotado, las operaciones dirigidas al ejercicio de derechos sociales y económicos que, no obstante, no pasan necesariamente (aunque tampoco lo excluyen) por un reconocimiento formal de ciudadanía (o regularización), pero suponen un proceso fáctico de ciudadanización. En tal contexto, el próximo capítulo muestra cómo los criterios de valor señalados, posibilitan el agenciamiento del cuerpo “blanco” como recurso táctico de inserción, en el marco de las experiencias de personas venezolanas en México.

Por último, a través del concepto de “*prácticas de fronterización*”, el presente capítulo abordó la multiplicación de las fronteras a través de una miríada de agentes (estatales y privados) que sirven como mediadores de las dinámicas de inclusión y exclusión de las personas migrantes. En consonancia con la perspectiva propuesta, estas fronteras que se imponen en lo cotidiano no tienen un fin único de exclusión; en cambio, implican procesos diferenciados de modelación de las trayectorias migratorias de los sujetos. En ese sentido, las tácticas y, particularmente, el agenciamiento de ellas a través del cuerpo, supone la intervención de una posición estructuralmente dado, en tanto que la extranjería es un elemento de subordinación, legitimado incluso por las propias personas migrantes, según vimos a partir de los relatos recogidos. Pero a su vez dicha posición se ve atravesada por

otros recursos y componentes (de clase, género y diacríticos étnico-raciales) que modelan las experiencias particulares de las personas migrantes venezolanas y su inserción sociolaboral en el contexto mexicano. En los siguientes capítulos veremos entonces cómo los procesos de filtración fronterizos, en primer lugar, y las prácticas cotidianas de fronterización, luego, conducen a la inserción de esta población en nichos laborales que posibilitan la capitalización de sus cuerpos, a la vez que exacerbaban su exclusión y vulnerabilidad.

CAPÍTULO III

VALOR ESTÉTICO Y “USOS” DEL CUERPO

Introducción

Aquiles es “moreno”, tiene los ojos oscuros y el pelo largo y ondulado. Habla con soltura, usualmente gesticulando con sus manos. Llegó a Puebla hace más de siete años, cuando tenía 28. La primera vez que tramitó su residencia temporal lo hizo a través de una “agencia de modelaje” para la que nunca trabajó y que, en cambio, le cobró por la gestión del trámite. De las pocas veces que tuvo que acudir a las oficinas de la agencia, recuerda haberse cruzado siempre con una cantidad importante de personas venezolanas. Quizá, como él, tampoco se desempeñaban como modelos. Sin embargo, considera que hay una imagen genérica que efectivamente tiende a estimular la presencia de esta población en tales rubros: “una especie de rumor raro... de que los venezolanos, las venezolanas, los colombianos y las colombianas, son super guapos”. Ese “rumor” que con cierto extrañamiento señala Aquiles, refiere a una percepción común respecto a la población venezolana en particular, hallada también en otros países latinoamericanos en años recientes (Prado, Zavala y Lovón, 2021; Andrade Ciudad et al., 2021). En el presente capítulo analizaremos la intervención y materialización de esa imagen de “belleza” en las experiencias migratorias de hombres y mujeres venezolanas, en México.

Para ello, hablaremos de “valor estético” a fin de aprehender teóricamente dicha imagen que, como veremos, algunos relatos señalan como “ventaja” en sus procesos de inserción sociolaboral en el contexto mexicano. La propuesta en torno a esta noción de *valor estético* podemos resumirla en tres puntos. En primer lugar, dicho valor remite fundamentalmente a atributos de blancura y “presentabilidad” que cobran sentido como recurso táctico, en tanto se inscriben en las jerarquías raciales, de origen colonial, imperantes en el México contemporáneo; es decir, no se trata de criterios universales de “belleza”, sino de parámetros afinado en contextos históricos y sociales específicos. En segundo lugar, al hablar de *valoración* estética aludimos al orden de la apreciación, que no necesariamente implica lo transaccional (incluso si es recurso táctico), pero es condición de *valorización* (o monetización) del cuerpo. En otras palabras, el cuerpo “bello”, que es apreciado como tal,

posibilita dinámicas de inclusión preferencial indirectas (sin mediación dineraria), a la vez que permite su conversión directa en recurso transaccional o “capital corporal” (Wacquant, 1999), a través de nichos como el modelaje o el trabajo sexual. Lejos de asumir, como componentes dados biológicamente, los atributos físicos que en este contexto se convierten en atributos valor, enfatizamos las operaciones sociales de producción del cuerpo y de los valores que se inscriben en él.

En las experiencias migratorias analizadas, esto supone entonces, en primer lugar, observar las prácticas de gobierno que, orientadas por una lógica de blanqueamiento y “mezcla racial” (y social), produjeron en Venezuela un cuerpo que, de acuerdo con los relatos recogidos, se acercaría a los parámetros estéticos hegemónicos en México. Este aspecto será abordado en la primera sección del capítulo, “La blancura como ‘ventaja’”. Allí, nos detendremos en las condiciones históricas de formación de lo que entendemos, con Wacquant (1999), como una constitución somática heredada, vinculada a la blancura, según se desprende de los relatos. Luego, en la sección “Hacerse ‘presentable’”, mostraremos cómo las lógicas prácticas de “*uso del cuerpo*” en el contexto venezolano favorecen a su vez no solo la producción de ese “valor estético”, sino también una orientación abiertamente instrumental del mismo, que hace coincidir criterios éticos y deontológicos (del “estar bien” y el “bueno uso”) con criterios transaccionales alrededor del cuerpo. Para abordar esta dimensión, nos detendremos entonces en la relación entre la blancura y la blanquitud (Echeverría, 2010), y discutiremos el concepto de “uso”, a partir de una aproximación genealógica del “cuerpo venezolano”.

El argumento del presente capítulo es que, en el marco de las experiencias migratorias de las personas venezolanas en México, la instrumentalización del cuerpo, como recurso táctico, es favorecida por una lógica corporal productivista, ligada al contexto venezolano, que, al insertarse en el mexicano, tiende a reproducir un estereotipo naturalizado de blancura y “belleza”. En última instancia, si destacamos, para el contexto de salida, la predilección de políticas gubernamentales de “mezcla” y blanqueamiento, y su relativo éxito, lo que subraya el capítulo no es la constitución dada (“biológica”) de un “cuerpo venezolano”, sino sobre todo la reivindicación de una blancura deseada que se inscribe en éste, modelándolo según ese deseo. En este marco, proponemos que el estereotipo que deriva de ello es reforzado

indirectamente, en México, por prácticas de filtración fronteriza que operan de acuerdo con los criterios de deseabilidad que se desprenden de las jerarquías raciales que posibilitan la instrumentalización de los cuerpos a los que se “dejan entrar”. En conjunto, esto lleva a la potenciación de dinámicas de recepción e inclusión de esta población, basadas en la apreciación de un “valor estético” atribuido, que tiende a direccionar procesos de inserción sociolaboral en nichos ocupacionales ligados a la explotación de sus cuerpos.

1. La blancura como “la ventaja”

Uno de los cambios que trajo la migración a la vida de Quique fue su incursión al modelaje publicitario. Cuando llegó a Ciudad de México, en 2011, tenía 37 años. En Venezuela, por mucho tiempo había trabajado en televisión, pero siempre “detrás de cámara” —enfatisa— “nunca delante”. Fue a partir de 2013 que comenzó a plantearse la idea de ejercer el modelaje. Acudió a agencias y “metió” sus fotos y CV para varios castings hasta que consiguió algunos roles pequeños en comerciales. Hoy, el modelaje no es su única fuente de ingresos, pero tiene aspiraciones de hacer una carrera como actor profesional. Desde su punto de vista, el cambio en su trayectoria laboral estuvo influenciado por su proceso migratorio y la necesidad de reelaborar su proyecto de vida, “comenzar desde cero”: “Creo que el salir del país también te sacude un poco, y te saca de tu zona de confort. Haces cosas que, de repente sí tienes talento, o sabías que tenías talento de hacerlas, pero no pensaste que las ibas a hacer nunca. [...] digamos que, si no hubiese pasado esto, la verdad no hubiese explorado otras cosas”. El impulso a adentrarse en esas otras posibilidades se presenta como la traducción personal de una reestructuración que sería concomitante a la propia migración.

Quique admite, sin embargo, que su caso no es excepcional. En 2013 —dice— “la mayoría de extranjeros que contrataban [en agencias de modelaje] eran argentinos”. En años recientes, en cambio, observa un incremento notable de población venezolana dentro del medio: “Después, eso está lleno de venezolanos por todos lados”. Ximena es una más de esas venezolanas. Llegó a México en 2016 y también trabaja como modelo y quiere estudiar actuación. Originaria de una pequeña ciudad al oriente de Venezuela, antes de salir de su país Ximena estaba iniciando una licenciatura en una universidad privada de Caracas. Tenía 19 años. Debido a la crisis del país, decidió abandonar sus estudios y migrar: “cuando me fui a estudiar a la universidad, también a mi papá ya le costaba un poco ayudarme, pues, con los

gastos de la universidad, porque cada vez se ponía más y más caro. Entonces por eso, yo también decido venirme a México”. Se establece en el país con el apoyo de una familia mexicana que había conocido en Venezuela y que le ofrecieron hospedaje y trabajo durante sus primeros meses en Ciudad de México. Posteriormente, comenzó a trabajar por su cuenta como mesera, hasta incursionar en el campo de la actuación, el modelaje y la edecanía:

Nunca me imaginé trabajar en eso, pero aquí también en restaurantes había mucha gente que *me decía que, pues, aquí hay bastante trabajo en ese medio*, que por qué no trabajaba de modelo y cosas así, pero yo decía ‘no, pues, me da pena, no me gusta’. Pero cuando empecé, en verdad, me gustó bastante y como que en la cámara me soltaba bastante y me han fluido cosas muy buenas, entonces ya me gustó y ya me quedé, pero *no fue algo que me imaginé nunca*.

De acuerdo con los relatos recogidos, la incursión de la población venezolana en el modelaje publicitario y la actuación (inicialmente, como figurantes o extras) fue facilitada por la ausencia de requisitos formales que les permitía trabajar sin “papeles”. Según dice Quique: “en un principio, había agencias que te podían contratar [...] [solo] con tu pasaporte, como extranjero”. Esto propició que se convirtiera en un campo aprovechado por una migración creciente: “Entonces venezolano que llegaba a México, que no tuviera trabajo... [iba] pa’una agencia, ¡listo! Haya sido lo que haya sido en Venezuela”. Con el tiempo, lo que él identifica como un “monopolio argentino” dentro del medio, fue desplazado por una mayor presencia de personas venezolanas, lo que se tradujo en nuevos controles impuestos por las agencias que comenzaron a exigir permiso laboral, como requisito de contratación, en lo que aparece como un modo de restitución privada del control fronterizo. En ese sentido, Mateo, que llegó a Ciudad de México en 2016, dice que cuando comenzó en dicho medio no le pedían “tanto documento”, mientras que, ahora, “sí tienes que tener los papeles en regla” y, en muchos casos, solo contratan a personas con residencias permanentes ya tramitadas.

Otro factor al que los relatos recurren para explicar este fenómeno es el “físico”. Mateo, por ejemplo, es alto y castaño, de piel clara, quijada pronunciada y ojos verdes. Antes de salir de Venezuela no había trabajado como modelo o actor, ni tenía aspiraciones de hacerlo. Es ingeniero de profesión y gran parte de su vida ocupó cargos ligados a su área de formación. La decisión de establecerse en México fue, como en otros casos, tomada a último momento. Su plan era establecerse en Colombia, pero durante unas vacaciones en México terminó quedándose: “faltando un día para mi vuelo [de regreso], decidí quedarme. Así, a la deriva.

[...] Me enamoré de México”. Dado que había ingresado en calidad de turista, su situación migratoria en aquel momento no le permitía trabajar; los empleos que se le presentaron como opciones (todos fuera de su experticia profesional) requerían una gran dedicación por muy bajos salarios, lo que era justificado —como vimos— por su extranjería. Entrar a trabajar en un sitio de entretenimiento nocturno y aprovechar, a partir de ahí, su físico como fuente de ingresos puede entenderse entonces como un modo de resistirse a las condiciones de precariedad y explotación que le imponía dicha condición en México:

A dios gracias, no recuerdo cómo, caí yo acá en Zona Rosa y di con un bar que estaba buscando personas para trabajar en el bar. Estaban buscando garrotero: esos que ayudan, recogen las botellas, no sé qué. Y yo ‘bueno, ni modo, vengase’. Cuando fui a la entrevista, el tipo me dijo que no trabajara de garrotero, sino que trabajara en barra. Yo en mi puta vida había trabajado en una barra. Y nada, el tipo me dijo que me quedara ahí trabajando en la barra, como bartender [...] y me iba bien. Ese fue mi primer trabajo aquí. Y me fue bien, la verdad. Sacaba muy buen dinero... se saca muy buena plata [...] el sueldo es una mierda, una porquería, pero ganas muy bien en propina. [...] [Y ¿por qué si fuiste para trabajar como garrotero te quedaste como bartender?] No quiero sonar pretencioso, pero yo creo que *por la apariencia*. Porque te ven como guapito, que eres extranjero, y eso es lo que más llama la atención de la gente, más para un bar de gais, que era un bar gay donde yo estaba trabajando. Y... eso es lo que ellos buscan. Porque, yo te digo sinceramente, yo no sabía ni qué coño me hablaban de... de ‘tarjas’... de nombres de licores que yo en mi puta vida había escuchado [...] pero es más que todo eso, buscan es *apariencia*... por *el físico*.

Trabajando en el bar, recibió varias ofertas para participar en castings, mismas que desestimó por desconfianza. Pero, finalmente, alguien le ofreció ser modelo, con pago por adelantado, para una serie de fotos. Aceptó y así entró en ese medio: “De esas fotos, empezaron a llamar[me] [...] para hacer otras fotos. Hacer otro tipo de trabajo así. Entonces, por contactos, ya empiezas a conocer ‘aquí hay casting’, ‘aquí no’... conoces una agencia, te contactas con esa agencia, le mandas tus fotos y así”. En la actualidad, el modelaje y la actuación constituyen su principal fuente de ingresos, tanto para mantenerse él como para ayudar a su familia en Venezuela. Además, a través del uso sostenido de redes sociales ha logrado conseguir patrocinantes y de ese modo monetizar, de manera independiente, el contenido que produce. Aun así, continúa recurriendo a agencias, que ya tienen su “perfil”: “cuando a ellos le solicitan una persona con estas características, pues ya, te mandan la solicitud a ti para que tú hagas el casting”. De acuerdo con sus características, su perfil es de “latino internacional”, un tipo de físico que en general, desde el punto de vista de Quique, “el venezolano” promedio cumpliría casi en su totalidad, según dice a continuación:

Lo que pasa es que fijate [...] En las agencias de publicidad, hay un rango que es muy común que es el ‘latino internacional’ y *el venezolano es ‘latino internacional’ casi al 100 %*. El mexicano, no. De hecho, en las agencias te dicen perfil ‘mexicano’ o perfil ‘latino internacional’. O sea, digo, yo tengo tipo ‘latino internacional’ porque yo puedo ser... bueno, puedo *pasar* por español, comenzando por ahí. Puedo pasar por español, puedo pasar por colombiano, puedo pasar por venezolano. O sea, mi fisiología no es específica de ‘ay, este es venezolano’. [...] Entonces digamos que, *como se busca mucho ese perfil*, y el venezolano y venezolanas tienen ese perfil ‘internacional’, digamos que los empezaron a contratar mucho para las agencias, para comerciales de televisión, para comerciales, para video clips. [...] En ese aspecto el venezolano tuvo *la ventaja*. [...] es una cuestión de... no tienes que ser modelo, ni tienes que ser buen mozo ni tienes que ser una mujer bellísima, pero sí, particularmente los venezolanos, tenemos esa tipología, que... nos vemos bien, sin ser modelos o [con] características de modelo, tienes un *buen porte* ¿sabes? Resultas bien para lo que quiere un director o para lo que quiere un dueño de un producto.

El “buen porte” es enunciado, así, en el vacío (“ni tienes que ser buen mozo ni tienes que ser una mujer bellísima”), a la vez se liga con una demanda específica (“se busca mucho”), cuya propiedad representaría, por tanto, una “ventaja” competitiva. La categorización de la apariencia a partir de estos “perfiles” presupone una valoración que, si bien puede no responder en sentido estricto a lo que, en lo popularmente aceptado, se considera “bello”, satisface ciertos estándares que Quique sintetiza con la frase “verse bien”. Sin embargo, como veremos, en la medida en que la categorización está definida por características físicas (“fenotípicas”), la demanda de un perfil sobre otros implica una velada jerarquización étnico-racial. La “ventaja” que Quique encuentra en las personas venezolanas, estaría asociada entonces a un componente “racial”: de acuerdo con la mayoría de los relatos, una “mezcla” que, en última instancia, refiere a un proceso de blanqueamiento, y puede ser entendido *como valor* en tanto se inscribe en un contexto de recepción, donde el racismo imperante supone lo “blanco” como objeto de deseo. Esto se hace particularmente palpable en el ámbito de la publicidad y la actuación, como espacio mediador por excelencia de los parámetros hegemónicos de representación de lo socialmente *deseable*.

1.1. ¿Qué es un “Latino internacional”?

Aquí los modelos son brasileños, argentinos, venezolanos... colombianos, españoles. O sea, fijate como ellos ubican la belleza fuera de su territorio.

LEONEL

Elena es actriz, de oficio y profesión, pero también trabaja como modelo publicitaria. En Caracas, de donde es oriunda, desde muy joven incursionó en el teatro y luego en el cine y la

televisión. Su motivación para salir de Venezuela tuvo que ver sobre todo con expectativas de crecimiento profesional dentro del mundo artístico: “yo siempre quise internacionalizarme [...] siempre he sido bien ambiciosa”. Así, aunque su llegada a Ciudad de México, en 2019, se dio a través de una oportunidad de trabajo que implicaba una estadía en el país de solo unos meses, finalmente vio aquí la posibilidad de cumplir esos objetivos: “México creo que es el mejor trampolín para esas metas que yo tengo y es el lugar que me ha ofrecido la oportunidad y es donde me puedo preparar y puedo seguir estudiando, y puedo prepararme con el inglés, y estoy cerca de Estados Unidos [...] las oportunidades laborales que yo quiero las tengo aquí”. Pese a que ella no relaciona su proceso migratorio a la crisis venezolana, su experiencia se enmarca en el de un grupo de personas ligadas a los medios audiovisuales, cuyos oficios se vieron cada vez más afectados, a lo largo de las últimas dos décadas, motivando, como vimos antes, la búsqueda de opciones fuera del país (véase Capítulo I).

Elena tiene los ojos y el cabello castaños, y facciones “finas”. Sobre su ascendencia, señala tener “familia de raza negra” por línea materna, así como antepasados “blancos [españoles] por parte de papá”. Cuando, al inicio de la entrevista, le pregunté cómo se identificaba en términos de “raza” y/o etnicidad, su respuesta (luego de un breve episodio de duda) fue “latina”. Más adelante, a modo de aclaración, agregó “apiñonada, que es como le llaman aquí”, enfatizando así su uso de un término (ligeramente eufemístico) empleado en México para referir lo que, en Venezuela, usualmente se denomina “morena”. Al igual que Quique y Mateo, como modelo, Elena es catalogada “latina internacional”: “ese es mi perfil aquí [...] no soy rubia, no soy negra, no soy ‘latina mexicana’: soy ‘latina internacional’”. La aclaración da cuenta de la inestabilidad del término. Pese a eso, ella admite que es el perfil “más común” dentro de una taxonomía que incluye, entre otras tipologías: “caucásico”, “afroamericano”, “mexicano” y “latino mexicano”. Para Elena, estas categorías no tienen implicaciones racistas; en cambio, dice: “[sirven] para clasificar y así, pero no es una cosa que tú... que en la vida personal tú sientas que te tratan de una manera o de otra”.

La inestabilidad de la categoría “latino internacional” es señalada por otros relatos, como el de Leonel, cuya cercanía con el campo publicitario y actoral se debe a su trabajo como periodista. Para él, el “‘latino internacional’ es un latino que no puedes determinar de donde es”. Asimismo, Quique apunta algunos rasgos “fenotípicos” (“castaño, blanco, ojos

marrones”), pero señala como su característica principal que no se “identifique con una región en específico”, incluyendo así una “gran gama” de personas. Esta indeterminación aparente puede asociarse a la construcción de la “latinidad” en el cine y la esfera pública estadounidense, como una figura “étnica”, a la vez “racialmente” ambigua (Kretsedemas, 2008; Lozada, 2013), ligada a un origen europeo (italiana o española) (Persánch, 2018; Vidal-Ortiz, 2016). Y, en ese sentido, pese a su ambigüedad, la definición común del término suele conllevar una relación implícita con el componente “blanco”. De allí que, es solo después de señalar su ascendencia europea (de bisabuelos y bisabuelas de origen español) que Quique añade que “todos los que tenemos *esa mezcla*, somos ‘latino internacional’”. En efecto, Mateo, Ximena y, como ya vemos, Elena reportaron también tener dicha ascendencia.

Al igual que en otros países latinoamericanos, en Venezuela la aspiración de dar vida a una nación moderna dispuesta para el progreso estuvo atravesada, desde su fundación, por la rearticulación de las viejas relaciones coloniales. Durante los años posteriores a la Independencia (alcanzada en 1821), pervivió un orden jerárquico, donde la mayoría de la población se identificaba como “parda”, un término hacía referencia a un grupo heterogénea, marcado principalmente por su ascendencia “mixta”. Durante los últimos años de la Colonia, los “pardos” habían logrado mejorar su posición económica¹, pese a lo cual seguía siendo considerados inferiores, en términos sociales y políticos (Langue, 2013; Sosa Cárdenas, 2010; Perfetti, 2016); en particular frente a los blancos “mantuanos”², cuyo máximo representante era Simón Bolívar. Apañado por una “perspectiva aristocrática” y supremacista (Aguilar Rivera, 2012; Álvarez, 2007), el proyecto republicano bolivariano

¹ Para finales del siglo XVIII se calcula que los “pardos” constituían 45 % de la población total del territorio venezolano, seguidos de los “blancos criollos” (19 %), los “indios” (18.4 %), los “negros” (16.3 %) y los “blancos extranjeros” (1.3 %) (Chen et al., 1982). Para Langue (2013), los pardos eran un grupo mestizo “de estatuto borroso y conflictivo” (p.106). Durante la Colonia, el término podía usarse para nombrar a quien simplemente *no era blanco*. Según el autor, con el tiempo se fue vinculando cada vez más a la “mala raza” (la ascendencia negra, y particularmente esclava), reservándose para el conjunto de la población “mixta” la categoría (menos “infamante”) de “moreno”.

² Según Sosa Cárdenas (2010), este término hace referencia originalmente a los *mantos*, cuyo uso estaba reservado para las mujeres pertenecientes a la aristocracia criolla y le eran vedados por ley (al igual que el uso, entre otras cosas, de perlas) a las mulatas, negras y pardas (que podían usar, en cambio, mantillas) (p.29). Desde antes de la Independencia, los “mantuanos” lograron hacerse con el control de importantes instituciones como eran el cabildo y la universidad (Perfetti, 2016; Sosa Cárdenas, 2010). En general, eran blancos criollos que se diferenciaban a su vez de los “blancos de orilla” (de condiciones de vida más precarias) y los “blancos peninsulares” (europeos). Bolívar era de origen “mantuano”.

posindependencia, la Gran Colombia, pronto promovió la llegada de europeos que nutrieran demográficamente a la nación, ayudando a blanquearla (Ramos Rodríguez, 2020). Luego de su desintegración (en 1830), los líderes venezolanos mantuvieron las mismas posturas, buscando atraer población, en principio, canaria y luego europea, en general.

La continuidad de estas ideas se observa, ya en el siglo XX, durante el gobierno de Juan Vicente Gómez (1909-1935), en la promulgación de una ley de migración que prohibía la entrada de personas que no fuesen de “raza europea” (Molina, 2022; Bolívar et al., 2007). En las décadas siguientes, la oposición al racismo biologicista (y la “pureza racial”) llevó a una extendida vindicación del mestizaje en América Latina, cuya traducción, para el caso venezolano, se tradujo en la obra de intelectuales como Arturo Uslar Pietri, quien insistían en el papel crítico de la migración (europea) “dirigida” por el Estado para el “desarrollo” del país. Por su parte, Alberto Adriani, ministro de gobierno de Eleazar López Contreras (1935-1941), defendió la necesidad de “aumentar y mejorar nuestra población blanca” (Adriani, 2022, p.107), considerando a ciertas poblaciones (“los negros antillanos, los coolies chinos o japoneses y los indios asiáticos”) como “inmigrantes inadmisibles, cuyo tenor de vida es inferior al nuestro” (pp.103-104). De este modo, el mestizaje aparece como una alternativa, solo ante la imposibilidad de alcanzar una blancura total: “El ideal sería poseer una población blanca homogénea, lo cual es imposible, pues nuestro territorio contiene una gran proporción de indios y de negros. Podemos, sin embargo, con gran provecho nuestro, aumentar considerablemente el elemento blanco” (Adriani, 2022, p.107).

Pero fue, finalmente, no tanto por los esfuerzos del Estado, sino a raíz de los estragos dejados en Europa por la Segunda Guerra Mundial, que se dio la mayor entrada de esta población al país. En 1947, el gobierno venezolano pactaría un convenio de recepción “humanitaria” de migrantes europeos (Banko, 2016). Y, en los años siguientes, la política de “puertas abiertas” de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958) aprovecharía esta migración, en el marco de su proyecto “Nuevo Ideal Nacional”, para tratar de “corregir” una “serie de taras” de la población venezolana a través de su mezcla con “el componente de los pueblos europeos” (Ramos Rodríguez, 2010), en combinación con programas orientados a la progresiva “integración” y desaparición de las comunidades indígenas (Paz, 2000). Durante esta época, la política gubernamental propició la llegada de miles de personas provenientes

de España, Italia y Portugal (Buitrago Ruiz, 2022; Chen, Urquijo y Picouet, 1982). De modo que, para 1961, casi 5 % de la población que residía en Venezuela era de origen europea (INE, 2014). Aunque, tras la restauración de la democracia, en 1958, la política migratoria siguió privilegiando a la población europea, la llegada de esta población experimentó luego una progresiva disminución hasta alcanzar saldos negativos (Chen, Urquijo y Picouet, 1982). Sin embargo, todavía en el censo de 2011, la segunda nacionalidad con mayor presencia en el país (después de la colombiana) era la española (INE, 2014).

Este panorama nos permite ubicar el desarrollo de un proceso histórico de *blanqueamiento* cuyo éxito relativo, en comparación con México, habría sido mayor (Tellez, 2019; Lomnitz, 2014; Gott, 2007), dotando a una parte significativa de la población venezolana de una blancura (sobre todo como atenuación de “lo indígena”) que, en el marco de las trayectorias migratorias analizadas, se convierte en un valor inscrito en el cuerpo, susceptible de aprovechamiento, específicamente en ámbitos como el modelaje. En la medida, pues, que el perfil “latino internacional” suele ser considerado el más “común” en México, siendo también el más solicitado por los proyectos publicitarios, su demanda y sobrerrepresentación en los medios de comunicación hace posible procesos de inserción sociolaboral de una población migrante que se ajusta a la imagen de un cuerpo blanqueado, como aspiración hegemónica ligada al discurso nacional del mestizaje. La propia indeterminación de dicho perfil propicia, por otro lado, la reproducción de un orden racista y excluyente que es capitalizado por aquellos cuerpos en condición de desprenderse de las marcas (“étnicas”) de identificación particular y presentarse, paradójicamente, como representación de una blancura “mestiza” mexicana y “latina” universalizante.

En ese sentido, según muestra Tipa (2020), la alta presencia del “latino internacional” suele justificarse como “una forma de representar a toda la población [de América Latina]”, lo que, de acuerdo con una directora creativa mexicana, supondría “una posición democrática de tener de todo”. Sin embargo, en la entrevista realizada por Tipa (2020), la misma ejecutiva admitía más adelante que los medios de comunicación mexicanos no suelen “retratar” a la “gente real” del país (pp.142-143). Este desfase, que tiene clara connotación “racial”, es señalado por algunos de los relatos recogidos, donde esa contradicción representacional aparece como un espacio privilegiado de inserción. Por ejemplo, dice Mateo:

[...] si te metes a cualquier castinera, mira, hay cuarenta personas: ponle tú, 10 son venezolanos, 10 argentinos, 10 colombianos, y así te vas. Y hay dos personas nada más, si acaso, o una persona, mexicana. [...] porque no sé, aquí se vende el estereotipo... de belleza (o algo así) que tiene el mexicano, la televisión o la publicidad mexicana es una persona... no sé, con *otros rasgos, diferentes a los suyos*. Como *más europeos*, como más de ojos azules, ojos verdes. Que seas 'güerito', que llaman aquí, eso es lo que buscan más. O si eres un... o de repente también *negro*, que seas un negro así, y esa es una raza que aquí es muy difícil de encontrar. Porque hay morenos, aquí son morenos, pero negros-negros como los encuentras en las costas venezolanas, *no hay* [...] la belleza de las personas mexicanas, tiene una belleza latina originaria, original de acá. O sea, *no está mezclada*, y eso es lo que tenemos países como Argentina, Colombia, Venezuela: somos *una liga de europeo* [...] Entonces, no sé, lo que venden [en México] es eso, otra raza que no es la de acá.

En efecto, el ideal mediático de “belleza” en México se construye a partir de parámetros de blancura que, aunque son asumidos como excepcionales, devienen cuerpo “deseable”, en el doble sentido que señala Fassin (2013): como aquel que despierta deseo erótico en quien lo mira y como el cuerpo “normal” al que uno está llamado a ajustarse (p.151). Cuerpos, pues, según señala Quique, “que se vean, como ellos dicen, ‘aspiracional’. El señor güero, que tenga pinta [aspecto] de *ejecutivo*, que tengan [aspecto de]... *chavos bien*”. Un cuerpo mestizado que se afinsa en la extrañeza del cuerpo negro o “afro” y el cuerpo blanco “caucásico”, en tanto que cuerpos ajenos-extranjeros³, pero que confirma, a su vez, la narrativa que glorifica y racializa lo indígena como un pasado superado, ausente en la actualidad. En tal contexto, la divergencia entre la representación más “común” del cuerpo “aspiracional” y la realidad vivida por las personas, podríamos entenderla, con Bourdieu (1986), como una distancia efectiva entre “cuerpos reales” e “ideales”, donde los sujetos “están desigualmente equipados para adecuarse a esa representación” (p.187), produciendo, por ese medio, cuerpos “alienados”, marcados por la inadecuación a los cánones que se imponen como legítimos.

Así, la caracterización del “latino internacional” suele fundarse en la exclusión explícita de otros perfiles (Tipa, 2019). Decía Elena en una cita anterior: “no soy rubia, no soy negra, no soy ‘latina mexicana’, soy ‘latina internacional’”. En los relatos, este contraste es

³ Como señala Tipa (2019), en la representación publicitaria habitual, la blancura se relaciona con una posición alta en la jerarquía social de clase: a mayor blancura, más alta la posición. Sin embargo, las personas “demasiado blancas” (el perfil “caucásico”) suelen ser asignadas únicamente a roles como “extranjeras”, por lo que este tipo también puede ser visto como desventajoso, en tanto que la demanda de estos roles es mucho menor, así como las posibilidades de participación en proyectos. Algo similar ocurre con las personas “negras-negras”, como dice Mateo.

incorporado sobre todo a través de la oposición entre el “latino internacional” y el “mexicano”, siendo este último definido por sus rasgos “indígenas”: “Lo que *ellos* [las personas mexicanas] llaman ‘morenos’, pero en realidad no son morenos, son más indios, son más de raza india”, dice Quique. La exclusión es nominal, pero tiene consecuencias materiales. Los roles destinados al perfil “latino internacional” son tanto más abundantes como mejor remunerados⁴. Además, aunque Elena considera que esa categorización es un modo de “clasificar” que “en la vida personal” no se traduce en un trato diferente; también observa “un tema de rangos... muy muy marcado” (en todo caso, “más que en Venezuela”) dentro del medio actoral mexicano: “Dependiendo de tu aparición en la película, te [van] a tratar”. Para ella, estos “rangos” que se expresan efectivamente en el “trato”, estarían asociados al rol de participación en las producciones, siendo, por ejemplo, el rol protagónico (ocupado generalmente por personas “latinas internacionales”) el que tiene mayores privilegios.

De este modo, se reproduce lo que, para Cerón-Anaya (2020), es una relación intrínseca entre las nociones étnico-raciales y “la distribución de recursos materiales y simbólicos, así como de oportunidades” en México. Es decir, un racismo que funciona de manera intrincada con el clasismo y la desigualdad económica (Solís et al., 2019), propiciando vínculos de reciprocidad y dependencia. Esto impone una segregación a la vez “racial” y sociocultural que reafirma los límites de la élite económica a partir de sus rasgos compartidos, de una blancura visible, que provee una base “natural” de distinción y legitimación⁵. La blancura y

⁴ De acuerdo con Tipa (2019; 2020), el “Latino internacional” es el perfil predominante en los proyectos publicitarios de marcas comerciales y grandes empresas, mientras que el “mexicano”, el “latino mexicano” y el “indígena” suelen ser buscados para proyectos político-partidistas o anuncios relacionados con programas de asistencia social. Más allá de lo representacional, la diferencia de presupuestos y alcance entre ambos tipos de proyectos termina favoreciendo, en cuanto a remuneración, a quienes logran participar de los primeros. Sobre la relación entre características étnico-raciales e ingresos en México, desde una perspectiva histórica e intergeneracional, véase Solís, Güémez Graniel y Lorenzo Holm (2019).

⁵ Para Krozer (2019), el contexto social e institucional mexicano “fomenta unas tendencias mutuamente reforzantes de separación física y sociocultural entre ricos y pobres” que tiende a naturalizar los privilegios de los sectores más privilegiados como méritos propios. Esto, a su vez, se traduce en una sutil segregación étnico-racial que refuerza el componente “natural” de la distinción. En consonancia con esto, en la entrevista con Julia, su esposo mexicano (que acudió con ella a la misma) definió al “poblano” como excluyente, explicando las razones “culturales” por las cuales las personas de mayor estatus social (como él) evitaban asociarse con aquellas que, aun teniendo dinero, provenían de entornos rurales; personas a las que refirió como “selváticas”. También Camus (2019), en Guadalajara, y Cerón Anaya (2023), en Ciudad de México, señalan esta tendencia

la distinción de clase no solo se abarcan, sino que funcionan, en la práctica, como índices de *mutua confirmación*. Mientras que la reproducción de este aparejamiento opera a través de un “efecto acumulativo” de ventajas y desventajas que obstaculizan el acceso de las poblaciones históricamente racializadas a recursos culturales y materiales (Solís, Güémez y Lorenzo, 2019; Solís et al, 2019). Un sistema fundado sobre una organización informal que supone lo “moreno”, en general, y lo indígena, en particular, como elementos denostados, “explotables, contaminables y desechables”, mientras que lo blanco es asumido como “un bien de gran valor, pero de gran escasez” (Cerón Anaya, 2023, p.63).

En tal contexto, la adecuación de ciertos migrantes “blancos” a la imagen más deseada y mejor pagada es un medio efectivo para subvertir las condiciones de desventaja que impone la extranjería, permitiendo el acceso a privilegios y “beneficios” relativos. Este no solo lo vemos en aquellos relatos de personas que incursionan en el modelaje y la actuación. Pues, al ser esta representación la más legítimamente deseable, quienes se ajustan a ella pueden obtener a ventajas, que no dependen de dicha incursión directa. Por ejemplo, para estudiar una licenciatura en Puebla, Andreina contó con el apoyo de una beca institucional que le fue otorgada a cambio de ser la “imagen [publicitaria] de la universidad”, siendo exentada de otras obligaciones que implica el rol de becaria. Otras personas, como Miguel, asocian a su apariencia la facilidad para insertarse en cargos de relaciones públicas y atención a clientes. Esto casos a la vez que reditúan su físico, se insertan y reproducen una imagen preexistente acerca de la población venezolana que, para Uriel, está ligada a figuras mediáticas:

Yo creo que algo ahí tiene que ver un poco la televisión venezolana ¿entiendes? ¿Cuál es la percepción que pueden tener los mexicanos, más de común? no hablemos de los académicos que a lo mejor ni veían televisión o muy poca, pero ¿cuál es la referencia que tienen de Venezuela? Alicia Machado, Irene Sáez, Maritza Sayalero, que además se casó con un mexicano y se vino a vivir a Ensenada, las misses... la miss ésta, Irene Esser, que es novia del hijo de AMLO [Andrés Manuel López Obrador]; Marjorie de Sousa: Ese es el... en el imaginario también de los mexicanos está que todas las venezolanas son, como ellos dicen aquí, como de Televisa, pero allá como de Venevisión o del Miss Venezuela, me parece a mí que tiene que ver con eso.

De este modo, tanto el aprovechamiento de esa imagen como la inclusión de esta población en los rubros señalados sirve para reforzar los límites representacionales del cuerpo

de las elites a naturalizar tanto su éxito social y económico, como la separación física con grupos que se consideran inferiores.

que se imagina como *propiamente* venezolano, generando a su vez el direccionamiento de procesos de inserción sociolaboral en nichos ocupacionales ligados al cuerpo y a ese estereotipo. Aquiles, por ejemplo, hace referencia de una amiga venezolana que “en su vida ha actuado, pero ella por la situación económica llegó a considerar actuar en México [...] ella ya... dice que ella es bella ‘porque soy venezolana, por eso’”. La apropiación por parte de las personas venezolanas de este *valor estético* atribuido se convierte, así, en un recurso simbólico excluyente al definir los parámetros de una “identidad nacional” encarnada. Xavier, por ejemplo, señala una representación adjudicada en México a los venezolanos (“el estereotipo del fenotipo venezolano”) que los asocia a “rasgos super europeos [“relativamente blanco, alto, con barba”], pero [con] un toque latino que si en la nariz”. Este “estereotipo” —dice— no se corresponde con la mayoría de la población venezolana (*en Venezuela*), resultándole a él particularmente extraña. De manera similar, volviendo sobre el imaginario mediático que reafirma un cierto “estereotipo estético”⁶, Braulio dice:

[...] los prejuicios físicos... [son que] tienes que ser guapo y tal, y obviamente a mí muchos chistes... mis amigos más bien burlándose de mí porque me decían que ‘bueno, marico, pero aquí vamos a llevarte a la embajada para devolverte, porque se supone que todos los venezolanos son guapos ¿qué pasó contigo?’. [...] Y lo viví en Colombia también, cuando fui a resolver el tema migratorio, una pana [amiga] que conocí colombiana como que me vio y me dijo ‘ya va, pero por qué tú tienes ese color, los venezolanos no son todos blancos’, porque pues se quedan con los protagonistas de las novelas venezolanas que les llegan allá.

Cabe decir, entonces que esta construcción, donde se liga lo estético y lo “blanco”, a su vez está atravesada por un sesgo a partir del cual se articula lo “racial” con la “función de clase” de la filtración fronteriza, generando posibilidades diferenciadas de internación de esta población a partir del cumplimiento de criterios de “deseabilidad” permeados por las mismas jerarquías sociales de valoración. De modo que, si en Venezuela, para Xavier, “la gente no era blanca”, cómo dicta el “estereotipo” que se tiene de ésta en México, la reproducción de ese imaginario tendría que buscarse también en aquella población que suele estar en posición

⁶ Aquiles también asocia este estereotipo a los medios de comunicación, y específicamente a la televisión y las telenovelas: “creen que todos los venezolanos somos actores o modelos ¿sabes? pasa mucho eso”. Mientras que Alberto, haciendo una distinción entre los modos en que se recibe, en México, a la población centroamericana frente a la de origen venezolana, dice: “Pero con el venezolano sí, lo apapachan, ‘qué guapo eres’... que ‘la mujer es guapa’. Es otra cosa. No sé si te has dado cuenta de eso”. Asimismo, apunta que hay un estereotipo “positivo” y agrega en otro momento: “Nos ven guapos, eso es algo que no sé por qué, pero en el caso de las mujeres siempre ‘qué mujer tan guapa’... la del Miss Universo y todo ese tema. [...] de resto, de mala forma, yo no lo he visto”.

de cubrir su movilidad hasta este país y “cruzar” con éxito los filtros mexicanos, según vimos en el capítulo anterior. Así pues, si bien, durante el siglo XX, la economía petrolera ayudó a desestabilizar el vínculo entre blancura y dinero en Venezuela, como veremos más adelante, la estructura de clase sigue conservando cierta “carga racial” en el país (Bolívar et al., 2007), lo que explicaría, al menos en parte, la persistencia de un estereotipo de “venezolano blanco” en México, asociado a una migración (hasta hace poco) predominantemente “de avión” (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019; OIM, 2018), según señala el mismo Braulio:

[...] el prejuicio de si eres Venezuela es que tienes que estar guapo, tienes que estar buenoto. Tienes que estar guapo, y pues [en México] más o menos se *confirma*, porque pues llegó más que todo la migración de avión que, pues, pertenecía [en Venezuela] a cierto estrato, que, pues sí, se arregla más y tal, no sé qué... y pues está *más mezclado con la blanquitud*. Entonces pues sí, o sea, es muy difícil encontrarte en México con una venezolana que no sea *guapa*.

Esta “confirmación”, dice en otro momento Braulio, se da entonces a partir del “venezolano fresa” que, por razones históricas, también en Venezuela, tiende más a la blancura que los estratos menos acomodados. Pese a esto, la reminiscencia de la migración europea (y el proceso de blanqueamiento que trajo consigo) tiene, hasta la actualidad, una fuerte impronta en la sociedad venezolana, la cual se expresa en la reivindicación de una ascendencia blanca *generalizada*, real o imaginaria, que se traslada a las experiencias migratorias. La comida italiana, por citar un ejemplo, es una añoranza frecuentemente compartida por usuarios de grupos en línea de venezolanos y venezolanas en México⁷. No obstante, la referencia a dicha ascendencia no suele implicar, al menos en los relatos recogidos, una valoración explícitamente positivo, o una distinción abiertamente racista, sino que no se presenta como un dato fáctico. La eventual atribución de valor estético al cuerpo de origen venezolano, aparece asociado, en cambio, a la “mezcla” como una narrativa de diferenciación. Así, a pesar de la coincidencia de este imaginario de “mezcla” en México y

⁷ En marzo de 2021, una publicación en uno de estos grupos solicitaba, por ejemplo, que la recomendación de “alguna pizzería venezolana” en México. La misma recibió alrededor de 250 comentarios. Entre ellos, una usuaria dijo: “cómo añoro esas pizzerías Venezolanas donde *corre ADN Italiano de verdad*”. Otro, a modo de cuestionamiento, respondió: “la pizza es italiana! No venezolana(aunque tenemos mucha influencia italiana) y por eso preparamos la salsa para pizza *cómo es...*a la italiana no a la venezolana”. Mientras que otra persona, en respuesta a quienes criticaban la publicación original, comentó: “hubo mucha migración en Venezuela mi estimado, de echo *la mayoría acá somos hijos o nietos de migrantes europeos* de ahí nuestros apellidos y tradiciones”. Las citas textuales conservan la ortografía y sintaxis original (cursivas añadidas).

Venezuela, su traducción le permite a esta población reafirmar un blanqueamiento que tiende a oponerse a la “presencia indígena” asociada a la sociedad mexicana.

1.2. “Más mezclados” e “igualados”

No es que en Venezuela no existan las castas, la desigualdad, el racismo. Pero yo sí siento que esto es más potente en México.
BRAULIO

Al momento de entrevistarlo, Xavier, de 22 años, trabajaba como repartidor a través de aplicaciones móviles como Rappi y UberEats. Desde 2017 vive en México. Ha estado residenciado en varias ciudades, pero la mayor parte del tiempo ha vivido en Ciudad de México. Es delgado, alto y “moreno”, una categoría ambigua con la cual, de acuerdo con el último censo nacional, se define la mayoría de la población de Venezuela (51.6 %), por encima de 43.6 % que se identifica como “blanca” y muy por encima del 3.6 % que se define como “negra” o “afrodescendiente”⁸ (INE, 2014). Xavier nació en una de los municipios urbanos más grandes de Venezuela, que además fue uno de los principales receptores de migrantes europeos durante la segunda mitad del siglo XX. De allí que, según dice, la mayoría de sus compañeros y compañeras de escuela eran de ascendencia europea, lo que él asocia, a su vez, a que era una institución de paga. Desde su punto de vista, Venezuela es “un mestizaje completo”. Una expresión que, dicha de diferentes maneras, apareció en la mayoría de los relatos. Al respecto, por ejemplo, dice José: “nosotros somos una raza de muchas mezclas”; mientras que, según Leonel, Venezuela sería uno de los países “más mestizo del mundo [...] donde hubo una mezcla de razas más fuerte”.

De acuerdo con Álvarez (2016), la “narrativa del mestizaje” en Venezuela puede rastrearse hasta Bolívar, en tanto retórica que velaba ciertas pretensiones supremacistas. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, dicha narrativa deriva en una concepción de “democracia racial”, reforzada con el auge petrolero y la consolidación del puntofijismo (Pollak-Eltz, 1993; Ishibashi, 2007; Bolívar et al., 2007). Sin embargo, a diferencia de

⁸ En años más recientes, la ENCOVI (2022) encontró que 58 % de las personas venezolanas se identificaban como “morenas”, 39.1 % como “blancas”, y 2.7 % como “negras”. Sin embargo, la encuesta incorporó la “autoidentificación racial” a partir de una paleta de colores, de acuerdo con lo cual solo 29 % se habría identificado con los primeros colores (asignados como “blanco”), 67 % los colores medios (asignados como *color* “mestizo”) y 4 % los colores asignados como “negro”.

México, la versión más intelectualizada de este discurso fue eclipsada por una divulgación mucho más sutil (y quizá insidiosa) a través de literarios y poéticos (Álvarez, 2016; Quintero, 2009). De este modo, su penetración, en los relatos recogidos, se expresa no solo en aseveraciones explícitas del tipo “todos en Venezuela estamos mezclados con todos”; sino también en presunciones surgidas ante la pregunta acerca de posibles antepasados indígenas. Sobre esto, por ejemplo, Aquiles respondió: “no tengo esa información. O sea, me imagino, siempre tenemos un *poquito de todo*, pero que yo sepa, no”; mientras que Marcos señaló que “*tiene que haber por ahí*”, y Leonel dijo: “no que sepa, pero seguro *debe haber*”. En muchos casos, como dijimos, la propia pregunta acerca de la adscripción étnico-racial resultó desconcertante, como puede verse en la respuesta de Miriam:

Nunca me habían preguntado eso. No lo sé. [...] Ni me lo había preguntado yo misma. [...] No sé, yo creo que esto es blanca [apuntando con su dedo la piel de su brazo]... o ¿esto es morena?... o ¿morena es por el cabello oscuro? Sí es así, soy morena. [...] Yo soy blanca de piel. [¿Te identificarías como blanca entonces?] Yo creo que blanca, sí.

En México, el discurso del mestizaje, pese a estar basado en lógicas aspiracionales de blanqueamiento, convirtió lo “blanco” en una categoría ajena, incluso racista en sí misma, sobre todo en los círculos más cultivados (Martínez Casas et al., 2019; Álvarez-Pimentel, 2020), velando, de esa manera, tras la figura del mestizo, el racismo imperante. En el contexto venezolano, esta categoría suele conservar un componente descriptivo que, si bien remite a un orden jerarquizante donde ser “más blanco” es “mejor”, está menos provista de dicha carga simbólica⁹. Esto explica el gesto de Miriam de señalar su piel que, contrastada con otros rasgos (siempre físicos, como el color de su cabello), aún la lleva a identificarse como “blanca”. Esto también explica por qué buena parte de las personas entrevistadas optaron por definirse de acuerdo con esta categoría, del mismo modo que lo hizo un porcentaje

⁹ En el informe del último censo venezolano, se define “moreno” o “morena” a “toda persona cuyas características fenotípicas son menos marcadas o pronunciadas que de la persona definida como negra o negro. Y se señala como “un término que en algunos contextos puede ser utilizado para suavizar las implicaciones discriminatorias que conlleva ser una persona negra”. Por otra parte, “negro” o “negra” se define según ciertos rasgos físicos (“piel fuertemente pigmentada, pelo muy rizado, nariz achatada y labios gruesos”) y, en menor medida, culturales (“prácticas culturales de origen africano”). Mientras que “blanco” o “blanca” se define como: “Personas cuya tonalidad de piel es clara y que por ello suele ser asociada a poblaciones de origen europeo. Aunque literalmente implica cuestiones externas como la piel clara, forma y color del cabello y los ojos, entre otras, ‘blanco’ ha sido usado de distintas maneras en diferentes períodos históricos y lugares” (INE, 2014, p.65). Para una revisión crítica de esta categorización, véase Angosto-Ferrández (2015).

significativo de la población venezolana en el censo ya citado. Investigaciones al respecto han señalado, en ese sentido, que, a diferencia de México, existe en Venezuela una predisposición hacia esta autoadscripción entre las personas clase media con estudios superiores (Bolívar et al., 2007).

En los casos que se adscriben a partir de esa categoría, sin embargo, lo “blanco” no pretende enunciar un principio de pureza racial, sino que supone ya el mestizaje como obviedad (“tiene que haber por ahí”). En tal sentido, la nominación sirve para reafirmar la diversidad como un rango inherente a “lo venezolano”, ya que incluso los “blancos” *son* mestizos: tienen “sangre india” y “negra”. En las entrevistas, esto se ve particularmente en la referencia a una presencia mayor “afro” en Venezuela, en comparación con México, tal como señala Xavier: “O sea, allá en Venezuela yo estudiaba con una persona negra... negra, que me dices que venía de África y te lo creía. [...] Y aquí a mí me parece extraño ver una persona negra”. Sin embargo, solo Braulio se identificó directamente como “afrovenezolano”, destacando que se trataba, para él, de una categoría de “más reciente” adscripción¹⁰. Mientras tanto, el propio fragmento de Xavier expresa una distancia (“que *venía de África*”) que alteriza esa afrodescendencia. Esto es el reflejo de una concepción popular de afirmación y distancia que se expresa en la folklorización y poco reconocimiento institucional de la misma hasta fechas recientes y, aún hoy, con severas lagunas (Bolívar et al., 2007; Ishibashi, 2007; Valladares-Ruiz, 2013).

En todo caso, el énfasis en la “mezcla” definida por una participación más equitativa de los componentes “originales” del mestizaje (Wade, 2003; Angosto-Ferrández, 2015), se traduce en una aparente dilución de diacríticos “nativos”, que posibilita a su vez un contraste frente a lo que es reconocido como una mayor “notoriedad indígena” en México. Por ejemplo, dice Uriel: “a lo mejor [en Venezuela] estamos muy acostumbrados a poca presencia indígena allá y quizá un poco más de afro”; mientras que, para él, en México “la impronta indígena” sería mucho más evidente: “en Ciudad de México tú la notas muchísimo, la notas muchísimo, que en Venezuela yo creo que no se nota tanto”. Miriam, por su parte,

¹⁰ Ante la pregunta sobre su identificación étnico-racial, Braulio dijo: “con mi tez morena, afrovenezolano [...] aunque realmente es algo bastante posterior [...] con esa categoría específicamente... no sé... como que a mí siempre en Venezuela, tanto [para] amigos desde primaria, secundaria... era ‘negro’ ¿no? Siempre en los grupos era ‘el negro’, ‘negris’, ‘negrito’ y tal no sé. Ya con la categoría de afrovenezolano es más reciente”.

ve una diferencia “fenotípica” similar: “México tiene muchísima población indígena, y hay muchísima descendencia de población indígena. Y con rasgos autóctonos”; a la vez que observa que “casi no hay población afrodescendiente”. Esto derivaría en características corporales diferenciadas: “las mujeres venezolanas son mucho más altas que las mujeres mexicanas. Las mujeres mexicanas son chaparritas [...] de color de piel, es más oscuro... en muchas partes ¿no?”. A este respecto, igualmente Ana señaló:

Los mexicanos también están mezclados, pero siento que ellos tienen sus *facciones muy marcadas*, o sea, bastante *marcadas de sus indígenas*, o sea, de sus ancestros, por lo menos, los aztecas y todos ellos, los mayas y todos ellos. Los tienen bastante marcados. Hay otra población que, he visto, son güeritos, ojos azules, o sea, blanquitos, ojos azules. Pero ellos son mezclados... fueron mezclados con otra raza. O sea, con los blancos franceses que llegaron aquí. [...] Pero *el verdadero*, por decirlo así, *el verdadero mexicano nato* es ese que todavía conserva esas facciones de sus ancestros. Entonces es algo que yo siento que en Venezuela no tenemos, *somos tan mezclados* que no puedes decir ‘ay tienes cara de yanomamis’. No, pues [se ríe] ¿me entiendes? [...] Pero aquí sí, sí puedes, o sea, sí puedes sacarle esas facciones que todavía mantienen de sus ancestros. [...] [En Venezuela] estamos ya muy mezclados... *con negros, con españoles, con los mismos indígenas*.

De acuerdo con el censo nacional, en Venezuela solo 2.7 % (724,592) de la población se reconoce como parte de alguna comunidad indígena (INE, 2014), lo que contrasta con una presencia de 12 % en el contexto mexicano, según Martínez Casas et al. (2019). Ana se identifica a sí misma como “mulata”, con ascendencia española e indígena, pero advierte diferencias corporales (“facciones muy marcadas”) que, en el contexto mexicano, asocia a la conservación de rasgos “ancestrales” y a la “blancura” como un elemento exógeno: los “blanquitos” son los “mezclados con *otra raza*”. En cambio, el contexto venezolano es asociado con una “mezcla” que habría diluido los rasgos propiamente “originarios” de los grupos “nativos”, previos a la Conquista. Al igual que en otros relatos, esto parece llevar a un contraste entre la *heterogeneidad* propia de Venezuela y una acentuada *homogeneidad* en México. Así, señala Ximena: “Siento que allá [en Venezuela] hay mucha diversidad [...] y aquí [en México] quizá en general es más parecida la gente”. De modo similar, Andreina refiere que “la mayoría de la gente [en México] es morenita”, mientras que “en Venezuela, yo siento que es más una mezcla. Hay gente muy blanquita, hay gente muy negrita-negrita. Hay gente morenita”.

Esta “diversidad” de los rasgos corporales de la población venezolana es identificada, asimismo, como factor de diferenciación y reconocimiento visual. Por ejemplo, para José,

las personas venezolanas en México tienen “un aspecto muy notorio” que atribuye a “toda esta mezcla de razas que nosotros traemos”. En otras entrevistas, esta “notoriedad” o capacidad de llamar la atención vinculada a la “mezcla racial”, se presentan directamente como atributo de “belleza”. Por ejemplo, hablando acerca de la asociación de las personas venezolanas con el perfil “latino internacional”, Leonel señala que en Venezuela “tuvimos un proceso de mestizaje tan fuerte [que], entonces, claro, en Venezuela hay una gente muy bella porque tienen unas mezclas increíbles”, lo que, según admite, genera la posibilidad de “capitalizar ciertas oportunidades por como eres percibido”, específicamente en el mundo del modelaje, la actuación y “la industria de la publicidad”. Para él, sin embargo, no se trata de un atributo redituable en “áreas” distintas a éstas. Y, refiriéndose a la asociación entre “mezcla” y “belleza”, Elena apunta en la misma dirección cuando señala:

O sea, en general, el estereotipo de venezolana es distinto a la mexicana [...] porque somos muy mestizas, entonces de pronto puedes ver una venezolana, no sé... *negra, con los ojos verdes*, y el pelo así super llamativo y el cuerpo más... voluptuosa [...] El venezolano tiene... está el indígena, está el negro, está el de origen europeo... *Bueno, claro porque es que, en Venezuela, todos tenemos familia española, portuguesa, italiana... de algún lado*. Aquí no, aquí el mexicano no se ha mezclado tanto. O, por lo menos, antes. Entonces tú ves aquí mucho el rasgo mexicano, el rasgo característico mexicano: el pelo oscuro, liso, brillante; los ojos rasgados, la piel apiñonada. Es lo que más ves. Es muy raro ver un mexicano negro. Y allá [en Venezuela] *ves un negro, un venezolano negro que tú dices 'guau', en el metro, o sea, y te voltea a ver y tiene los ojos miel*.

De este modo, el valor estético atribuido al “estereotipo” venezolano respondería a un “mestizaje” que incluye, en principio, tres componentes “mezclados”, en contraste con los rasgos, más homogéneos y cercanos a “lo indígena”, de la población mexicana. Esta afirmación es coherente con la narrativa popular de Venezuela como nación “café con leche” (Wright, 1995; Nichols, 2013) que admite, siempre como lejano y borroso, su origen indígena y negro. Así se puede ver cuando, por ejemplo, Julia, de ascendencia española, se identifica como “mestiza” y no duda en reconocer que tenga “sangre india”, aunque no pueda nombrar antepasados que se identifiquen como tal, ante lo cual, finalmente, explica que en Venezuela “no hay contacto con indígenas... lo ve uno en los libros solamente”. La inscripción de este discurso en los relatos permite reafirmar un blanqueamiento que, según dice Marcos, lleva a algunas personas venezolanas a lamentarse, de manera despectiva, de que “ellos [los

mexicanos] son indios”¹¹, atribuyéndose para sí un atributo “racial”, como *valor estético*, consustancial a su nacionalidad; uno que, si bien admite su afrodescendencia como elemento embellecedor, lo hace solo cuando se combina con una blancura constatable, como puede ser una “negra, con los ojos verdes”, según dice Elena.

Por último, esta idea de “mezcla” tiene una connotación que es también social, derivada de condiciones históricas específicas que modela, hasta la actualidad, aspectos importantes del contexto venezolano. En este sentido, la presunción de una “mezcla racial” generalizada tiende a articularse con una supuesta propensión a la “igualación” que hace habitual el “saltarse” las jerarquías. En palabras de Leonel: “En Venezuela existe como una forma relacional mucho más horizontal, distinta a México que puede ser muy vertical, puede ser muy jerárquico”. Mientras que, según apunta Braulio, en México “es mucho más potente el tema de las castas”. Respecto a esto, Leonel hace referencia a la expresión (o “muletilla”) “mande” como indicador de dicha jerarquización y de una subordinación interiorizada en ciertos sectores sociales. Lo mismo que, a nivel corporal, Elena observa en la disposición de las personas que se dedican al servicio doméstico, destacando con ello el modo en que las relaciones de clase generan interacción diferenciados en Venezuela y en México:

Mira, me pasó una vez, cuando yo llegué aquí, que llegué a la Condesa, que yo llegué reina y no lo sabía. Yo tenía una señora de servicio, en la casa [recibida como prestación del proyecto donde participaba]. Y yo hacía comida y yo le guardaba comida a ella. Yo estaba sola ahí y lo que hacía era trabajar. Y yo le guardaba o le decía ‘mira, ¿desayunaste? aquí te voy a servir una arepa’. Y me dice, me acuerdo que me dijo: ‘señorita, nunca en mi vida a mí una patrona’... imagínate tú: ‘una patrona me había invitado a sentarme en la mesa a comer con ella’. Y yo, bueno, imagínate tú, cuando yo estaba chiquita, en mi casa en Caracas, que había una señora que nos ayudaba, la señora decía ‘de 2 a 3 voy a estar encerrada en el cuarto, encerrada viendo la novela, no voy a limpiar’, y uno le pedía bendición... a la señora ¿sabes? Aquí es un límite que ellos mismos te ponen, que ni siquiera te ven a los ojos.

Nora señala un clasismo “muy marcado” en México que se expresaría, igualmente, en los términos para referirse y tratar a estas personas. Mientras que Alberto advierte con

¹¹ Marcos hizo mención a “venezolanos prepotentes” que hacían comentarios de este tipo, mientras que Liliana habló acerca de una actitud “becerra” (prepotente) de algunas venezolanas que hacían referencia a atributos estéticos, como punto de comparación entre personas venezolanas y mexicanas. Con respecto a esto, un caso relevante ligado a la migración venezolana fue un vídeo realizado en Ecuador, donde unas mujeres venezolanas aparecían diciendo que los ecuatorianos eran “feos”, lo que exacerbó una pulsión xenofóbica en dicho país. No obstante, el contraste, encontrado aquí en los relatos, entre lo venezolano “más mezclado” y lo mexicano “más indígena”, en principio aparece como una diferencia que se quiere descriptiva y no valorativa. Toda vez que la “belleza” tiende asociarse, como hemos visto, a la “mezcla”, particularmente con lo blanco.

extrañamiento que, en México, “la señora que limpia no puede sentarse aquí a tomarse un café contigo”; a diferencia de Venezuela donde, dice Leonel, “la señora de servicio de tu casa come contigo ¿no? Es un miembro más de la familia. Aquí hay una separación. Sientes mucho esa distancia: tú aquí, yo acá”. Desde este punto de vista, para él, “en Venezuela somos todos como *más igualados*”. De modo similar, Elena dice: “[en Venezuela] somos muy informales en ese sentido. Nosotros estamos *todos mixtos*... el negro, el chino, la flaca, el gordo”. En Venezuela, dice también Raúl, “nos saltamos, con comodidad, esas barreras... de clase”. Para Braulio, este contraste tiene que ver con la dimensión espacial de la Ciudad de México, donde vive desde 2014, en comparación con Caracas, su lugar de origen: “siento que como Caracas es una ciudad definitivamente más pequeña [...] Entonces pues hay un poquito más de chance de que haya espacios policlasistas. Yo siento que en México ¡puta! sí, el sistema de castas... hay gente que, en México... que, en la Ciudad de México, no te va a salir de Polanco, no tiene por qué”.

Como han señalado Krozer (2019) y Cerón Anaya (2023; 2020), entre otros, esta dimensión espacial está ligada a dinámicas de segregación que efectivamente sirven para perpetuar los privilegios de la clase dominante en México, en general. Pero la naturalización de la desigualdad se asiente, sobre todo, en una diferencia encarnada que se expresa en la adecuación desigual a los patrones estéticos y morales hegemónicos, ligados a características étnico-raciales. Así, como ya veíamos, lo que se presenta como “aspiracional” (sintetizado en el medio publicitario a través de la expresión “tipo Polanco”) es una apariencia negada “naturalmente” para los sectores subalternos (Krozer y Urrutia Gómez, 2021), mientras que, según apuntan los relatos, en Venezuela habría un mayor acceso a ese modelo físico. En ese sentido, dice Andrés:

[...] los estereotipos de belleza se parecen más a ellos [la población general], en Venezuela... se parecen más a ellos, pueden cumplir mejor el estereotipo. [...] Pero en México, guau, todos blanquitos, que no sé qué, en redes y tal. [...] En México ser blanco es que eres clase alta. Esa relación no está tan clara en Venezuela. No está tan clara. Tú puedes ser en Venezuela blanco, pero podías ser clase baja, clase media baja. Pero aquí blanco es ser clase alta. O sea, esa es la relación.

La relativa dilución en Venezuela de esta relación de origen colonial, entre privilegios y blancura, se ha explicado desde diferentes autores a partir de la instalación del petróleo durante el siglo XX como principal industria nacional. Desde esta perspectiva, la explotación

petrolera habría acelerado las dinámicas de movilidad social a través del fortalecimiento de la función redistributiva del Estado, así como a través de la creciente inserción de un grueso de la población a la industria, una vez estatalizada (Bolívar et al., 2007; Trigo, 1982). Al mismo tiempo, esto propició flujos migratorios internos que favorecieron la “mezcla” de diferentes grupos, algunos de los cuales se habían mantenido relativamente aislados (como algunos sectores afrovenezolanos de la región de Barlovento). En tal contexto, pese a la persistencia de jerarquías ligadas a procesos de subordinación “racial”¹² (López, 2015), los orígenes de clase “antiguos”, como símbolo de estatus, se vieron mellados por el “quiebre del latifundismo” y la suplantación de ese sector económico por una élite de reciente formación alrededor del dinero del petróleo y que, por tanto, no podía reclamar una ascendencia basada en “linajes” (Bolívar et al., 2007; España, 2015).

En síntesis, la referencia a la “mezcla”, como atributo ligado a la sociedad de origen, aparece aquí como eje articulador de una condición étnico-racial “más diversa” y una “informalidad” que permite el traspaso de las fronteras (racializadas) de clase. Esto no niega que en Venezuela haya racismo (según expresan varias de las personas entrevistadas), sino más bien supone que en México éste es “más potente” y “más notorio”, según dice Braulio, pues implica una marcación definida directamente por la estructura de distribución del capital económico (“blanco es ser clase alta”). Así, mientras en Venezuela esta relación no parece estar “tan clara”, los relatos dan cuenta, en el contexto mexicano, de un orden que atraviesa e impregna las interacciones cotidianas, como por ejemplo Xavier:

[...] si estás en ciertos círculos, siendo pobre, no te das cuenta de ese racismo seguido. La gente no te trata tan distinto, por ser de piel oscura porque es lo normal, como que tú eres el estándar, eres parte del estándar, y te ven de esa manera. Ya después cuando entras a... llegas a Polanco y vas a un restaurante y te ven medio moreno, y te tratan como si fueses [repartidor] a buscar un pedido, aunque no tengas mochila, ahí te das cuenta de que sí hay racismo, porque por ser moreno soy repartidor. Sí, digo, ‘¿qué hace un moreno en un restaurante?’, ‘ser repartidor’. Sí, sí, es ridículo, pero es la verdad, es lo que pasa. [...] Y se nota, te tratan feo cuando ven que no tienes plata [dinero], te tratan mal. Y allá [en Venezuela], por lo menos, yo no viví eso en ningún momento. O sea, sí hubo un cambio cultural relativamente grande cuando pasé de un

¹² De acuerdo con los datos de la más reciente ENCOVI (2022), las personas asignadas “negras” (según su autoadscripción cromática) tienden a estar en condición de pobreza más que las personas “blancas” (56.1 % frente a 43.9 %, respectivamente). Cabe decir que el tema del racismo en Venezuela ha sido muy poco estudiado, lo que dificulta las posibilidades (ya de por sí complicadas) de establecer comparaciones certeras, a este respecto, entre el contexto venezolano y el mexicano.

liceo público a un liceo privado, pero no, no fue tan grande como la primera vez que me encontré con una persona de plata aquí.

Si en México lo “aspiracional” se construye en torno al vínculo necesario entre dinero y blancura, el cuerpo legítimo y deseable resulta cuando menos ajeno a gran parte de su población, exenta de los círculos privilegiados. Dice Xavier: “aquí [en México] la gente blanca tiene plata”. En cambio, en Venezuela, agrega: “Hasta en los lugares más pobres encontrabas gente blanca, y con ojos verdes”. En tal contexto, la presencia relativamente extendida de esa blancura en Venezuela introduce “un margen de maniobra”, según señala Andrés, para quienes que cumplen tal modelo, con independencia de sus orígenes de clase. Por ejemplo, Ximena, quien se identifica como “blanca” y es de ascendencia italiana, viene de una familia trabajadora, clase media, cuyo soporte era su padre, un comerciante sin formación profesional. Para ella, en México su apariencia conduce automáticamente a presunciones de clase (“te dicen ‘como tú estás bonita, seguro tienes dinero’”), a la vez que la llevó a incursionar en el mundo del modelaje. Esto le permitió mejorar sus ingresos y posición económica, eludiendo con ello la explotación a la que se vio expuesta al llegar a México, trabajando, entre otras cosas, como mesera.

En suma, el ajuste a cierto modelo de “belleza” (y blancura) posibilita procesos de inserción sociolaboral a partir de los cuales los sujetos logran sortear una posición de subordinación fundada en un orden de fronteras nacionales, que en México se articula a su vez con una frontera de clases racializada, incluso más estable y excluyente que los límites de la nación. Este fenómeno no atañe solo a las experiencias migratorias cotidianas, sino que, podría suponerse, opera del mismo modo en los procesos de inclusión selectiva (como “función de clase”) que definen las posibilidades de internación de la población, a través de los criterios de una jerarquía “racial” que presupone privilegios económicos en asociación con la blancura visible. Esto implica, por otro lado, que aquellos sujetos migrantes que no cumplen con la blancura o la “mezcla” deseada (y deseable), como vimos para el caso de Xavier, tienden a ver acentuadas sus condiciones de desventaja, a modo de reforzamiento de las prácticas de fronterización que permean su experiencia. En consonancia con esto, es relevante mencionar que Xavier comentó haber sufrido detención, al momento de su

internación en México y su ingreso, dice, fue finalmente posible solo cuando su hermana (quien ya vivía en el país) acudió a “un contacto” que tenía en el INM.

El objeto de esta sección fue ubicar, a grandes rasgos, en el contexto histórico venezolano, lo que en los relatos aparece como una “ventaja” inscrita en el cuerpo, destacando dos aspectos particulares: Primero, un proceso (relativamente exitoso) de “mezcla racial”, como blanqueamiento “biológico”, operado por políticas de gobierno; segundo, una “mezcla social”, entendida como instauración de relaciones interclasistas e “interraciales” que facilitaron el acceso (relativamente extendido) a ese blanqueamiento. De esto se desprende a su vez dos argumentos relevantes para lo que vamos a tratar a continuación. Por un lado, hemos propuesto que el blanqueamiento, como hecho efectivo, supone también un imaginario reivindicativo que hasta hoy marca, como veremos, un principio orientador de lógicas de producción del cuerpo; por otro lado, según mostraremos, la “horizontalidad” descrita tiende a contribuir a una homogeneización (o democratización) de la aspiración a la “belleza” ligada a la blancura, que se traduce en una intervención continua sobre el cuerpo. Con base en esto, en la siguiente sección abordaremos entonces la articulación, en ese mismo contexto, de una lógica particular de “uso” y modelamiento del cuerpo, que hace de éste un objeto privilegiado de mediación social, favoreciendo su conversión en recurso táctico, más allá de los efectos “biológicos” de las dinámicas señaladas.

2. Hacerse “presentable”

El aristócrata necesita prestancia. La fealdad de la raza estorba de modo sensible el florecimiento de una aristocracia en Venezuela.

JOSÉ ANTONIO RAMOS SUCRE

Si bien la “mezcla” aparece en los relatos como un atributo distintivo de “belleza”, cabe observar que a esta valoración *naturalizada* se suma la referencia a propiedades más bien sociales. Por ejemplo, Elena menciona “la manera de vestir, entaconada” de las venezolanas y la inclinación al “arreglo” (“nos arreglamos más”), y agrega: “Tal vez es algo cultural, que crecimos muy *coquetas*, muy pendiente de *nuestra apariencia*”. En otras entrevistas se destaca la “vanidad”. Dice Ximena: “Creo que allá [en Venezuela] somos muy *vanidosos*. O sea, la mujer venezolana suele como *arreglarse mucho* y maquillarse, así sea [que vaya] a la esquina. Aquí no siento que sea así”. Esto, además, estaría ligado al uso de productos y

procedimientos de belleza que se contrasta con el contexto mexicano: “aquí no le prestan todas las mujeres atención a ese tema. Quizá algunas sí, pero la mayoría, no”. Xavier señala, por su parte, la persistencia de patrones sociales que en Venezuela llaman a la “superficialidad”, imponiendo exigencias que afectan sobre todo a las mujeres: “Allá tienen una *sobreexplotación de su físico*, se lo exigen desde chiquitas: en primarias ¡hacen concursos de misses!”. Al respecto, Mireya apunta:

Aquí es normal que tú veas a la gente... que vayan a trabajar sin tacones... la venezolana así sea en autobús, tú guardas los tacones en una bolsa y allá te los pones. Y te vas en cholas [chancas], aunque sea, pero te pones tus tacones cuando entras a la oficina. Aquí no es tan... como que *no están tan pendientes de eso*.

Yuraima considera que en Venezuela “[s]e vive mucho de la *apariencia*, de cómo me veo, de que *somos bonitos*”, lo cual en su experiencia resultó favorable para acceder al campo laboral, sin tener estudios preparatorios concluidos: “A mí me contrataban por cómo me veía. Entonces no me contrataban por lo que sabía. [...] No es que soy bonita, pero tenía una buena... una muy buena figura”. Esta prioridad puesta en el aspecto físico, a su vez, conllevaba para ella ciertas demandas (como que “obligatoriamente la mujer se tiene que maquillar”), que hicieron que su migración (primero, a Trinidad y Tobago y, luego, a México) la viviera como un “alivio” y una salida de esa “presión”. En este sentido, en un fragmento citado en el apartado anterior, Braulio mencionaba la propensión al cuidado del cuerpo como un rasgo asociado a “cierto estrato” (que “se arregla más”) que él señala como “más mezclado con la blanquitud” y mejor posicionado económicamente. Pero, contrario a esto, la mayoría de los relatos dan cuenta de lo que podríamos llamar una extendida *democratización* de la “belleza”. Veamos a este respecto el siguiente fragmento de Julia:

El poblano tiene su historia de clasismo... entonces es muy marcado aquí. De hecho, lo notas mucho acá, o sea, la ciudad sí tiene... Lo notaba yo de turista y también viviendo: por sectores se visten mejor o peor. En Venezuela eso no se daba. Cuando había bonanza en Venezuela, todas las mujeres... la mayoría, *se sabía* arreglar [...] quizá como había *cultura de arreglo personal*. *Acá es por sector*. Si tú vas para Angelópolis¹³, todos son bellos... producidas, arregladas, adineradas, o sea, bellas, bellas. Y si vas para [otro] sector... [...] *no saben* comprar, o les duele gastar en planchita [para alisar el pelo] ¿me entiendes? En esa parte... y es muy marcada... [...] Acá en México es por estatus. O sea, la que tiene dinero sí tiene acceso a cuidarse, o tiene cult... sus padres *las enseñan* a cuidarse, o bueno, no andan en combi, cargan sus carros, entonces manejan más dinero y *sobre todo más información*. En cambio, en

¹³ Angelópolis es un sector financiero, residencial y comercial de la ciudad de Puebla. Aunque no es el sector más “exclusivo”, suele asociarse con privilegios de los sectores medios y altos.

Venezuela sí *manejábamos esa información todos desde pequeños* [...] era un culto al arreglo personal... era¹⁴. [...] los hombres también... por ejemplo, mi papá. Al hombre [en Venezuela] le gusta arreglarse: o sea, corbatita, peluquería, cositas, relojes. Y acá es por... por estratos.

Para Julia, la segmentación de los hábitos de “arreglo personal” en México (y en específico en Puebla) respondería a una posición económica que tiende a condicionar el acceso diferenciado a cierta “información” (“saber arreglarse”, “saber comprar”). Al mismo tiempo que, más allá del capital económico, señala como determinante una disposición para el sacrificio en provecho del embellecimiento que no observa en el contexto mexicano (“les duele gastar en planchita”). Al igual que Julia, Elena ve la existencia de un orden “clasista” que en México interviene en la sectorización de los modos de atención del cuerpo. Así, haciendo referencia a Ciudad de México, señala: “[en Polanco] ves a todas las mujeres arregladísimas, montadísimas, uñas, pelos, tacones, super arregladas”, en contraste con “otras zonas” donde el “arreglo” sería menor. En Venezuela, en cambio, dice Julia, “manejábamos esa información *todos* desde pequeños”. En ese sentido, dice Uriel: “Tanto hombres como mujeres en Venezuela son un poco más metrosexuales¹⁵ que aquí en México”. Agregando también que “una mujer, indistintamente del nivel y la clase social”, en Venezuela, tiende a preocuparse por su apariencia.

En torno a este fenómeno, algunos analistas han hablado de la “obsesión” por la belleza como un rasgo transversal presente en Venezuela (Hurtado, 2008; Acosta-Alzuru, 2010; Esqueda, Hernández y Herrera, 2011; Navarrete, 2009). Ligada a la disposición para el sacrificio que señalábamos antes (con Julia), a mediados de la década de 2000, según Hurtado (2018), “belleza y cuidado personal” era el cuarto lugar rubro en el que la población venezolana gastaba sus ingresos, por encima de la recreación, y duplicando lo destinado para ahorros o educación¹⁶. Ante esto, agrega el autor: “El venezolano llega a sacrificar incluso

¹⁴ La aseveración “era” (que, en otro momento, Julia completa diciendo “cuando había bonanza en Venezuela [...] Eso ya se perdió”) hace hincapié en los efectos que, también en este sentido, ha generado la crisis. Esto es igualmente señalado por otras personas entrevistadas.

¹⁵ “Metrosexual” es un término mediático ya casi en desuso, con el que originalmente se hacía referencia a hombres heterosexuales que atienden su apariencia de una manera considerada “excesiva”, que suele asociarse a los homosexuales. Sin embargo, aquí Uriel lo emplea, de manera general, sin ninguna connotación de género u orientación sexual.

¹⁶ Esqueda, Hernández y Herrera (2011) citan datos similares de 2010, señalando que “la mujer venezolana de cualquier estrato social [...] dedica casi el doce por ciento de su presupuesto a adquirir productos y servicios

parte de su presupuesto, destinado a cubrir sus necesidades básicas, para dedicarlo a la higiene y la belleza” (p.202). En tal contexto, sí, por un lado, en los relatos surge la referencia a una suerte de diversidad “racial” consustancial a la *venezolanidad*, frente a la supuesta homogeneidad de México; por otro, éstos destacan una cierta unidad de hábitos de “cuidado” corporal, que contrasta con la sectorización de éstos en la sociedad mexicana. En palabras de Andrés, se trataría en Venezuela de una “preocupación” que atraviesa distintas posiciones de clase y espacios simbólicos de pertenencia:

En Venezuela, hay más... siento que la gente se *preocupa*... como que está *más dominada* por eso. O sea, que la gente lo hace más. El tema de apariencia. Hay más gente que está metida en ese rollo, ¿no? Que quieren acomodarse, que quieren no sé qué ¿entiendes? No lo veo tan-tan de clase, como aquí [en México]. [...] [En Venezuela] veo que es gente que se está acomodando y que está en un barrio [sector popular], que sé yo, que está ahí todo el día acomodándose.

Frente a esa unidad de hábitos, Omar trae a cuenta un elitismo que, al ser más patente en el contexto mexicano, intervendría también en el cuidado del cuerpo. De modo que, si en Venezuela, dice, las personas “se cuidan más”, en México depende “del estrato social”: “si son clase alta, media alta, sí hay como una competencia, de cómo se visten, de qué usan, a dónde van a comer [...] Aquí la sociedad es muy elitesca [sic]”. La democratización de la “belleza” en Venezuela se ve así contrastada por este escenario de jerarquías que indirectamente definen los límites de quiénes pueden acceder al modelo estético “aspiracional”. En ese sentido, en México, lo valorado estéticamente aparece como un signo de estatus dado y excluyente, suponiendo esto, en palabras de Daniel, que “la regla no es ser bello... o, la regla es ser bello, pero es *para algunos* [...] los que tienen la posibilidad de serlo, los que nacieron mezclados con europeos, los que nacieron con una oportunidad de educación, los que viajaron y regresaron”. Junto a la referencia a una *adecuación a priori* a un patrón de “belleza” (producto del blanqueamiento “biológico”) se señalan factores sociales como la “educación”. Esto es, un capital cultural que, en tanto “información” y “saber” llama a su encarnación.

que sirvan como elementos para la apariencia personal”, incluyendo los que tiene que ver directamente con “estética y belleza”, así como el gasto en ropa y zapatos (p.24). También mencionan una investigación de mercados que, en 1999, encontró que, de una muestra de 30 países de todos los continentes, “los venezolanos, tanto hombres como mujeres, [eran] las personas más vanidosas del mundo” (p.24).

En un fragmento ya citado, Quique señalaba: “no tienes que ser modelo, ni tienes que ser buen mozo ni tienes que ser una mujer bellísima, pero sí, particularmente los venezolanos, tenemos esa tipología, que... *nos vemos bien*, sin ser modelos o [tener] características de modelo, tienes *un buen porte*”. Por su parte, Yuraima dice que las posibilidades profesionales que su “apariencia” le abrió, exigían de ella una determinada “presentabilidad”: “En Venezuela yo sentía que *tenía que estar presentable, tenía que verme bien*, no me podía ver con las uñas... andar con las uñas así [enseña sus uñas sin pintar] ¡no, por dios! O sea, no... pintadas, manicure, pedicure”. El valor estético (“verse bien”) entonces no refiere únicamente a un atributo dado “naturalmente”, sino a la activa producción del cuerpo, ligada a una determinada lógica cultural, donde una cierta acepción de “belleza” se vuelve imperativo social: la necesidad de estar “de punta en blanco”, dice Alberto, quien asume esto como distintivo cultural ligado a su origen:

[...] es de *nuestra idiosincrasia*, es de Osmel Sousa, ya es de todo ese tema. O sea, sí lo tenemos. Y sí se nota, porque si tú te pones a ver... ves aquí en cualquier lado, o has la prueba tú solo, donde tú vayas tú te vas a dar cuenta del venezolano que está caminando, o la venezolana, sí resalta un poquito más... es cualquier cosa... son un poquito *más femenina* (no digo que aquí no lo sean), pero [las venezolanas] tratan de estar *un poquito más acomodadas*, las uñas, el cabello, tienen ese toquecito [...] tú te sientas en el Zócalo y te das cuenta. O sea, en un ratico ves a la gente... y tú dices ‘¡hum!’, y sí pasa, ‘esta chama no se ha secado el cabello en un mes... dos años; no se ha cortado [el cabello]’.

La “belleza”, así entendida, implica una intervención sobre el físico, instituido como mediador de éxito y ascenso social. Esta lógica, centrada en el cuerpo, hunde sus raíces en la historia política y cultural de Venezuela (Guerrero, 2012). En ese sentido, una vez terminadas las guerras que le dieron su carácter de república independiente, la organización de la vida cívica nacional colocó la corporalidad del “ciudadano” venezolano como preocupación principal y materia privilegiada donde proyectar los anhelos de modernización. En paralelo a la instauración formal del orden jurídico, una serie de discursos, en forma de catecismos, manuales y gramáticas, operaron como “tecnologías del diseño nacional” (Quintero, 2009) normando, disciplinando y produciendo al ciudadano modélico a través del “cuerpo físico del individuo” (González-Stephan, 1999). Ejemplos paradigmáticos de esos discursos fueron la obra de Andrés Bello (en particular su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso*

de los americanos, de 1847) y el *Manual de urbanidad y buenas maneras* (1853), del caraqueño Manuel Antonio Carreño¹⁷.

En el marco de un proyecto pedagógico más amplio, estos discursos buscaban formar a un sujeto “dócil”, subordinado al poder centralizado, inhibiendo los focos de desorden y las posibles disidencias (González-Stephan, 1999; Díaz Orozco, 2004), con lo cual, además, creaban un vehículo de legitimación para una elite económica en ascenso, sin tradición patricia. Como mencionamos antes, desde finales del siglo XVIII, los pardos (en particular los llamados “pardos beneméritos”) habían logrado ascender socialmente en una sociedad que, no obstante, se empeñaba en mantener las viejas jerarquías¹⁸ (Álvarez, 2016). Los persistentes obstáculos que el sector mantuano puso al ascenso social y político de los pardos, llevaron a que éstos se opusieran a la causa independentista y, posteriormente, se rebelaran contra el gobierno instituido por la oligarquía blanca criolla, representada por Bolívar. En este escenario, que ha sido definido como de “guerra racial” no explicitada (Ríos, 2020), el *Manual de Carreño* introdujo pautas prácticas de apropiación de “códigos aristocratizantes” que, emulando las “maneras” de las metrópolis francesa y anglosajona, le servían a este sector para darse abolengo y construir una imagen acorde para la toma del poder (González-Stephan, 2013).

Luego de su publicación, el *Manual de Carreño* rápidamente se convirtió en un libro de cabecera para las elites y para quienes aspiraban a serlo. En 1855, el Congreso Nacional venezolano recomendó su lectura y observancia general (cuando en realidad solo un grupo selecto estaba alfabetizado) y, entre 1874 y 1877, se publicaron cuatro nuevas ediciones. De acuerdo con Straka (2011), quien lo incluye como uno de los grandes “inventos”

¹⁷ Si bien Carreño fue el más celebre representante de este proyecto, no fue ni el único ni el primero. Su *Manual* se inserta en una tradición discursiva que inicia, de acuerdo González-Stephan (2013) y Díaz (2004), con el *Manual político del venezolano* de Francisco Javier Yanes (publicado aproximadamente en 1820) y el *Catecismo de Urbanidad Civil y Cristiana*, de Santiago Delgado (1833).

¹⁸ Durante las últimas décadas del periodo colonial, la Corona española instauró las llamadas “gracias al sacar” (a través de la Cedula Real del Sacar) que les permitía a los pardos pagar para ser dispensados de su “mala raza” (su ascendencia negra), lo que generó un “feroz” rechazo por parte de la clase mantuana (Ríos, 2020; González-Stephan, 2013; Sosa Cárdenas, 2010; Leal Curiel, 2014). Claramente, la posibilidad de ascenso de los pardos no implicaba una abolición de las jerarquías y desigualdades, sino su rearticulación con base en principio que ya eran permeados por las transformaciones económicas y las nuevas concepciones de “raza” (González-Stephan, 2013). Así, los “pardos beneméritos” comienzan, a partir del siglo XVIII, a reivindicar un “linaje” que, no pudiendo basarse en la “limpieza”, apelaba al valor de la endogamia, diferenciándose de los pardos con cruzamientos “recientes” con población negra o esclava (Perfetti, 2016).

venezolanos, para 1997 ya tenía más de 50 ediciones. Según González-Stephan (2013), lo inédito del *Manual de Carreño* era la “desacralización” del cuerpo, presentado como “centro decisivo del éxito y de la distinción social” (p.21). Es decir, como un recurso maleable y “anatomizable” que permitía atenuar las “ansiedades raciales de distinción” por parte de los grupos privilegiados “de color”. Objeto, pues, de modelamiento técnico, el cuerpo civilizado se ponía en condiciones de incorporarse a “una ilusoria comunidad cosmopolita de pares iguales” que no dependía de la “limpieza de sangre”, sino de atributos apropiables (González-Stephan, 2013, p.23). De modo que, en una sociedad “pardocrática” (Langue, 2013), la distinción fue inscrita en el cuerpo producido de acuerdo con el imperativo de *blanquitud*, como elemento que, ligado a la blancura, a su vez estaba llamado a trascenderla.

Desde este punto de vista, partimos de la diferenciación echeverriana entre estos dos conceptos. Para Echeverría (2010), la “blanquitud” puede entenderse como la “consistencia identitaria pseudoconcreta adjudicada al ser humano” por la modernidad capitalista (p.10). De este modo, si bien la blanquitud incluye “ciertos rasgos étnicos de la blancura del ‘hombre blanco’”, no responde directamente a un orden étnico-racial (p.11). En cambio, tiene un carácter “evanescente”, arquetípico y “superyoico” (García Quesada, 2013, p.85) que se presenta como “grado cero” de la humanidad moderna, cuya forma tangible se resume, para el autor, en el “conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos” (Echeverría, 2010, p.59). En tanto que distinción encarnada, a modo de habitus, la blanquitud implica, no solo un ajuste de carácter ético-identitario, sino una “manipulación somática” de la apariencia corporal que trasciende el “color” de piel (p.67). Implica, pues, una performatividad que opera *desde* el cuerpo para darse existencia¹⁹.

La referencia en los relatos al “arreglo”, al “cuidado”, a la “preocupación” por el cuerpo nos habla de una *lógica cultural*, a partir de la cual la blancura (entendida como carga

¹⁹ Decía Carreño: “las costumbres domésticas, a fuerza de la diaria y constante repetición de unos mismos actos, llegan a adquirir sobre el hombre un imperio de todo punto irresistible, que le domina siempre, que se sobrepone al conocimiento especulativo de sus deberes, que forma al fin en él una segunda voluntad y le somete a movimientos puramente maquinales” (en González-Stephan, 2013, p.21). De este modo, a través de la reiteración, además de la exclusión y el repudio (Butler, 2002), las elites *producían* la “naturaleza” corporal de su superioridad.

somática heredada) es suplementada por la intervención tecnológica (como embellecimiento) dirigida a dotarse de un valor asociado a la blanquitud. Así, dice Andrés en un fragmento ya citado: “En Venezuela, [...] siento que la gente [...] está *más dominada por eso*”. Donde “eso” es el deseo por “acomodarse”, la “belleza” supone entonces un proceso de *adecuación* y el cuerpo se presenta como *producto inacabado*. Desde este punto de vista, y entendiendo el cuerpo como materialización de una serie de relaciones de poder cruzadas por técnicas de subjetivación, partimos de la propuesta de Ochoa (2014) para ver las condiciones histórico-culturales que, en el contexto venezolano, derivan en un “uso” particular del cuerpo y favorecen su *valorización*, a través del trabajo corporal; una lógica incorporada en la que el sujeto se constituye, por tanto, como agente que actúa *sobre* su cuerpo y *a través* de él, con base en una disposición orientada, según dice Daniel, a *producir* “belleza”:

[...] [en Venezuela] en ciertos ámbitos [lo importante] es la educación; en ciertos ámbitos, es el trabajo... pero en *todos los ámbitos es la belleza* y la vanidad. No importa quién tú seas, siempre va a buscar la vanidad como colarse en tu vida. [...] Entonces, la belleza del venezolano no solamente es física, también tiene una *cosa mental* que está allí, en *seguir produciendo más belleza*, para seguir siendo atractivo, constantemente, todo el tiempo. [...] En nuestro caso, como venezolanos, *se nos inculcó* que nosotros *teníamos* que ser bellos. O sea, tú no puedes ser venezolano y no ser bello. ¿Tú no has visto ese meme?

En los siguientes apartados nos proponemos desentramar este “producir belleza”, a partir de su abordaje en el marco de una lógica que *democratiza* y *prescribe* un determinado canon estético, y cuya encarnación resumiremos a través de tres procedimientos concretos: trabajo, prostética y performance. Dichos procedimientos no son independientes, sino que están ligados por un “uso” del cuerpo en el que el “cuidado” es referido como priorización de la apariencia y el físico. En tal sentido, partimos, en primer momento, de la discusión en torno a la noción de “uso” conectándola al contexto venezolano, para luego observar su relación con lo que Wacquant (1999) llama “trabajo corporal”. Seguidamente, veremos la prostética como manipulación orientada a adecuar el cuerpo a determinados estándares de los que deriva su valorización. Por último, hablaremos de una cierta modulación performática que se produce en la propia actuación y no la antecede. Estos procedimientos, y la lógica que los engloba, tienen implicaciones de género que abordaremos en los apartados que siguen, sin profundizar en ello, para en el próximo capítulo avanzar en una aproximación más acotada en esos términos y su relación con las experiencias migratorias.

2.1. “Uso”

Tú no puede pertenecer a una ideología, luchar por ella, defender una ideología que se devenga vanguardia, sin dejar cosas tuyas. Sin perder un brazo, sin perder una pierna, sin dejar de ser bello. Y yo pienso que nosotros preferimos ser bellos y estar intactos, y lamentablemente por eso nunca podremos ser una vanguardia.

BORIS IZAGUIRRE

Fabián tiene más de 40 años, pero su aspecto es el de una persona más joven. De pelo castaño, piel y ojos claros, los prominentes músculos de sus brazos contrastan con su voz baja y su mirada esquiva. Cuando me reuní con él para entrevistarle, Fabián llevaba un pantalón deportivo y una playera ligeramente ajustada que dejaba marcar sus bíceps. Llegó en bicicleta; venía saliendo del gimnasio. “Yo voy al gimnasio de toda la vida”, me dijo. Apuntando, más adelante, sobre su experiencia como usuario de estos establecimientos en Caracas y en Ciudad de México:

En Venezuela hay un rollo rarísimo con el cuerpo ¿no? Y ya, si eres de la gente que va a los gimnasios, estás como rodeado de un poco de gente [mucha gente] rarísima que tiene unos cuerpos anormales. Entonces llegas aquí y aquí la gente es normal... no explotadas. Allá es una *distorsión del cuerpo*, y eso es lo que hace que aquí nos vean como nos ven. *Que no es normal nuestra proyección del cuerpo*. [...] Aquí vas [al gimnasio] y es gente normal, bonita... O sea, están haciendo ejercicio por hacer una actividad, pero no es un *culto*. Aquí eso yo no lo he visto.

La interiorización de esta “distorsión” y este “culto” es admitida como algo que se mantiene en él: “Yo sigo igual con mi distorsión”, agrega después. De hecho, tanto él como Raúl (por medio de quien contacté a Fabián), refirieron en sus entrevistas una misma anécdota: “Yo llegué [a México]” —dice Fabián— “y Raúl estaba gordo y yo le dije ‘pero ¿qué te pasa?’ [...] y me dice ‘aquí tú puedes *ser feo en paz*, no hay problema’”. El episodio muestra la dimensión circunstancial de la valoración estética. “Ser feo” aparece como el resultado material de una modificación en la rutina cotidiana de Raúl, que lo llevó a abandonar “rituales que tenía en Venezuela, que era como todo el *culto* al cuerpo”, como dijo él mismo en su entrevista. En retrospectiva, Raúl se describe como “súper vigorético”. Hoy ya no considera serlo, aunque sigue manteniendo un cuerpo visiblemente fornido. El componente cultural de esta vocación hacia al mantenimiento físico, es explícitamente señalado por Elena: “Creo que de pronto el venezolano *culturalmente*, en líneas generales, se *preocupa* más de hacer ejercicio. Aquí no... aquí la gente no va tanto a los gimnasios. No

sé si es moda, si es salud, o lo que sea. Allá *todo el mundo entrenaba*, y aquí no es tan común de pronto que la gente entrene tanto”²⁰.

De acuerdo con Wacquant (1999), el gimnasio²¹ es un escenario de “manipulación altamente intensiva y finamente regulada del organismo”, que posibilita la modificación del esquema corporal del sujeto, imprimiendo posturas, patrones de movimiento y “estados cognitivo-emocionales” (p.252). Para el autor, este procedimiento puede entenderse como “trabajo corporal”, en tanto que productor de un tipo de capital específico. Aunque en los relatos recogidos el gimnasio no aparece como un entorno explícito de producción de “capital corporal”, sino como contexto de realización de un “uso” determinado del cuerpo, es en todo caso un escenario que supone un modelamiento corporal susceptible de *capitalización*. Entonces, si bien el trabajo *sobre* el cuerpo puede conducir, como veremos, a una valorización monetaria del mismo, el “entrenamiento” se presente primeramente asociado a un “ascetismo”, que podemos entender, con Foucault (1999), como un “ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser” (p.394). Así pues, lo que interesa destacar aquí es cómo dicho “uso” es el reflejo en principio de una disposición ética que responde a un marco cultural impuesto, pero a su vez habilitante de procesos de subjetivación a través del cuerpo.

Para ubicar teóricamente esto, es importante enmarcar el planteamiento foucaultiano. En las últimas intervenciones de este autor, el interés por la dimensión ética implicada en la formación del sujeto lo llevó a desplazar el centro de su atención, de las técnicas de poder y dominación, a las técnicas y prácticas de sí. Con tal propósito, recurre a la Grecia antigua para observar la ascesis “no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder [del sujeto] y la práctica de su libertad” (Foucault, 2007, p.25). Esto implica una “estética de la existencia” a partir de la cual uno se constituye en objeto para sí, por medio de la instauración y vigilancia de un “régimen” que opera a modo de autogobierno. En este

²⁰ En otros casos, aun cuando no se suscribe ese estilo de vida, se apunta un contraste similar. Por ejemplo, dice Miriam: “Yo tengo amigas mexicanas y no les veo el *culto* a la belleza, no van al *gimnasio*, no se *arreglan*, no están pendientes por los cauchitos, las llantitas ¿no?”.

²¹ Wacquant (1999) habla específicamente del gimnasio como lugar de entrenamiento pugilístico. Sin embargo, sus observaciones son pertinentes para pensar el gimnasio, en general, como espacio regulado de condicionamiento corporal.

contexto, el autor retoma las nociones griegas de “uso” (*chresis*) y “usar” (*chresthai*), para referirse al carácter deontológico (el “buen uso”) de uno mismo, a través del dominio y la reducción de la naturaleza, que se expresa en un “cuidado de sí” como “cuidado de la actividad y no cuidado del alma en tanto que sustancia” (Foucault, 1999, p.452). Desde este punto de vista, tal como insiste Agamben (2017), el “cuidado” no tendría un sentido meramente estético, sino que responde, en su acepción clásica, a un componente ético (pp.189-192).

Todo régimen de regulación corporal suele juzgarse a partir de una connotación moral que, como señala Boltanski (1975), recurre a “fórmulas éticas (‘no es conveniente’)” más que “estéticas (‘no es lindo’)” (p.62) para evaluar los hábitos y rutinas, propios y ajenos. Esto lo vemos en las entrevistas, por ejemplo, en la referencia a la depilación corporal como una práctica mucho más extendida, en Venezuela, tanto para mujeres como para hombres, que suele justificarse sobre la base de lo que es bueno para el cuerpo y su “higiene”. Pero, además, en la medida que el “cuidado” del cuerpo, en tanto que administración y dominio de sus funciones “naturales”, se juzga mayor, el contraste añade una diferencia de intensidad traducida en una voluntad “sacrificial” que se sobrepone a otras pulsiones (Wacquant, 1999; 2006). De este modo, la atención a lo físico se expresa, en los relatos, en prácticas dietéticas ligadas al contexto cultural de origen que aparecen como más restrictivas. Por ejemplo, de acuerdo con algunas entrevistas, la comida mexicana conlleva la ingesta de “mucho harina”, “mucho grasa [...] [y] mucho frescos”, lo que supone una valoración negativa (“estadísticamente es una mierda”, dice uno de ellos), en tanto que se entiende como una desatención del propio cuerpo (la referencia a “problemas digestivos”, por ejemplo).

“Cuidado”, atención e “higiene” tienden a vincularse, asimismo, con el “entrenamiento” del cuerpo, su modelamiento. Para Raúl, el des-cuido del cuerpo expresado en la alimentación estaría relacionado con la ausencia de una “cultura fit[ness]” en México²². De modo que el contraste entre ambos contextos aparece como un “uso” diferenciado del cuerpo,

²² Rangel Lara (2020) y Zarco Iturbe (2011) estudian la “cultura fitness” en México como un conjunto de prácticas de producción corporal mediadas por el mercado y el consumo global, cuyo propósito enunciado señalaría una connotación moral (es una “oportunidad” para ser “mejor persona”, “sentirse bien”). En el fragmento citado, Raúl hace referencia a “lo fit” como un elemento cultural cuya penetración, desde su punto de vista, sería mayor en Venezuela que en México, extendiéndose más allá del reducido ámbito social al que, de hecho, lo acotan Rangel Lara (2020) y Zarco Iturbe (2011) en los contextos locales que estudian.

condicionado por distintos patrones deontológicos. Para entender esto, resulta pertinente la propuesta de Agamben (2017) en torno a la noción de “*usos del cuerpo*”. Este autor parte de la relación entre los términos griegos *chersis* y *enérgeia* (“ser-en-obra”), donde el “uso” implica una condición de inseparabilidad entre la acción y la obra. De modo que el sí mismo y el “cuidado de sí” suponen ya un *uso de sí* a través del cual el sujeto se constituye como tal. Más allá del carácter ético-político que plantea Agamben (2017), en tanto el “uso” se liga a una forma-de-vida revolucionaria (p.127), su aproximación nos es útil en la medida que sirve para neutralizar las oposiciones clásicas del pensamiento occidental moderno entre sujeto y objeto, agente y paciente (p.70), lo que permite pensar la experiencia corporal a través del cruce, en el cuerpo, de técnicas de dominación y subjetivación (Esteban, 2013).

Así entendida, con la noción de “uso” podemos observar los regímenes de cuidado del cuerpo como materialización de lógicas culturales que no buscan en principio un fin productivo fuera de sí, aunque, según veremos, propician condiciones específicas de valorización del mismo. Los “usos del cuerpo” refieren primeramente a un proceso de constitución del sujeto (en su doble acepción) que deriva de la interiorización de una serie de procedimientos (de dominio y conocimiento de sí) prescritos en un determinado contexto histórico e insertos en unas determinadas relaciones de poder y juegos de verdad, que no se imponen “de acuerdo con una causalidad necesaria o con determinaciones estructurales; [sino que] abren un campo de experiencia” (Foucault, 1999, p.366; Agamben, 2017). Esta interiorización se refleja, en algunos relatos, en términos de una “necesidad” (o un imperativo, como ya veíamos) que aparece como “no negociable” y abarca, en el contexto venezolano, todos los ámbitos de la vida pública. En ese sentido, dice Raúl:

[...] existe [en Venezuela] una sobrevaloración de *ciertos valores que son muy físicos, muy dérmicos, muy aparentes*, en detrimento de otro tipo de valores, que solo se manejan en ciertos targets venezolanos, en donde apoyan la profesionalización, el aprender varios idiomas, el tener referencias como de otras cosas. Y con todo y eso, puedes ser muy inteligente, pero tienes que estar buena. *Se puede negociar que seas inteligente, se puede negociar que te sepas tres idiomas o que seas muy docta, pero que seas fea, no*. Eso no se negocia. Y sabemos que es así. [...] Como que tienes que ser muy verga, tienes que ser muy guapa. No te dicen nunca que tienes que ser inteligente.

El “verse bien”, la “presentabilidad”, la “belleza” aparecen como preceptos “inculcados”, según dice Daniel: “nuestra vanidad que ha sido *sembrada* desde el día en que nacimos”.

Aquí el “embellecimiento” aparece como fin ético en sí mismo; apunta Alberto: “no es por pretensión tampoco, sino que *hay que estar bien*”. La incorporación de esta lógica se afina en la necesidad asumida como natural, que impone “estándares de belleza [...] absurdamente altos” (Miguel), en comparación con los que se observan en México. Lo cual conlleva un nivel de prescripción que, en el relato de Daniel, se asocia con el haber padecido trastornos alimentarios durante su adolescencia. Al igual que otras personas entrevistadas, él reconoce que el peso de estos requerimientos es mayor para las mujeres y, como es su caso, para los hombres que se identifican como gays o “sexodiversos”, pero otros relatos muestran la incidencia de los mismos sobre la experiencia de masculinidades heterosexuales. Xavier, por ejemplo, dice tener “inseguridades por todo, porque te las meten en la cabeza en Venezuela, porque allá en Venezuela importa mucho el físico”. Pero señala, asimismo:

[...] no es tanto [para los hombres] como para las mujeres, obviamente. La presión social hacia el físico de las mujeres allá en Venezuela es horrible. O sea, realmente me siento mal porque en algún momento yo había insultado a una mujer de fea, allá en Venezuela, de fea, y me siento mal por ella porque, güey, no me imagino la presión social que vivía. Pero no deja de ser feo para los hombres también. Solo que es otro nivel para las mujeres. Acá no ocurre tanto. Sí ocurre, porque en todos lados hay cierta presión social por ser atractivo, pero aquí es cierta... hay un poco más de libertad. Un espectro más amplio de lo que es ser atractivo. Y me siento cómodo con ello.

En ese sentido, Elena dice: “nosotros culturalmente en Venezuela tenemos... las mujeres como esa cosa de que *tenemos que estar bien*, y tenemos que *vernos bellas*, y tenemos que, tenemos que, tenemos que...”. Esto deriva, en palabras de Alicia, en “una cultura de apariencias muy fuerte [...] *hostigante*”, que es interiorizada, pero en algunos casos también se ve trastocada por el proceso migratorio, incidiendo incluso en la autopercepción que tienen estas personas de sí. Por ejemplo, Liliana comenta: “Aquí [en México] soy bonita, pero yo en Venezuela era de las feas [...] y yo me lo creía, me lo creía horrible. [...] Aquí en México gané autoestima, gané mucha autoestima, sobre todo cuando adelgacé”. La migración, además, en la medida que activa dinámicas de extrañamiento cultural, deriva en una desnaturalización de esta lógica. Así, Xavier dice: “fue uno de los mayores choques culturales que yo tuve aquí. Yo no podía ver atractivas a las mujeres cuando llegué [...] después *me di cuenta*: no es que sean feas, allá son iguales, solo que allá *se maquillan más*”. Esto conduce

a una desapropiación, asociada al reconocimiento de las implicaciones enajenantes de los patrones incorporados, como se observa en Daniel:

[...] mi estética ha cambiado muchísimo aquí en México. No puedo dejar de lado esa... esa vanidad. Al menos no al 100%. [...] puedo alejarme un poquito si lo requiero, si lo busco, si no me satisface. Pero, por ejemplo, un día como hoy que vine para acá contigo, o sea, yo voy a salir de mi casa y voy a conocer una persona que nunca he visto en mi vida [...] yo quiero que... que el mundo me vea de *la mejor manera*. [...] Y eso en parte es algo positivo y en parte es algo que viene de esa enseñanza [...] Pero afortunadamente desde que yo me vine a México, he aprendido que mis kilitos de más también son atractivos, cuando los he tenido... que todavía los tengo... y fíjate, justo, *para mi estética*. O sea, *para mi estética concebida en mi mente desde Venezuela*. Yo empecé a subir de peso aquí en México. Yo era una persona sumamente delgada [...] Entonces cuando yo empecé a subir de peso, uno, dos kilos, tres kilos, eso era una cosa horrible para mí. O sea, que se me viera así en la ropa y todo eso. [...] También, fíjate, el atractivo que tienen otras personas, que yo pueda sentir por otras personas, también ha cambiado muchísimo, porque antes si no era alto, si no tenía ciertas facciones, no, para mí no entraba en el radar.

No obstante, la desapropiación se admite también relativa (“No puedo dejar de lado esa... esa vanidad”). Alicia habla, en ese sentido, de una “*mentalidad de miss*, que todavía queda, porque no se te quita, solamente se matiza”; y, en ese mismo sentido, Liliana señala que el Miss Venezuela ha creado una “cultura” que alimenta el “mito [de] que todas las mujeres [venezolanas] son bellas”, cuando “realmente sí hay muchas venezolanas que están bien feas”. El alcance de este “mito” se ve potenciado, para Xavier, por el hecho de que desde “primaria hacían concursos de misses”, lo cual hoy él juzga absurdo, pero antes veía como “normal”. De acuerdo con Ochoa (2014), el Miss Venezuela ha contribuido a la formación de un modelo de feminidad y “belleza venezolana” que, como indica Liliana, no todas las mujeres pueden o llegan a encarnar. Pero, en tanto que discurso, funciona como el contexto dentro del cual se producen y negocian sus cuerpos. Desde este punto de vista, dicho certamen, para la autora, constituye una clave para entender la materialización de la lógica cultural a partir de la cual el cuerpo es introducido (y producido) en los estándares descritos. Una orientación que es deontológica, pero, según propondremos a continuación, favorece un “uso” que es susceptible de valorización económica.

2.2. Trabajo

Santos tiene tez clara, pelo rubio y ojos grandes, color olivo. Desde 2007 vive en México, a donde llegó junto a su madre, siendo aún adolescente. Su físico ha sido determinante para procurarse una inserción sociolaboral exitosa en el país: ha sido modelo, edecán y, entre otras

cosas, “gogó dancar”. Para él, esto tiene que ver con un “brillo” que asocia a un cuerpo “normal” venezolano: “yo era alguien normal allá [en Venezuela]: [...] mi vida normal, cotidiana, el colegio. Pero llegas a México y es así como ¡boom!, lo que *brilla*, y toda la gente es ‘Santos, venezolano’, ‘Santos, el pana’”. Vivió en varias ciudades mexicanas, pero la mayor parte del tiempo ha residido en Puebla. Evaluando sus experiencias en otras ciudades, dice respecto a Cancún: “hay mucha gente, muchas razas, muchos países: italianos, franceses, europeos... [...] y, pues, dije ‘no, esto no es lo mío’. Como que hay *mucha competencia*, para mis negocios, para todo”. De este modo, apelando a una lógica estrictamente mercantil, Santos admite veladamente su blancura como parte de su “brillo”, siendo ésta, en última instancia, el valor puesto a competir (en desventaja frente a “italianos, franceses, europeos”) en una de las ciudades con más presencia extranjera de México.

En tal sentido, si, al igual que veíamos en otros relatos, el cuerpo aparece aquí como un factor condicionante de procesos de inclusión e inserción vinculados a una cierta herencia somática “blanca”; más allá de eso, el descubrimiento de ese potencial es lo que lleva a Santos a *trabajar* su cuerpo como fuente productiva de valor: “sí hacía deporte [en Venezuela]. Pero, tú sabes: el típico cauchito [llantita] y eso... Pero acá [en México], no, al *cien al gimnasio*”. Y es, en tal contexto, que le “llegaron ofertas, trabajo, plata, dinero, viajes, hombres... todo”. Fue esto lo que le permitió incursionar en diferentes ámbitos donde su cuerpo era un recurso táctico de monetización. De manera similar, el relato de Mateo refiere un interés por ocuparse más intensivamente de su cuerpo, luego de haberlo reconocido como un medio posible de ingresos económicos. Mientras que, en el relato de Quique, esta atención medida en kilos (“Ya me estoy recuperando, pero en la pandemia subí como 6 kilos, 7 kilos... pero digamos que tenía esa tranquilidad de que no iba a ir a ningún casting”) si bien responde naturalmente a su oficio actual, coincide con su proceso migratorio y con la posibilidad, en México, de incursionar en el modelaje, al cumplir con parámetros físicos demandados por la industria publicitaria.

Como muestra Ryan (2019), el trabajo sobre el cuerpo en el gimnasio admite una posibilidad de valorización particularmente en aquellos contextos donde este “hábito” es menos común o generalizado (p.45). Pero, además, su reduplicación al identificar ese potencial económico, responde a una lógica instrumental. Desde este punto de vista, junto al

“uso” del cuerpo, en tanto dimensión cultural incorporada antes descrita, podemos observar una dimensión transaccional, que ligada en sentido estricto a lo que Wacquant (1999) llama “trabajo corporal”, como disposición activa para convertir el físico en un medio productivo, de valorización. Esta distinción analítica, en lo que refiere al cuerpo, entre lo deontológico (su “buen uso”) y lo transaccional (su valorización), no implica sin embargo una separación tajante en la experiencia de los sujetos. Por el contrario, lo que nos proponemos destacar es el traslape que ocurre entre ambas dimensiones, a través de la configuración histórica de una lógica corporal que está históricamente anclada en la consideración del cuerpo como medio de ascenso y éxito social, que se expresa (y alimenta), más recientemente, en la centralidad de los concursos de belleza en Venezuela (Ochoa, 2014).

Desde su institucionalización, el Miss Venezuela ha sido tanto un asunto de Estado como una marca comercial altamente redituable, propiedad (a partir de 1981) de uno de los conglomerados mediáticos más poderosos del país y América Latina (Auletta y Jaén, 2013). La primera elección formal de Miss Venezuela se realizó en 1952. Tres años después, en 1955, Susana Duijm fue la primera representante venezolana en ganar un certamen internacional, el Miss Mundo. Por esas fechas, se instauró como protocolo que la mañana siguiente al Miss Venezuela, las ganadoras visitaban al presidente en su residencia oficial. Si bien esta tradición fue interrumpida por Hugo Chávez, su administración no se mantuvo totalmente alejada del certamen, aplaudiendo, por ejemplo, el triunfo consecutivo de una Miss Venezuela en 2009²³. Un logro que, por segunda vez, hizo que la organización encargada del concurso entrara en el libro de récord *Guinness* (Guerrero, 2012). El rédito simbólico del Miss Venezuela era expresado, así, en palabras de Garmendia en un texto de 1995:

Las nuevas misses se preparan en la pasarela. Una de ellas, otra vez, será reina. Tal vez llegue a ser reina indiscutible del universo y entonces los venezolanos, una vez más, podremos descansar recompensados, pensando que un átomo separado de esa estructura deslumbrante, de medidas exactas y cabecitas cuidadosamente ajustadas, una partícula fosforescente desprendida de esa conjunción ideal de proteínas, cuyo resultado hace pestañear a medio

²³ Cabe señalar que una de las principales contrincantes de Chávez en sus primeras elecciones presidenciales fue Irene Sáez, ex Miss Venezuela y ganadora del Miss Universo, que anteriormente había sido alcaldesa de un municipio caraqueño y que, tras su derrota presidencial, fue electa como gobernadora del estado Nueva Esparta con el apoyo del propio partido chavista.

mundo, *es ya parte constitutiva de cada uno de nosotros*. (Garmendia, 2005, p.48; cursivas añadidas)

Más allá de la pomposidad del certamen, la penetración de todo lo que éste implica se observa en la evocación del mismo a través de cientos de eventos locales (en todos los niveles y edades) que reproducen sus parámetros de competencia y cánones de género en todo el país (Molina, 2005; Abbady, 2018). En tal contexto, como sugiere Ochoa (2014), el uso coloquial que se hace del propio término “miss” (y “misses”) pasó de referir a quienes participaban en el concurso, a utilizarse para nombrar a toda persona que podría participar en él (que podría *pasar por una miss*), como sucede en la expresión popular “toda una miss”. Así, en la medida que *llegar a ser una “miss”* supone la explícita capitalización de la apariencia física, la reproducción de la “mentalidad de miss” resulta útil para entender la articulación de una lógica cultural donde el “uso” del cuerpo se traspone a su *valorización* con “fines monetarios”, en el sentido que indica Wacquant (1999). Una lógica que incorpora continuamente lo transaccional, borrando la frontera entre el régimen corporal como ascetismo y como “inversión”, afincándose en la fantasía de movilidad y “progreso”, *a través del cuerpo*, que hunde sus raíces históricas en discursos decimonónicos, hoy evocados indirectamente y actualizados por el Miss Venezuela.

En este sentido, desde su relato fundacional²⁴, el Miss Venezuela se presenta como una vía de democratización, en la que el imaginario en torno a la “belleza venezolana” abarca la posibilidad ostensible de su producción explícitamente artificial. Por ejemplo, Osmel Sousa, presidente de la Organización Miss Venezuela entre 1981-2018, llegó a afirmar abiertamente que no creía ni en la belleza “natural” ni en la belleza “interior”. En cambio, en una entrevista

²⁴ Se suele ubicar el origen del Miss Venezuela en 1944, año en el que se realizó el primer concurso de belleza femenina de alcance masivo en el país. El mito en torno a ese certamen iniciático propone una distinción de clase que habría permeado la disputa entre dos únicas candidatas y que fue resumido en el eslogan “Oly Clemente para la gente decente, Yolanda Leal para la gente vulgar”. Como resultado de la contienda, Yolanda, una mujer “morena” de origen popular, venció a Oly, quien era hija de un funcionario del gobierno de Medina Angarita (Finol, 1999). Asimismo, Susana Duijm es recordada por haber sido una oficinista, en su momento tachada de “india”, “negra” y “pobre” (Ochoa, 2014; Navarrete, 2009). Junto a éstos, otros casos suelen referirse para ilustrar el componente democratizador (e incluso “empoderador”) del Miss Venezuela, en contraste con el carácter elitista que tiene este tipo de concursos en otros países (Bolívar Ramírez, 2007; Moreno, 2007). La potencia de dicho mito hasta la actualidad permitiría explicar por qué, aun con la agudización de la crisis que ha vivido el país durante los últimos años, las expectativas de participar en el concurso tienden a aumentar entre sectores populares, pese al costo monetario que implica hacerlo (Abbady, 2018).

de 1996 se refería a la “belleza” como “una armonía, algo que me llega cuando veo una mujer bonita... o cuando *logramos poner* a una mujer bonita” (Socorro, 2005, p.28; cursivas añadidas). Del mismo modo, los requerimientos de “belleza” (como adecuación “natural” a determinados parámetros) se relativizan, cuando ésta aparece como el resultado de una serie de operaciones de intervención y modelamiento, y de un régimen de disciplinamiento especializado que suele apelar a una estricta ética de trabajo²⁵. De acuerdo con Auletta y Jaén (2013), el Miss Venezuela es una “escuela”, donde las aspirantes finales pasan por un periodo de entrenamiento intensivo de 12 horas de trabajo diario durante 4 meses, con un equipo que incluye, entre otros especialistas, nutricionistas, psicólogos, instructores físicos y de pasarela (p.397).

En el concurso de belleza masculina nacional²⁶, esta misma lógica corporal se observa en la convocatoria pública para la edición de 2022, que contemplaba, como requisitos, por ejemplo, tener un “buen rostro” y un “cuerpo atlético”. Pero, junto al último, una indicación entre paréntesis aclaraba que “de ser seleccionado [el candidato] tendrá tiempo para su *preparación*”: es decir, para producir el cuerpo, en principio, requerido. Un reciente reportaje de la plataforma *Vice* sobre el Mister Venezuela refería, en ese sentido, la exigencia de un cuerpo que fuesen como un “lienzo en blanco”²⁷. El cruce entre la dimensión ascética del “uso” del cuerpo y su valorización, a su vez, tiende a ser reforzado por el costo económico que implica la propia participación en estos concursos y los mecanismos habituales para cubrirlo. Liliana, que en su adolescencia fantaseaba con la idea de presentarse en el certamen, hoy se alegra de no haber cumplido con la estatura mínima para ingresar “porque al final tenías que apadrinarlos... buscar padrinos, acostarte con ellos”. Escándalos recientes han visibilizados prácticas (conocidas) de sexo transaccional y proxenetismo alrededor del Miss

²⁵ A esto se suma unos requisitos de participación mínimos, a diferencia de México, por ejemplo, donde el “dominio del inglés”, entre otras cosas, sirve como filtro de clase. En el caso del Miss Venezuela, las últimas convocatorias públicas han estado dirigidas a “jóvenes [de] entre 18 y 27 años de edad de cualquier región del país, e incluso venezolanas en el exterior que deseen ser candidatas”. A diferencia de otros países, a las candidatas del Miss Venezuela tampoco se les exige haber nacido o vivido en los estados que representan en el concurso.

²⁶ El certamen Mister Venezuela es propiedad de la Organización Miss Venezuela. El Mister Venezuela comenzó a realizarse en 1996, el mismo año en el que se fundó el Mister Mundo, organización internacional con sede en Londres de la cual es miembro. En 1998, el ganador de la segunda edición del Mister Venezuela, ganó el Mister Mundo y, en 1999, el ganador de la tercera edición ganó el concurso Manhunt International.

²⁷ El vídeo, titulado “Mr Universe Casting is Ruthless”, puede verse en <https://fb.watch/m585xzHOkG/>

Venezuela (Abbady, 2018; Mozo Zambrano, 2018), que resuenan hoy en la exposición de mujeres venezolanas a redes de trata y explotación sexual, en el contexto de la crisis y masificación de la migración (véase Capítulo IV).

Pero, más allá de su nítida traducción en los concursos de belleza, lo que interesa destacar es la extensión de una lógica que propone la “belleza” como un medio de inversión (para “garantizar un empleo”, por ejemplo) que no es asumido como un elemento “superficial” o accesorio (Hurtado, 2018, p.202). Esto no quiere decir que su incorporación sea uniforme. Al contrario, está tensionada por clivajes de género, sexualidad y clase, entre otras cosas. Sin embargo, en tanto que marco cultural habilitante, instituye dinámicas que se reproducen en trayectorias migratorias donde, según señala Daniel, la “belleza” se convierte en “moneda de cambio” para algunas personas que salen de Venezuela en condiciones de “necesidad” material. En ese mismo sentido, dice José:

[...] la gran mayoría de los venezolanos se *cuidan*. Y *estando afuera* [del país] creo que se les ha incrementado más porque *descubren* que esto es una forma de llamar la atención y *conseguir algún tipo de beneficio*. Entonces sí es algo que ocurre y sí es algo que, quizá pudiera sonar no tan adecuado, pero es una realidad.

El “arreglo” y el “cuidado”, o la “preocupación” por el físico, trascienden así lo deontológico, cruzándose con la potencial valorización monetaria del cuerpo a través del trabajo corporal y su inscripción en prácticas transaccionales. Se trata, en suma, de una lógica corporal productiva desde un punto de vista tanto económico como carnal. Pues apela, de manera indistinguible en la práctica, a la *productividad económica* (“conseguir algún tipo de beneficio”) del “cuidado” ético de sí (el “buen uso del cuerpo”) y, al mismo tiempo, a una *producción del cuerpo*, en tanto que materia de transformación y modelamiento. En este sentido, si bien distintos análisis han señalado el potencial general del cuerpo *como capital* (Hakim, 2010; Wacquant, 1999), la especificidad que observamos en el contexto venezolano (en contraste con México, como escenario de acogida de la migración abordada) remite a una incorporación e inculcación explícita de una lógica de capitalización, que se articula con un ímpetu técnico donde el cuerpo es pensado como objeto maleable de producción e incluso de intervención protésica, según veremos ahora. Un contexto que favorece el despliegue de tácticas que se articulan a través del cuerpo, en el marco de las experiencias migratorias.

2.3. Prostética

Una crónica de 1985, titulada “Casa de muñecas. Así fabricaron a las misses”, recoge el siguiente testimonio de un miembro del staff de la Organización Miss Venezuela: “El mundo ha evolucionado y la belleza también. Hoy la preparación de una miss es más avanzada, más tecnificada” (Hippolyte, 2005, p.11). La crónica habla sobre las cirugías de nariz, senos y orejas que, como parte de su “preparación”, se practicaban obligatoriamente a las misses, ya para entonces, y describe el sistema de crédito que se les ofrecía para costear los gastos involucrados en su participación. Siendo presidente de la Organización Miss Venezuela, Osmel Sousa se refirió a las cirugías cosméticas como “maquillaje permanente” (Navarrete, 2009). Esta concepción de la “belleza” tiene una incidencia importante en el contexto nacional venezolano. De acuerdo con Gulbas (2017), el aparato publicitario del Miss Venezuela en gran medida ha contribuido a la formación de un imaginario popular según el cual ninguna mujer habría “nacido” *siendo* miss, pero cualquiera puede *llegar a serlo*²⁸. Para ello, a un régimen corporal de disciplina, se suma la modificación del cuerpo, asumido “objeto de optimización estética y técnico-sanitaria” (Han, 2014, p.42). En este sentido, la producción de la “belleza venezolana” es también una operación prostética.

Según la International Society of Aesthetic Plastic Surgery, en 2013, Venezuela ocupó el sexto lugar entre los países con mayor número total de procedimientos quirúrgicos realizados con fines estéticos. Si se toma como referencia la tasa de cirugías realizadas por cada 1000 habitantes, Venezuela se ubica en el primer lugar, de acuerdo con el mismo ranking (Arnett, 2014). Todavía durante la crisis reciente, el país sigue teniendo una de las tasas más alta del mundo en cuanto a operaciones de este tipo²⁹ (Abbady, 2018). Y, al igual que la Organización Miss Venezuela, es común que centros médicos privados brinden “facilidades” y planes de

²⁸ Según los datos que ofrecen Esqueda, Hernández y Herrera (2011), si bien la “noción de belleza depende del estrato social”, “las mujeres [venezolanas] de diferentes edades y niveles socioeconómicos coinciden en que no es necesario nacer con rasgos particulares [...] pueden llegar a verse bellas, siempre y cuando estén atentas al cuidado de su apariencia física” (pp.26-27). Otro aspecto resaltante que señala el estudio es que los aspectos modificables de la “apariencia” (como el olor o el maquillaje) tienden incluso a considerarse más importantes que aquellos “naturales”, como son la altura o las proporciones del cuerpo.

²⁹ En un artículo periodístico al respecto se menciona el caso de una joven de 24 años que prefirió gastar “todos sus ahorros [en] aumentar la talla de su pecho” antes que llevar a término “su otro plan: emigrar de Venezuela huyendo de la crisis”. Más adelante, se cita a la misma joven: “Era para sentirme bien conmigo misma [...] yo no me estoy operando para mostrar, sino para sentirme mejor” (EFE, 2019b).

pago, y/o “promociones especiales” para la realización de cirugías cosméticas; mientras que algunas entidades bancarias y empresas fundadas expresamente para tal fin, ofrecen créditos y mecanismos alternativos de financiación que hacen posible el acceso a dichos procedimientos (Gulbas, 2012; 2017). Todo esto está ligado a una normalización de la prostética como mecanismo de acceso a la “belleza”. De este modo, dice Alicia: “De mi promoción del bachillerato, como seis sí se operaron las tetas cuando terminaron, y éramos 25”. Mientras que Miriam señala también:

[...] Venezuela históricamente es un país... es el país de la belleza, tiene un *culto por la belleza*. Y las cirugías plásticas están a la orden del día. Niñas de 15 años soñaban con operarse algo, en Venezuela... y en Colombia también pasa. Aquí [en México] siento que es más difícil, porque es quizá un poco más caro, pienso yo, no sé, no sé cuánto está una operación... creo que es más caro, creo que hay menos acceso a eso [...] Pero, en Venezuela hay un tema con la liposucción en las mujeres, las operaciones de mama, muy fuerte, que aquí yo no veo tanto. Aquí yo no lo veo tanto.

Al menos hasta fechas recientes, el costo general de las cirugías plásticas en Venezuela seguía siendo considerablemente menor que en otros países (EFE, 2019b). Sin embargo, la accesibilidad responde, no solo a una cuestión económica, sino a su extendida aceptación en diferentes niveles y ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, dice Liliana, “en una época se rifaban tetas en las discotecas [...] Ibas al [Centro Comercial] San Ignacio o a Las Mercedes [en Caracas], pagabas un cover [entrada] y participabas para que te regalaran unas siliconas [implantes de senos] de premios. [...] En los 15 años también te podían regalar siliconas”. La prostética con fines cosméticos incluye tratamientos relativamente “superficiales” y/o de efectos temporales (por ejemplo, el “diseño de sonrisa” o las inyecciones de toxina botulínica o bótox), así como transformaciones más invasivas y permanentes (como la rinoplastia, la mamoplastia o la liposucción). Las personas que se someten a estos procedimientos suelen verlos como una “inversión” para mejorar su imagen o como una respuesta individual a un “problema” de autoestima (Gulbas, 2012; Ochoa, 2014). Esto último, a su vez, se ve reforzado por un discurso médico que normaliza en general la insatisfacción con el cuerpo propio, dándole a las cirugías estéticas una connotación terapéutica (Gulbas, 2017).

En 2018, Venezuela cerró el año “con cerca de 200 millones de dólares gastados en cirugías plásticas [...] números bajos en comparación con años anteriores”, según la Sociedad Venezolana de Cirugía Plástica (EFE, 2019b). La misma nota que recoge estos datos destaca

la “presión social” que conduce particularmente a las mujeres a someterse a estas cirugías para cumplir con los estándares de belleza impuestos. Sin embargo, en 2013, Venezuela ocupó también el segundo lugar (después de Alemania) de países con el mayor número de agrandamiento y ensanchamiento de pene, un procedimiento igualmente considerado “estético” (Arnett, 2014). El número de cirugías plásticas realizadas en el país no implica que las personas que se someten a ellas sean necesariamente de origen venezolano; pero el prolífico desarrollo de una “industria de la belleza” parece ser un indicativo de una boyante demanda interna, tal como apunta Daniel:

[...] no por nada, pues, la cirugía estética en nuestro país se desarrolló en el nivel que se hizo. Que la gente viajaba de cualquier parte del mundo a operarse con un cirujano venezolano, ¿ves? Que las mujeres venezolanas... y los hombres... como decía este escritor, Luis Fernández, el esposo de Mimi Lazo: las venezolanas todas terminan siendo primas de tetas y de cara, porque todas van al mismo cirujano a operarse. Y mis amigas así eran, se iban a operar los senos y entonces le recomendaban a la otra, la otra, la otra, y terminaban como seis en el mismo y *todas iguales*.

El efecto homogeneizador que destaca Daniel se asienta en ideales de belleza que privilegian y valoran la blancura étnico-racial y el modelo corporal “occidental”, patologizando y estigmatizando los rasgos que no encajan en éste (Muñiz, 2013). Así, según Gulbas (2012), los procedimientos cosméticos realizados en Caracas durante su investigación estaban estrechamente ligados a la modificación de atributos racializados. Por ejemplo, la mayoría de las mujeres, abordadas por la autora, que se habían sometido (o deseaban someterse) a una rinoplastia, independientemente de su clase social, se identificaban como “negras”. En el contexto venezolano, esta categoría está asociada a un cierto tipo de nariz: “chata” y ancha. “Perfilar” esta nariz supone, por tanto, distanciarse de la propia categorización étnico-racial. El racismo que suscita esas facciones, se refleja a su vez en la mención que hace Xavier acerca de “la forma” de su cara y su nariz como motivo de “inseguridad”, en un entorno que prioriza la apariencia, valorando aquella que se identifica con la blancura: “Allá en Venezuela, yo sufrí muchas... de hecho, todavía tengo esas mismas inseguridades, aquí en México, y hacia mi físico, por el hecho de que, al estudiar en un colegio privado [en Venezuela], todos siendo hijos de europeos, yo era el más negro del colegio”.

La homogeneidad a la que suelen tributar las intervenciones sobre el cuerpo, nos habla a su vez de una manipulación en la que la aspiración a la blancura se confunde y entrelaza de manera compleja con la blanquitud, como atributo ético-identitario. En ese sentido, la idea de “cuidado” y “arreglo”, en la que se enmarcan los procedimientos señalados, apuntan a la persistencia del deseo de encarnar una modernidad “blanca” que pasa siempre por el cuerpo (Ochoa, 2014). No es casualidad entonces que en las entrevistas la referencia al pelo aparezca frecuentemente ligada a la “belleza” y “presentabilidad”³⁰, en un contexto donde la textura de éste opera como marcador étnico-racial a la vez que como parámetro de distinción social y moral. De modo que el llamado pelo “malo” (rizado), por ejemplo, lo es en tanto que indicador de una herencia “negra” (Tosta, 2021), y como reflejo de *des-cuido* e indecencia. El pelo liso, o *alisado*, en cambio, denotaría “cuidado”, orden y civilización (Nichols, 2013). Así, toda vez que, en Venezuela, la belleza responde históricamente a estos esquemas de valoración de lo “blanco” (Pino Iturrieta, 1996; Ishibashi, 2003), la prostética, como procedimiento de “embellecimiento”, no es solo una tecnología de modificación corporal, sino de blanqueamiento somático, donde la blancura tiene un carácter civilizador.

Así, en escenarios nacionales de difusa marcación étnico-racial, como lo mayor parte de América Latina incluyendo México y Venezuela (Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Wade, Urrea Giraldo y Viveros Vigoya, 2008; Moreno Figueroa, 2012; Angosto-Ferrández, 2015; Wright, 1995; Wade, 2002), las técnicas de intervención descritas permiten hacer efectiva la incorporación de los cuerpos “de color” a los cánones de belleza hegemónicos, a través de la adecuación de sus rasgos, cualidades y proporciones a los parámetros de una blancura que se vuelve accesible. Esto es relevante si consideramos que, según vimos, las dinámicas de inserción que operan en algunas de las experiencias migratorias abordadas estarían mediadas por una blancura que, a modo de “ventaja”, tiende a atribuirse a la “herencia” generalizada de la migración europea (“todos tenemos familia española, portuguesa, italiana... de algún lado”), velando la posibilidad de su artificio, en un

³⁰ Julia, por ejemplo, menciona la “planchita” (para alisar el cabello) como recurso fundamental de “arreglo personal”; mientras que Alberto hace referencia al cabello sin cortar y alisar como evidencia de descuido, y Daniel, aludiendo a la atención sobre el cuerpo, dice de manera más metafórica: “en parte es algo que viene de esa enseñanza, de esa escuela de Venezuela, de ser bello, que no haya un solo cabello fuera de su lugar, nunca”.

contexto nacional que —como también se admite— normaliza la manipulación somática como parte del “cuidado” corporal prescrito.

Por último, es importante señalar que, en el marco de la Venezuela Bolivariana, estos procesos ligados a la “belleza” se vieron trastocados, si bien no del todo transformados. La reconfiguración de los imaginarios “raciales” operada desde el aparato estatal ha servido para ratificar un orden patriarcal afincado en la afirmación del “cuerpo heterosexual venezolano” a través de la figura heroica del militar (Guerrero, 2012, p.30). Mientras que, pese a su distanciamiento por ejemplo de la frivolidad asociada los concursos de belleza y la reducción de la mujer a su cuerpo, la retórica oficial ha tendido a perpetuar de todos modos el rol tradicional de lo femenino en la sociedad (véase De la Torre, 2021; Lalander y Velásquez-Atehortúa, 2013; Caretta et al., 2015). De igual modo, la lógica inscrita en los parámetros de belleza imperantes se ha visto rearticulada en tensión y a la vez como derivación del propio discurso revolucionario. En ese sentido, como muestra Gulbas (2017), la ampliación de la gratuidad de la salud pública a todos los ámbitos de atención no solo estimuló la aspiración de acceder a cirugías cosméticas en los sectores populares, sino que propició la resignificación de dicho acceso (a la “belleza”) como un derecho y una vía de “empoderamiento” y concreción de la visión política propuesta desde el Estado.

2.4. Proyección

Emilia trabaja en una estética. Es un negocio pequeño, ubicado, entre casas, en una zona popular de Puebla, atendido principalmente por familiares suyos. Ahí me citó para entrevistarla. Cuando llegué al local, Emilia me hizo pasar y me invitó a sentarme en una silla frente a lo que parecía ser un escritorio o un mostrador. Le bajó el volumen a la música y se sentó del otro lado. Al fondo se escuchaba a un grupo de mujeres hablar sobre estilos de peinado y uñas. Detrás de Emilia, un aparador negro exhibía lo que parecían ser cientos de frasquito de pintura de colores distintos. Sobre el mostrador, dos catálogos abiertos mostraban en sus páginas gruesos de cabellos teñidos. Emilia llegó a Puebla hace casi 20 años. Hoy, tiene 35. Aunque ha vivido más de la mitad de su vida en México, aún extraña a Venezuela como su “casa”, e identifica con claridad lo que para ella son grandes diferencias culturales entre ambos países. Una de esas diferencias, una vez más, tiene que ver con la “vanidad” de las mujeres:

En cuanto a las venezolanas, somos más vanidosas... estar arregladas... uña, cabello, o sea, bien vestidas. Nos gusta como *llamar la atención*. Ser *lo más llamativas posibles* es lo de nosotras. Y aquí son como más tranquilas... así como que el gelcito que no se vea tanto, no tan extravagante, no tan largas, por ejemplo, en las uñas. O sea, algo discreto. Y nosotras somos, como dicen acá: 'ponme el molcajete encima y agrégale una arepa, si quieres... un chicharrón'. Y acá, no. Acá es peinarse más discreto [...] igual en la vestimenta... Puebla es muy... o sea, del tiempo que llevo acá... es muy cerrada. O sea, de que, pues, '¿cómo vas a andar en la calle con un escote?'.

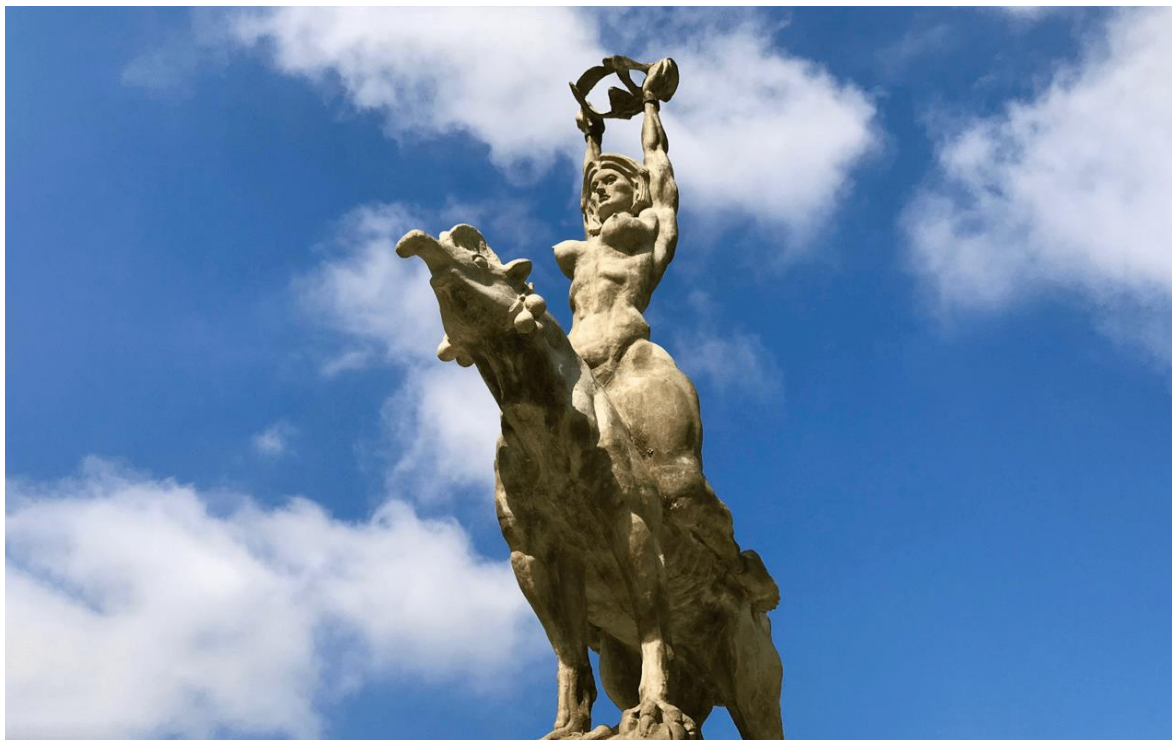
Sus uñas recién pintadas y decoradas, y su cabello meticulosamente arreglado y estirado, dan testimonio de su afirmación. Emilia es de cintura estrecha y senos prominentes. Aunque no lleva escote al momento de la entrevista, su pecho destaca gracias a una blusa ceñida, de cuello alto. Viste un pantalón de mezclilla que deja ver, asimismo, la anchura de sus caderas. Emilia no es muy alta y su tono de voz es bajo, pero sus movimientos corporales tienen esa cadencia, soltura y afectación que llena el espacio. En su análisis de los concursos de belleza en Venezuela, Ochoa (2014) asocia esta modulación performática a “las convenciones del *espectáculo*”, destacando con ello el rol de los medios de comunicación (*mass mediation*) en “la producción y autorización de ciertos aspectos de la feminidad” en Venezuela (p.203). Las “feminidades espectaculares” (*spectacular femininities*) son, para la autora, “formas de feminidad que involucran una especie de hiperfeminidad destinada a su exhibición”, “altamente legibles” a través de tropos, prácticas significantes y “formaciones de género” que articulan discursos globales, en torno a lo étnico-racial y el cuerpo, y narrativas nacionales y locales en torno a la “belleza” (pp.208-209).

Partiendo de la teoría butleriana de la performatividad, Ochoa (2014) entiende estas feminidades como un modo de citación reiterativa (e imperativa) de dichos códigos, que producen “subjetividades sexuales” orientadas a un público imaginario en el que se articula el reconocimiento, a través de lo que la autora define como la acción de “destacarse”: “Ser lo más llamativas posibles”, según dice Emilia. La repetición disciplinada crea una disposición que, al incorporarse, es asumida como expresión natural del canon de género hegemónico, inscrito en el discurso en torno a la “belleza venezolana”. De este modo, no se trata tanto de una pedagogía explícita, sino de una incorporación de patrones que no existen porque las personas *decidan* darle existencia, sino porque éstas los citan, en su hacer, y en

esa citación los constituyen y reproducen (Butler, 2002). En ese sentido, señala Víctor, por ejemplo:

La mujer venezolana tiene ese aspecto de *más femenina*. [...] Siempre está con sus uñas pintadas, se arregla, entaconada, aquí se ve... bueno, en *la parte pública* sí lo veo que van a acomodadas, pero, por ejemplo, en un transporte público, no es así... hay ese choque ¿no? o sea, no se ven... no están tan arregladas como sí... como sí en Venezuela.

Ilustración 4. Estatua de María Lionza, concebida por Alejandro Colina (1951)



Fotografía de Óscar Medina. Fuente: Medina (2023).

Si bien, como hace Ochoa (2014), hemos enfatizado sobre todo la vinculación de esta feminidad, y las lógicas corporales ligadas a ella, con el entorno mediático de los concursos de belleza en Venezuela y, en particular, el Miss Venezuela; es importante subrayar la presencia de representaciones que, en otros ámbitos, convocan a imaginarios que exaltan la presencia e imponencia del cuerpo, particularmente femenino. Uno de los personajes más emblemáticos de la literatura venezolana es, por ejemplo, Doña Barbara (de la novela homónima de Rómulo Gallegos), una mujer cuyo poder está directamente relacionado a su cuerpo y su capacidad de seducción. Mientras que, uno de los cultos espiritistas más

extendidos en Venezuela tiene por deidad central a María Lionza, una figura cuya relevancia popular en el país es equiparable, según muestra Taussig (2015), a la de El Libertador. María Lionza es representada como una mujer voluptuosa, usualmente desnuda (ver Ilustración 4 y Ilustración 5), “racialmente” ambigua: a veces indígena, otras veces blanca (Wade, 2003; Placido, 2001). Vale decir, además, que las aproximaciones académicas al culto a María Lionza en general han destacado la importancia del cuerpo (y su transformación) en el mismo, como recurso de acceso y ascenso espiritual (Canals, 2012; Ferrándiz Martín, 2004).

Ilustración 5. Representaciones de María Lionza



A la izquierda, la pintura “María Lionza”, de Pedro Centeno Vallenilla (1946). A la derecha, un altar a las “Tres Potencias” con María Lionza en el centro. Fuente: Delgado (1969) y El Troudi (2021).

Estas representaciones centradas en el cuerpo y su poder, implican una dimensión performática de género que, en algunos relatos, se presenta como componente idiosincrático transversal. Así, dice Raúl: “Existe una hiper-feminización y una hiper-maculinización del venezolano y de *la venezolanidad*. [...] En Venezuela somos tan competitivos, en yo estoy más delgado, yo estoy más mamada, yo estoy más sabrosa, yo estoy más buena, que consciente o inconscientemente, *todo te bombardea*”. Las implicaciones imperativas de estos modelos corporales conllevan una disposición hacia lo público: “El venezolano es así, es *hacia afuera*”, dice Raúl, lo que se expresaría en un modo específico de presencia corporal:

“nuestro *body language* es abierto, galante, aspasentoso, arrogante, chocante. [...] Se montaba en el Metro de Caracas y busca quien lo está viendo, quien está más guapo o más guapa que él. [...] El venezolano *busca generar contactos* inmediatamente, donde llega. Se impone”. Esta misma disposición es también señalada por Daniel de la siguiente manera:

Ganarse *el ojo público* es una *necesidad* del venezolano... en la cultura en la que vivimos. Porque, aunque tú no seas Mister Venezuela, o Miss Venezuela, o el presidente, o no sé qué... en tu entorno, tú... o sea, se genera *la necesidad de que tu entorno te vea como alguien agraciado, alguien bello*. [...] es una cosa que para mantenerla tienes que estar consciente de todos los movimientos que haces, todo el tiempo... la belleza también, la belleza que se *proyecta*, que tiene *la intención de proyectarse*, y eso desgasta horrible, y eso cansa, no solamente al que lo produce, sino al que lo observa. Y ahí hay un choque cultural grande porque entonces el... hablando aquí de nosotros en México... el mexicano de a pie se siente en competencia con el venezolano de a pie.

La “belleza” que explícitamente “tiene la intención de proyectarse” habla de una consciencia sobre el cuerpo, de cara a una audiencia omnipresente. Dicho proceso lo podríamos entender, siguiendo los términos en los que Ochoa (2014) define la feminidad espectacular, como una espectacularización del “cuerpo venezolano”. En ese sentido, frente a una “mexicanidad”, caracterizada como “reservada” o “recelosa”, los relatos señalan una cualidad asociada a “lo venezolano”, que no se reduce a la reivindicación de atributos propiamente físicos, sino una performance interiorizada que aparece como valor diferenciador. Por ejemplo, Ximena habla de “la actitud” de las personas venezolanas que opera como recurso facilitador de su incursión en el modelaje y la actuación, incluso sin tener experiencia previa en ese ámbito (como es su caso): “creo que también a veces depende mucho de la actitud... también. Como con más seguridad a veces. [...] siento que [las personas venezolanas] tienen esa actitud como de más seguridad”. Mientras que José, volviendo sobre aspectos ya descritos, insiste en esta misma dimensión performática traducida en “una actitud” particular:

[...] sí llama mucho la atención con toda esta mezcla de razas que nosotros traemos. Y a eso le sumamos que el venezolano tiene *una actitud*... y esto es algo de lo que yo me he dado cuenta estando afuera, porque adentro no lo veía... pero la actitud del venezolano es altiva, y es distante con la gente, y hay una suerte de *divismo* en el comportamiento del venezolano. Y el venezolano es sumamente *aspiracional* también, entonces todas estas cosas se van componiendo en una imagen que llama mucho la atención *cuando camina por la calle*... la gente voltea a ver a un venezolano. Y luego está el tema de que la gran mayoría de los venezolanos se cuidan. [...] el venezolano tiene esta forma de caminar con el *cuerpo erguido*, con una actitud de superioridad, con este aire de grandeza.

Lo “aspiracional” indica aquí una disposición que, en otros relatos, se describe como “arrogancia”, “prepotencia” o “echonería”³¹, y suele sintetizarse en la expresión “pantallero” (“el venezolano es pantallero”), que hace referencia a la priorización presuntuosa de la apariencia y la ostentación material como modo de imponerse sobre los demás, muchas veces a través de la apropiación de un estatus (superior) ajeno. Así, el carácter de impostura consciente que cede ante su reiteración e interiorización, hace de la “proyección” de la “belleza” un espacio de reconocimiento e ingreso al imaginario nacional hegemónico que, en Venezuela, en el contexto histórico descrito, se presenta como accesible para los grupos subalternizados (Ochoa, 2014). La proyección de un cuerpo “espectacular” traduce la encarnación del discurso en torno a la “belleza venezolana” que, fundándose en ideales (estéticos, “raciales”, prostéticos) no necesariamente accesibles para toda la población, son *apropiables* a través de una actuación consistente. Una dimensión performática que, como “presente enunciativo” de la narrativa nacional (Bhabha, 2010, p.394), produce así la “identidad nacional”, a través de la “ilusión retroactiva” de un “núcleo interno” y esencial (Butler, 2005, p.159) que sirve para reforzar un vínculo hoy deteriorado por el destierro, facilitando a su vez la instrumentalización del cuerpo, más allá de sus fronteras.

En este sentido, en de esta sección hemos argumentado que la instrumentalización del cuerpo, como recurso (o “ventaja”) de inserción de las personas venezolanas en México, está vinculada a un componente carnal de “diferencia” que no es, sin embargo, meramente “biológico”. Con el concepto de “usos” propusimos entender estos “cuerpos migrantes”, en el marco de las experiencias abordadas, como resultado de estructuras sociales que habilitan, a partir de lo deontológico y lo instrumental, una dimensión agencial desde el cuerpo. De conformidad con esto, si bien los relatos tienden a identificar ciertas cualidades físicas como “venezolanas”, por “naturaleza” o “genética”, al mismo tiempo describen el cruce (intrincado y a veces contradictorio) entre lo biológicamente dado y el imperativo cultural de ajuste a un modelo de “belleza” blanca que convoca al “cuidado” y a la producción activa (y prostética) del cuerpo, y se traslapa (o es susceptible de traslaparse) con una lógica transaccional, que favorece la instrumentalización del cuerpo. En síntesis, los relatos admiten que no se trata

³¹ “Echadera” en Venezuela significa fanfarronería o jactancia. Ser “echón” es ser “fanfarrón”.

solamente de un cuerpo que se *tiene*, sino un cuerpo que se *produce* y se *performa*; toda vez que, en esa operación de materialización, se naturaliza el cuerpo así socializado y las fronteras que lo enmarcan.

Esto nos permite ubicar el análisis de las experiencias en una perspectiva contextualista del fenómeno migratorio; una perspectiva que preste atención por igual a los contextos culturales de salida y acogida, entendiendo que la movilidad implica dinámicas relacionales de confrontación con lo “otro”: encuentro y tensión entre dos (o más) realidades hechas cuerpos. Esto supone, asimismo, subrayar el carácter etnográfico (emic) e históricamente situado de categorías corporales (y que *hacen cuerpo*) como “belleza”, para entender a partir de ahí los procesos encarnados de traducción, asimilación y resistencias que se desprenden de la migración como dinámica cultural; y observar, por ejemplo, que el cuerpo “bello” (“espectacularizado”), sacado de su contexto, puede devenir cuerpo “vulgar” o “excesivo”, creando condiciones de vulnerabilidad y subordinación asociadas a una “diferencia” naturalizada por lógicas de fronterización, que se engarzan en lo cotidiano con la racialización de las fronteras. En tal contexto, ciertos “cuerpos migrantes” —cuerpos “otros”, no solo por cómo son conscientemente producidos, sino por sus disposiciones incorporadas de manera no consciente— se vuelven objeto ambivalente de deseo y exclusión, aspecto sobre el que ahondaremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO IV RACIALIZACIÓN, CARIBE Y DESEO

Introducción

La masificación de la migración venezolana, en condiciones de evidente precariedad, ha generado la reconfiguración y actualización de los imaginarios a partir de los que ésta es definida, en los diferentes contextos que han operado como receptores de la misma. En particular, en México esto implica un contacto relativamente novedoso, en el que la población venezolana tiende a asociarse con grupos extranjeros con una mayor tradición migratoria en el país (como la cubana y la colombiana), así como con estereotipos mediáticos y culturales ligados al Caribe. En este marco, la valoración estética analizada en el capítulo anterior tiende a mezclarse con (y, a veces, a ceder ante) la atribución de cualidades comportamentales y físicas que intervienen en las relaciones entre “locales” y dicha población, así como en la percepción que se tiene de ésta. Junto a la “belleza”, Alberto, por ejemplo, identifica la idea de que “somos amigables” y “alegres”; otros relatos hablan de un estereotipo “escandaloso”, “desordenado”, “confianzado” y poco propensos a seguir reglas. Marcos apunta, asimismo, la consideración de que “somos atractivos, y altos”, en conjunto con una supuesta disposición “natural” para el baile y el sexo que se expresa en una constitución anatómica particular: “Es la cruz que tenemos”, dice entre bromas refiriéndose a la pregunta acerca del tamaño de su miembro genital.

En el presente capítulo analizamos la ambivalencia ligada a la inestable fijación de esa imagen estereotípica en México, así como la apropiación de la misma como recurso táctico, por parte de estos sujetos migrantes. Partiendo del concepto de *articulación*, observamos el cruce, ensamblaje o intersección de los distintos factores a través de los que se constituye la posición de hombres y mujeres venezolanas, destacando los condicionantes de clase (en tanto que disposición de capitales), el género y el origen nacional. En este contexto, hablamos de “valor erótico” para definir los procesos de sexualización que atraviesan estas experiencias. Como propusimos para el caso del “valor estético”, entendemos aquí el “valor erótico” en vinculación con jerarquías de valoración “racial”, de raigambre colonial, que operan en México como escenario de recepción. En ese sentido, vemos este “valor erótico” como una

dinámica asociada a lógicas de racialización que, particularmente en procesos migratorios “sur-sur”, sirven para cubrir con un componente “racial” las fronteras, naturalizando la subordinación estructural de ciertos “cuerpos migrantes”, al reducirlos a su dimensión carnal como objetos de deseo.

A diferencia de la “raza”¹, la noción de racialización, tal como la entendemos aquí, destaca el carácter procesual de las dinámicas que involucran la jerarquización “racial”, asentada en *estereotipos*². Al centrarnos en lo interaccional, nos interesa observar cómo las jerarquías raciales funcionan en lo cotidiano ligando “hechos visibles” (gestos, cuerpos, comportamientos) a supuestas raíces “ocultas” (biológicas o genéticas, culturales o “étnicas”) a partir de conexiones seudocausales insertas en el “sentido común” (Balibar, 1991; Hering, 2011; Omi y Winant, 2015). Siguiendo a Rivera Cusicanqui (2010), podemos entender entonces la racialización como la “capacidad de leer y discriminar signos complejos, compuestos de un sinnúmero de sutiles diferenciaciones de gesto corporal, acento, tipo y calidad de la vestimenta, ‘costumbres’, etc.” que remiten a una “multisecular experiencia de clasificación discriminatoria” incorporada a los modos más básicos de percepción, apreciación y valoración de los cuerpos (p.78). Partiendo de una perspectiva que prioriza el plano interaccional de las prácticas, nos interesa además observar los efectos de subjetivación que operativiza la racialización (De Oto y Catelli, 2018; Fassin, 2011; Gómez, 2019).

Desde este punto de vista, la racialización es una alterización que deshumaniza, a través de la ontologización de categorías jerarquizadas de distinción que, si bien no responden por necesidad a las taxonomías del racismo biologicista, suelen apelar a los discursos que, en el

¹ En la actualidad, el concepto de “raza” ha perdido la legitimidad científica que tuvo en el pasado. Desde el siglo XIX y las primeras décadas del XX, diferentes teóricos denunciaron los peligros y falacias de las teorías racialistas (Omi y Winant, 2015; Gutiérrez Cham, 2004). Específicamente en México, para el censo de 1930, se juzgó inadecuada la clasificación por “razas” de la población (Stern, 2000, p.68). Pero, es luego de la segunda posguerra que la noción es abiertamente rebatida en el plano internacional, siendo sustituida por la noción de “etnicidad”, generalmente de manera acrítica. Por otro lado, aún en la actualidad, algunos investigadores asumen la “raza” como una determinación biológica, defendiendo la necesidad de seguir indagando acerca de su incidencia sobre rasgos como la inteligencia (Saldaña Tejeda, 2022; Wade, 2014).

² Entendemos el concepto de *estereotipo*, siguiendo a Bhabha (2002), como el conjunto genérico de cualidades *fijadas* y asignadas a ciertos sujetos a raíz de su pertenencia a un determinado grupo social. Desde este punto de vista, el estereotipo no es una simple tergiversación de la realidad, sino una construcción polimorfa, ambivalente, generalmente contradictoria, que instaura condiciones de subordinación, así como también procesos de subjetivación. En tal sentido, siguiendo a dicho autor, partimos de una “analítica de la ambivalencia”, que supone ir más allá de “las posiciones dogmáticas y moralistas del sentido de la opresión y la discriminación” (p.91), para ver esos procesos a través de dinámicas móviles y complejas.

contexto de la modernidad capitalista y el colonialismo, producen “lo blanco” como modelo de humanidad³ (Echeverría, 2010), y la “naturaleza” como realidad inmanente, anterior a lo social, definiendo al cuerpo material por oposición al espíritu (Arias y Restrepo, 2010). Esto nos lleva a enfatizar, por tanto, la dimensión *relacional* e histórico-contextual de estas dinámicas, asumiendo como grupos racializados a aquellos que son objetos de marcación e inferiorización, respecto a un sujeto hegemónico, desracializado. Así pues, consideramos que la mirada relacional es particularmente relevante en el contexto de sociedades, como la mexicana (y las latinoamericanas, en general), en las que las fronteras “raciales” tienden a la porosidad y la inestabilidad⁴. Y, en ese sentido, resulta importante también subrayar la dimensión intrínsecamente *corporal* (y “ocular”) de las dinámicas de racialización, ligadas a marcos específicos de percepción y significación (Omi y Winant, 2015; Poole, 2000), donde lo imaginario y lo material tienen un carácter mutuamente constituyente.

Con base en esto, el argumento que sostenemos aquí es que los procesos de diferenciación basados en la pertenencia nacional, encuentran en la racialización un medio informal de naturalización de las fronteras y de la posición subordinada del sujeto migrante. Dichas dinámicas se fundan en relaciones y percepciones mediadas por imaginarios preestablecidos que, a su vez, encuentran su “confirmación” en el cuerpo ya socializado del sujeto migrante. Para el caso específico de la migración venezolana en México, proponemos, por un lado, que la asociación de esta población con el Caribe opera como un componente imaginario que posibilita una valoración erótica, en paralelo a la racialización cotidiana de las fronteras. Mientras que, por otro lado, la recuperación táctica consciente de esa designación por parte de los sujetos migrantes reproduce una imagen *hipercorporal*, que se liga a disposiciones y

³ Desde esta perspectiva, no tiene sentido hablar de la “racialización de los blancos” o grupos “racializados como blanco”, pues la racialización es una operación de producción e inferiorización de *los otros* (Restrepo, 2010), donde el *sujeto blanco* se instituye como referente de lo humano (Dyer, 2017).

⁴ En este sentido, también resulta conveniente diferenciar entre las dinámicas de racialización y el racismo, o sus expresiones históricamente instituidas en determinados contextos (Hall, 2010, p.280). La noción de racismo permite distinguir formas prácticas de violencia (política, institucional e informal) derivada de procesos de racialización sedimentados y categorías relativamente estables de jerarquización (como “indio” o “negro”), basadas en diacríticos reconocibles. La racialización remite, en cambio, a prácticas mucho más contingentes, y a veces contradictorias. Así, por ejemplo, De Genova y Ramos-Zayas (2005) enfatizan la conveniencia de esta distinción analítica para abordar la figura del “latino”, que en Estados Unidos engloba a puertorriqueños y mexicanos, grupos que a su vez son ubicados en posiciones desiguales, excluyentes e incluso opuestas, en el marco de una hegemonía racista, que lleva a la internalización de parámetros de diferenciación y racialización que dichos grupos suelen aplicarse mutuamente.

patrones de corporalidad, “uso” y “belleza”, atravesadas por el género, y cuya valoración, en el contexto mexicano, responde a criterios de distinción de clase y moralidad. Esto, finalmente, tiende a direccionar en esta población procesos de inserción en espacios ligados al trabajo sexual que, reforzando el estereotipo sexualizado, propicia situaciones de vulnerabilidad y desventaja desiguales para hombres y mujeres, en función de la disposición efectivo de capitales.

El presente capítulo se compone de tres secciones. En la primera, “Somatizando la nación”, nos centramos en la encarnación de la diferencia cultural naturalizada, sobre la que se sostiene la restitución de las fronteras nacionales en lo cotidiano. Para ello, abordaremos el papel del “acento” como habla nacionalizado, y retomaremos la noción de “cultura somática” para entender las disposiciones corporales ligadas al contexto de origen. Con base en ese entendimiento de las especificidades que impone el marco cultural de producción del cuerpo, en el caso de las experiencias migratorias de personas venezolanas, en “Cuerpo Caribe” mostraremos el encuadramiento y valoración de las diferencias encarnadas, en el contexto mexicano, a partir de imaginarios asociados al Caribe, como activador de dinámicas de racialización y sexualización relevadas fundamentalmente por estereotipos de género. Por último, en “Salirse del cuerpo” discutimos las tácticas de negociación que operan los sujetos para trascender el estereotipo hipercorporal, y cómo éste abre espacios de agenciamiento basados en el recurso al cuerpo nacionalizado, a la vez que impone la negación de éste, en determinados ámbitos sociales y laborales. En tal contexto, destacaremos finalmente el papel de la clase en la configuración de las experiencias.

1. Somatizando la nación

En la presente sección mostraremos cómo la nación emerge, en el marco de las experiencias migratorias, como un elemento de reconocimiento de la diferencia encarnada en los cuerpos de los sujetos migrantes, a modo de modulaciones y disposiciones que favorecen las dinámicas racialización en las que son inscritos. Así, nos enfocamos, en primer lugar, en el habla porque es una de las dimensiones más inmediatas de autoadscripción e identificación de la “otredad”. El “acento” nacionalizado se presenta, en este contexto, como un atributo de diferenciación en el que se restituyen las fronteras, en articulación con prácticas de distinción que interceptan la valoración “racial” y la blancura de ciertos cuerpos,

y su instrumentalización táctica, imponiendo lógicas de fronterización diferenciadas por una cuestión de “clase”. Considerando esto, en un segundo momento, abordaremos la dimensión propiamente carnal de estas dinámicas. En ese sentido, más que pensar el “cuerpo migrante” como una materialidad unívocamente jerarquizada, nos interesa observar un *cuerpo nacionalizado* que, marcado por su origen, y devenido migrante, “carga” con él y en él ciertas coordenadas de diferencia, cuya valoración está sujeta a las jerarquías históricamente instituidas en el contexto de recepción.

Retomamos el concepto de “cultura somática”, como ancla teórico que nos permita entender una serie de disposiciones acotadas a estructuras simbólicas y materiales ligadas al contexto venezolano que, traducidas a modo de diacríticos corporales, restituyen en lo cotidiano las fronteras que designan la posición del sujeto como migrante. La “cultura somática” nos permite, por un lado, ampliar la propuesta presentada en el capítulo anterior en torno a lógicas corporales asociadas al “cuidado” y al “uso” del cuerpo, para observar adicionalmente unos determinados modos de “estar”, que exceden la complejidad del cuerpo y sus cualidades físicas en reposo, y responde a una incorporación tácita y naturalizada de patrones de movimiento, interacción y motilidad, mediada por las condiciones de existencia de los sujetos. Por otra parte, en el contexto de las experiencias migratorias analizadas, esto nos brinda la posibilidad de abordar y caracterizar los componentes y disposiciones particulares que responden al contexto venezolano y que, en su inserción al contexto mexicano, posibilitan procesos de inscripción en jerarquías de valoración social, “racial” y moral específicas, que se articulan en la práctica con las fronteras nacionales.

1.1. Habla nacionalizada (y “neutralización” del acento)

En mis encuentros con Gerónimo y Fabián, una de las primeras cosas que ambos señalaron fue que su disposición para compartir sus experiencias conmigo habría estado influenciada por el hecho de volver a escuchar un acento conocido, al ser yo venezolano (y, en el caso de Fabián, oriundo de la misma ciudad). Otras personas, asimismo, se mostraron reconfortadas por hablar con “alguien que me va a entender y no tengo que cambiar mi acento para que me entienda” (Iván). Para Lara (2019), el “acento nacional” es un modo de construir un “lazo social” basado en la pertenencia a un territorio compartido, a una determinada comunidad. De modo que la receptividad frente a la escucha del acento compartido puede entenderse

como una actualización del vínculo en el que se “unifica la voz” (p.244). Esto quiere decir que si, como señalan Fox y Miller-Idriss (2008), el nacionalismo se funda cotidianamente, entre otras cosas, en la construcción discursiva de la nación, como un espacio naturalizado del que hablamos y desde el que (nos) hablamos; siguiendo a Lara (2019), el acento como “voz nacionalizada”, se presenta entonces como un modo a través del cual la nación *se habla*, volviéndose un recurso de producción y actualización de la pertenencia.

Esto se evidencia en una suerte de retorno al origen cultural, según dice Iván: “Cuando hablo con una persona de Venezuela, siento que mi acento como que cambia y se adapta más al acento venezolano”. La sensación de comodidad señala la búsqueda de una “voz” común que sirve para protegerse del extrañamiento que trae consigo el proceso migratorio (Lara y Stang, 2021). En ese sentido, Alberto apunta una “desadaptación” (“te tienes que desadaptar de tu idioma”) para referirse al proceso de adecuación de su léxico al contexto de México que lo hace añorar su origen. Un proceso que deriva en una sensación de descalce que “no está exento de angustias y duelos” (Lara, 2019, p.251), como puede verse en el relato de Aquiles:

[...] cuando llegué a México, incluso las palabras que utilizan en México me parecían un poco curiosas [...] eran cosas que yo no entendía mucho. Era raro para mí [...] [cuando] tomo la decisión en mi mente que digo ‘bueno, voy a empezar a trabajar, a hacer cosas’, ahí fue cuando el choque me vino más fuerte, cuando las palabras me empezaron a... como a ¿cómo es la palabra?... como a *intimidar*, se puede decir, la palabra. Cosas como, por ejemplo, cuando sabes que dicen ‘según yo’, que aquí los mexicanos dicen ‘no, pues, según yo’. Ese tipo de cosas, aunque parezca una palabra inofensiva y no hace nada, pero *como no era mi contexto*, porque los venezolanos no decimos ‘según yo’, entonces eso era como... te mantenía como en una *alerta rara*. Recuerdo que hubo un tiempo de eso. Y sí, incluso, el hecho de que no me entendieran [...] porque yo, según, *hablaba muy rápido*. Y tenía que hablar utilizando más las *eses* [...] porque si no, olvídalo, *no me entendían*. Entonces ese tipo de cosas me hacían sentir un poco... [se ríe] como diríamos en Venezuela: como cucaracha en baile de gallina ¿me entiendes? [...] Y, de hecho, yo analizaba ¿no? yo decía: o sea, si así me siento yo que llego a mi casa y ‘épale, sobrino, cómo está la cosa’ y ya me *hablaban venezolano*... como mi contexto. De repente me comía una arepa. Yo decía ‘guau, ¿cómo será con personas que no tienen... a nadie de familia... desde cero?’ y *eran cosas que sí meditaba*, pues. O sea, no fue algo de ‘normal, vida nueva, equis’... ¡no!

La sensación de inadecuación colinda con un estado de consciencia (“una alerta rara”) orientado a lograr un cierto nivel suficiencia comunicativa. De manera similar, Miriam señala: “*Pienso mil veces antes de decir cualquier cosa* [...] Tengo que emplear palabras diferentes”. De este modo, hay un componente pragmático que responde a la necesidad del

entendimiento en las interacciones, una “adaptación” a veces por “comodidad”, que se expresa en el uso alternativo de expresiones equivalentes, en función de la nacionalidad de la persona a quien se dirige, o en la entonación que adquiere la voz, según dice Mateo: “el acento... yo lo he perdido bastante. Cuando estoy con otro venezolano como que *me suelto* un poquito más”. Los verbos “fluir” o “soltarse” denotan, en todo caso, una libertad que se opone al uso consciente de un habla que se asume ajena, aunque su adopción pragmática termina imprimiendo cierta permanencia. Esto se refleja en casos donde aparece una dificultad inmediata para “traducir” al “venezolano” modismos mexicanos que se incluyen en la conversación de manera automática; o, más aún, en la adopción del acento mexicano o la “pérdida” del venezolano, según señalan (y manifiesta en) algunos relatos. En ese sentido, según dice Emilia: “ya hablamos más como las personas mexicanas, en *su* lenguaje, con lo que dicen. Es muy raro”.

En algunos relatos, la distancia geográfica, y el enfrentamiento a una nueva realidad, abre un proceso de desnaturalización en el que se reconoce la arbitrariedad de la cultura de origen y con ello eso que, ahora, se identifica como particularidades e incluso falencias en el uso del idioma, como puede ser el “comerse las letras” o la insuficiente pronunciación de algunas de ellas. Junto a esto, la velocidad del habla aparece frecuentemente como un factor de ininteligibilidad que convoca a su adecuación, según dice Víctor, por ejemplo: “Yo me tuve que adaptar a hablar más despacio, a hablar un poco más lento, para que me pudieran entender, esa fue una de las cosas que tuve que *adecuar*”. Esta adecuación también impone una recurrente modificación del volumen, afincado en diferencias culturales que se expresan en la voz y su entonación. En ese sentido, Mateo señala: “Nosotros somos muy gritones para hablar, expresivos. En cambio, el mexicano es más suave, te habla más *dulce*, más *suave*, con palabras bien pronunciadas”. Asimismo, dice Emilia: “Aparte el tono... aparte el tono. Me decían que ‘ay es que parece que hablas que estuvieras gritando’”. Esta cita es relevante porque, además, denota un componente que excede al habla, aunque se manifiesta en él. Esto lo vemos también en el relato de Liliana:

En Venezuela, para expresar tus ideas, tienes que decirlas de manera muy abierta [...] pero aquí *jes por tonos!* Tú puedes decirle aquí a alguien ‘chinga a tu madre’, pero se lo dices bonito y no lo toma a mal. Eso... eso siempre lo he sabido, pero ahora he tratado de *controlarlo*. Antes yo no lo decía, pero ahora yo digo algo como ‘oye, Pablo, no seas malito, y sí me pasas la sal,

por fis'. Antes, recién llegada, yo hubiera dicho 'Pablo, pásame la sal, por fa, gracias', pero aquí lo hubieran tomado un poco mal. [...] Aquí son cuestión de tonos. Entonces es como *una cultura muy tonal*. O sea, hálblales bien, hálblales bonito, con tonos muy *bajos*, muy *suaves*. En Venezuela sí nos hablamos *golpeado* [brusco]. [...] Es como la gran diferencia. Hálblales bonito, bajito, 'por favorcito', 'no seas malito', 'colabora conmigo', 'oye apóyame en tal cosa', 'por favor'... ¡ay! si no le dices por favor es como que le hubieras mentado la madre [...] pierden la cabeza. Pero eso sí, son muy educados, los mexicanos son mil veces más educados que nosotros. [...] Como son *más educados*, exigen que se les trate más educadamente.

El "tono" aquí involucra tanto al volumen como a la modulación gestual y lingüística. El habla, entonces, no solo resulta disonante en la medida que carga con matices sonoros distintos, sino porque moviliza diferencias culturales. Así, algunas formas de expresión consideradas "normales" por las personas entrevistadas, son percibidos como impropias en el contexto mexicano. Frente a lo cual, por ejemplo, Miriam dice, no solo haber bajado el volumen de su voz, sino extender su uso de diminutivos, para evitar parecer "ofensiva". En última instancia, el habla (lo que se dice y cómo se dice) aparece como manifestación de un "modo de ser" específico (Mateo y Ledezma, 2006). En ese sentido, la extroversión idiosincrática, que ya veíamos en el capítulo anterior, se liga en la mayoría de los relatos como una tendencia cultural a la "frontalidad", que se contrasta con la "educación"⁵, el "tacto" y la "reserva" asociados al contexto mexicano, en general. Esto supondría, a su vez, un "ritmo" más lento impuesto por patrones de "cordialidad" y "cortesía" (juzgados de "excesivos"), cuya ajenidad, para las personas venezolanas, se traduce en un motivo de "choque" cultural: "hace que [se] te perciba de forma agresiva porque nosotros somos mucho más directos para decir las cosas", dice José.

En este marco, el habla como totalidad "revela" un origen distinto, diferenciación "objetiva", encarnada, que deriva habitualmente en la pregunta por la procedencia. La

⁵ El tema de la "educación", en el sentido que lo señala Liliana, apareció de manera recurrente en las entrevistas. Por ejemplo, dice Miriam: "bueno, no sé si somos los venezolanos maleducados, pero yo siento que aquí en México son excesivamente educados: 'con permiso', 'propio', 'pase usted', 'adelante', 'sí... claro', que no sé qué. En Caracas uno iba corriendo y todo era corriendo en Caracas". De igual modo, Marcos señala: "Ellos socialmente son como más propios, te decoran las cosas". Mientras que Ximena dice: "Aquí tienes que tener más tacto con la gente para decir las cosas. O sea, aquí siempre te dicen al principio 'es que ustedes son muy directos, muy groseros' [...] Aquí creo que maquillan demasiado las cosas. [...] Para mí la mayor diferencia es eso, a veces como la manera de decir las cosas [...] quizá son como más educados, en algunos aspectos. Son como más considerados también". Más adelante volveremos sobre esta contraposición que establecen los relatos entre un modo de ser "directo", en las personas venezolanas, frente al "tacto" social predominante en México, lo cual se traduciría a su vez en disposiciones y expresividades corporales específicas.

exclusión simbólica a través de ese reconocimiento del sujeto como un “otro” no tiene necesariamente consecuencias discriminatorias, pero impone un primer posicionamiento basado en la pertenencia, que, luego, opera como elemento condicionante de la propia interacción. En ese sentido, según admite Aquiles, si la adaptación es necesaria por una pragmática del entendimiento, la propia intelección está mediada por las fronteras como realidad objetivada: “lo que pasa es que tenemos una *línea divisora de frontera*, de países... [...] Y si alguien no me entiende, probablemente lo va a *adjudicar* a que yo soy de otro país”. Estos procesos de diferenciación suelen traer consigo un elemento de “curiosidad”, deseo y/o “atracción”, que puede ser (y es usualmente) aprovechado por los sujetos, en circunstancias puntuales. No obstante, al ser una “marca identitaria”, el acento trae consigo valoraciones en las que se articulan imaginarios en torno a determinados orígenes y formas de distinción social que apelan a una cuestión de clase, como vemos en el relato de Santos:

[...] te dicen ‘es que no te entiendo lo que dices’, porque llegamos con el acento *demasiado marcado*, ¿no? Y, pues, *te tienen que enseñar*, [para] entrar a televisión, entrar a modelar... dicción... ¡dicción! [enfatisa]: deja tus modismos, porque la gente no quiere... lo ve como con *falta de clase*, a lo mejor, entonces tuve que ir *puliendo*. [...] para la conducción, la televisión, empezar a trabajar en eso [¿Sientes que te ven mal si tienes acento?] Sí, como que no te entienden, *como que les llama la atención, pero al mismo tiempo no lo entienden*. Pero la *gente de plata* [dinero], de burda de plata [mucho dinero], que ha viajado por todos lados, lo ve como... lo ve como de... no corriente. Como de *menos clase*, menos sifrino [fresa], entonces lo que quiere la gente de mucha plata es *un nivel*.

Para Santos, este extrañamiento ante al uso aprendido de su idioma, conduce a la identificación del mismo como un diacrítico (“demasiado marcado”) desfavorecedor. En este sentido, señala Aneesh (2015), el acento no solo nunca es neutral, sino que no es acento en absoluto hasta que se saca fuera de las fronteras de su región dialectal y se enfrenta a un contexto cultural distinto, donde adquiere el estatus de marca reconocible y diferenciadora (p.4). De este modo, según lo que apunta Santos, *el* acento en sí mismo se presenta como un elemento de devaluación, inserto en una jerarquía basada en la pertenencia nacional, pero a su vez cruzada por unas relaciones de “clase” y distinción que lo excluyen. Particularmente en el ámbito de la actuación y la publicidad, donde como vimos el cuerpo blanqueado adquiere una potencialidad táctica, el ajuste y apropiación de la representación corporal hegemónica supone la incorporación y ratificación de un orden social donde las jerarquías “raciales” demandan ciertas disposiciones de clase, donde la imagen “aspiracional”, según

expresaba Quique, implica una blancura que abarca, a su vez, una “pinta [aspecto] de ejecutivo” o de “chavos bien”. El capital cultural incorporado opera entonces como constatación de una blancura legítima.

Esto impone una adecuación del habla y la atenuación del acento como requisito de acceso a un estatus valorado en el contexto de recepción. En el ámbito de la publicidad y la actuación profesional, dicho imperativo está asociada al aprendizaje consciente del “acento neutro”⁶. Así, dice Mateo: “cuando haces teatro (a veces me ha tocado hacer teatro) tengo que *neutralizar* bastante el acento. Para comerciales, igual tienes que neutralizar bastante el acento, para que no se *note tanto*”. Mientras que Ximena señala, por ejemplo, la exigencia de “saber manejar el acento neutro” y admite que, no hacerlo, le ha impedido optar a roles actorales que no sean de extra (o figurante) o doble, pese a cumplir con el “perfil” físico generalmente demandado por los proyectos en los que participa. El objetivo último de la “neutralización” es borrar los rastros de diferencia. El acento “*totalmente neutro*”, en México, es aquel que no permite la identificación con una nacionalidad distinta a la mexicana, pero cuya entonación busca borrar también modos de entonación ligados a regiones específicas del país. Tal proceso puede entenderse, así, como un modo de blanqueamiento que configura y reproduce, en el contexto mexicano, los parámetros de “deseabilidad” (lo “aspiracional”) a partir de un cuerpo “blanco”, desprovisto de marcas “étnicas”, en articulación con atributos de las clases más privilegiadas (“tipo Polanco”).

En estos relatos recogidas, el cumplimiento con ciertos rasgos de blancura se ve eclipsado entonces por el habla como elemento racializante, que restituye en lo cotidiano la frontera nacional, cuyo poder excluyente está ligado a su vez a la distribución racializada de capitales en la sociedad mexicana. Si esto lo vemos reflejado nítidamente en el ámbito laboral señalado, su incidencia permea de buen grado las experiencias migratorias en general. En ese sentido, Andrés señala que “[muchos] venezolanos a veces pueden *fingir* ser españoles” y “jugar con eso”. Particularmente en su caso, la procedencia europea de su padre, lo dotó de

⁶ En diferentes países de América Latina, incluyendo México, existen escuelas de actuación que ofrecen programas de estudio para lograr el “acento neutro”. Una agencia de casting, por ejemplo, promociona sus servicios en redes sociales señalando la importancia de “que los actores se acerquen a institutos certificados o profesionales en el área para que se les haga más fácil y puedan avanzar de manera más fluida en la neutralización del acento”.

una apariencia (alto, corpulento, de piel clara y cabello castaño) que él reconoce ventajosa en el contexto mexicano, a diferencia de Venezuela donde, desde su punto de vista, los privilegios estaban mediados exclusivamente por la posición económica. Pese a esto, él considera que no cumplir con ciertos criterios de comportamiento asociados, en México, a su blancura genera una imagen de “abyección” que, de alguna manera, demerita su apariencia física:

Claro, luego cuando se empiezan a dar cuenta que *eres venezolano*, eres como... o sea, sí le gustas, pero eres un venezolano ¿no? no eres un español ¿me entiendes? [...] Porque puedes cumplir algunas cuestiones, pero no eres español. *No eres europeo*, en pocas palabras. [...] Incluso puedes ahí, medio jugar con eso, pero hay un momento donde ya no. [...] *Cuando abres la boca*. Me sucedió con una mexicana que decía que por qué yo hablaba *así*, que por qué decía ‘mami’. O sea, un montón de cosas así de... casi que me está diciendo: ‘pero tú no eres *blanco completo*’. O sea, ‘estás bien educado y dices mami’, eso es sumamente abyecto.

La reivindicación del cuerpo, como recurso táctico, a partir de jerarquías de valoración que privilegian lo “blanco”, demanda a su vez la adopción de los atributos asociados a una distinción basada en el capital cultural. En ese sentido, decir “mami”, descoloca la “ventaja” que podría significarle a Andrés sus características étnico-raciales, en la medida que interrumpe la imagen hegemónica de alguien “bien educado” (ya él cuenta con grado de doctor), en tanto que condición de legitimación de su blancura. De manera similar, varios relatos hacen mención de fórmulas dialectales que, como “mami”, “mi amor”, “mi vida” o “cariño”, tienen un “peso” mayor en México (como veremos más adelante), pero en particular el fragmento de Andrés muestra cómo son leídas, además, a partir de jerarquías de clasificación que asocian estas expresiones a una informalidad “excesiva” o, en general, a una ausencia de “cultura”, a modo de interacción “populares”. Sin embargo, estas diferencias no son simplemente de interpretación o lectura, sino que implican formas incorporadas (culturalmente mediadas) de relacionarse *con* los cuerpos y *desde* el cuerpo, que dotan de una base material a los imaginarios a partir de los que se producen los sujetos migrantes como una “otredad”, según veremos a continuación.

1.2. Cultura somática (nacional)

La generalidad de los relatos refiere unas disposiciones compartidas y materializadas en un “modo de estar” y en una “gestualidad” que hace distintivo al “cuerpo venezolano”. Aquiles pone como ejemplo la curiosidad que despierta en su pareja mexicana el hecho de

que él “señale con la boca”, como un modo de apuntar objetos o personas a los que se dirige o de los que está hablando: “esas maneras, esos quiebres de mano [...] son formas que definen al venezolano [...] Entonces es *una gestual* que tiene el venezolano que no tiene el mexicano”. Un cuerpo que se hace, así, *reconocible*, a partir de una “lectura” de la nación *en el cuerpo* que es habilitada por lo que Wacquant (2008-2009) refiere (aunque sin detenerse en ello) como un “encarnado sentido nacional” que se traduciría en un “*‘know how’ visceral*” y un conocimiento prediscursivo e inmediato, incorporado (p.33). En otras palabras, un “*habitus*”, en el sentido que lo define Bourdieu, aunque fue Marcel Mauss el primer investigador social que, utilizando ese mismo término en la década de 1930, tomó como objeto de análisis antropológico el cuerpo (Fassin, 2013, p.148). Para Mauss (1971), habría un “acoplamiento” del cuerpo al orden en el que éste se inscribe a partir de ciertas “técnicas corporales”, que expresan “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (p.337).

Pese a su perspectiva aún mimética (Aguiluz Ibargüen, 2014; Muñiz, 2010), el planteamiento de Mauss abrió el camino para pensar el modo en que las estructuras sociales se hacen cuerpo, produciendo disposiciones y propiedades que, como señala Fassin (2013), remiten también a un “cuerpo nacionalizado” (p.149). En este sentido, la propuesta de Bourdieu (2007) en torno al *habitus* resulta más completa al entenderlo como un sistema de “disposiciones duraderas y transferibles” que evidencia la incorporación inconsciente de “una clase particular de condiciones de existencia”, generadoras de regularidades prácticas en aquellos sujetos que las comparten (p.86). El *habitus* atañe a la *hexis* y los “modos de estar” en el espacio físico y de comportarse, como resultado de la interiorización de un conjunto de estructuras “que proporciona al cuerpo su *fisonomía propiamente social*” (1986, p.193). Siguiendo este planteamiento, Boltanski⁷ (1975) introduce el concepto de “cultura somática” para observar las coordenadas a partir de las que se incorporan estas disposiciones

⁷ Aunque Boltanski, al igual que Sayad (2010), enfatiza la dimensión de clase, aquí retomamos el concepto para entender condicionantes ligados al contexto nacional. Por su parte, Billig (1998), al hablar del nacionalismo banal, señala que el “*habitus* de la vida contemporánea se nacionaliza inadvertidamente día tras día” (p.49), lo que se traduce en la reproducción de un inadvertido “nosotros” nacional, un cuerpo que funciona como “creador de nación” (p.52).

corporales. La *cultura somática* remite entonces a un sistema de “normas de decoro”, algunas de ellas explícitas, y aun así inconscientemente admitidas

[...] que definen la manera en que deben cumplirse los actos físicos más corrientes como caminar, vestirse, comer, lavarse y maquillarse y, para algunos, trabajar, la forma correcta en que deben desarrollarse las interacciones físicas con los demás, la distancia que es preciso mantener con un interlocutor, la manera en que debe mirárselo, tocarlo, los gestos que son apropiados en su presencia en función de su sexo o de su edad, según sea un pariente, un amigo, un extraño, que pertenezca o no a la misma clase social, según el lugar y la hora del día; y finalmente, sobre todo, la manera correcta de hablar del cuerpo, de sus aspectos externo y de las sensaciones físicas que nunca se enuncian explícita y sistemáticamente en forma positiva y sólo se expresan verbalmente en forma negativa e indirecta [...] *códigos de buenos modales* de la relación con su cuerpo, profundamente arraigados y común a todos los miembros de un grupo social determinado. Como este código, ampliamente inconsciente, al igual que los códigos lingüísticos, se expresa a través de sus productos, o sea en la práctica de los códigos cuya aplicación rige, sólo puede ser captado mediante la observación, el análisis y la comparación de las prácticas corporales de los miembros de los distintos grupos sociales. (p.58; cursivas en el original)

En este sentido, la cultura somática abarca aquello que se impone como inescapable (aunque modificable), pues involucra el modo en que el cuerpo se presenta y lo que expresa, sin querer, ante los otros, así como también lo que el propio sujeto es capaz de sentir, se permite sentir y cómo se interpreta ese sentir en el cuerpo, a través de complejos procesos de mediación cultural (Boltanski, 1975; Csorda, 2010). Con base en esto, nos interesa destacar la configuración de un habitus “caracterizable”, a partir de regularidades que, atendiendo al contexto nacional de origen, se presentan, por un lado, como un elemento de diferenciación “objetiva” en el contexto de recepción. En ese sentido, por ejemplo, dice Yuraima: “movemos las manos, hablamos muy alto, somos muy... de gesticular. Entonces sí *llamamos la atención* por... no solamente por la apariencia física (porque sí hay algo diferentes en nosotros), sino también porque hablamos muy alto y gesticulamos mucho”. Asimismo, pensar la migración en estos términos supone, por otro lado, detenernos en la carnalidad del cuerpo socializado como elemento fundamental de tensión que posibilita la atribución de materialidad a las prácticas de fronterización que constituyen a estos sujetos como “otredad”.

La “horizontalidad” y la “informalidad” que, como veíamos en el capítulo anterior, aparecen como rasgos idiosincráticos, atenedos al contexto histórico venezolano, a su vez emergen como fuente de conflictos, en el marco de las experiencias migratorias analizadas. Por ejemplo, dice Miriam: “nosotros somos muy *informales*, quizá para los mexicanos un

poco *maleducados* [...] porque es lo que muchos me han dicho”. Estos patrones de sociabilidad se refieren en muchos relatos como un objeto de nostalgia, expresión de un plano emocional más profundo (Mateo y Ledezma, 2006; Mena Iturralde, 2014), que se señala en términos de una “calidez” venezolana, que contrasta con la “frialidad”, la “seriedad” y la introspección de las personas mexicanas. Esa dimensión emocional (asociadas a formas distintas de “expresión de cariño”) se hace evidente en locuciones empleadas rutinariamente, como “mi amor”, “mi vida” o “cariño”, que, según vimos, imponen sobre quienes las utilizan una valoración social distinta, en el contexto mexicano, que además convoca una connotación erótica y de incitación sexual que las convierte en expresiones impropias fuera de dinámicas de cortejo o de pareja. En ese sentido, lo que puede ser asumidos como un modo corriente de interacción por las personas entrevistadas, es interpretado aquí como una expresión de coqueteo o acoso.

Del mismo modo, la expresividad locutiva tiene su correlato en formas de contacto físico que aparecen como factor de diferenciación. En ese sentido, por ejemplo, Braulio utiliza la expresión “confianzado” para describir patrones de interacción que él asume como excesivo e impropios, en la medida que se vio obligado a “encauzarlos”: “con ciertas cosas de ser muy *tocón*, muy *agarrón*, sí me tuve que encauzar en las formas mexicanas que creo que son un poquito más... no tan así”. Frente al predominio del “tacto” en México, entendida como una cultura basada en la cortesía y la atención de los protocolos formales e informales, los relatos identifican el contexto venezolano como una cultural “táctil”. Esta oposición es ilustrada de manera clara por Miriam, cuando señala: “Nosotros somos mucho de *tocarnos*, muy de *cercanía*, ellos son más *distancia* y *categoría*”. La “distancia” asociada al contexto mexicano tendría que ver, por un lado, con parámetros jerárquicos mucho más rígidos; y, por otro, a una disposición moral que tiende a inhibir el contacto físico. En ese sentido, dice Mireya:

Y también son muy *persignados*... así de... por lo menos, ahorita tengo una chama nueva venezolana en la oficina, y hoy me dijeron ‘ay, pero ¿por qué ustedes son así?’ y yo [le respondió ella] ‘¿así cómo?’; ‘pues, que todas *toconas*, o sea, te están hablando y ya te tienen que estar agarrando el brazo y ay, mi amor, y ay mi vida, y todo tienen que estar tocando a la gente’. Y ‘¿por qué tú no eres así?’, me dice, y yo ‘no, bueno, porque ya *me acostumbé que aquí son persignados*’. Aquí la primera vez que yo fui en short a hacer un mercado [compras en el supermercado], pues todas las viejas me vieron con cara de ‘y esta de donde salió’.

De manera similar, dice Mateo señala: “[En Venezuela] estamos hablando con alguien, nos *tocamos*, somos muy de contacto físico, ‘mi amor’, ‘mi cielo’, somos muy *confianzudos* con la gente. En cambio, acá, si tú tienes una relación, y tu pareja ve eso, le va a chocar”. No obstante, lo que refiere el fragmento de Mireya (al igual que otros relatos) es una relación distintiva con el cuerpo, que atañe a la interacción corporal (entre los cuerpos) tanto como a los modos en que este se presenta éste (sobre lo que volveremos), y cómo puede (y “debe”) ser *apropiadamente* presentado, de acuerdo con los parámetros morales de cada contexto. En ese sentido, lo táctil (ser personas “toconas”) como disposición incorporada se articula con lo performático, a partir de un componente que tiene que ver con la “sensualidad”, y contrasta con el conservadurismo señalado por las entrevistas tanto para el contexto de la Ciudad de México como para Puebla. En ese sentido, dice Liliana: “somos más *sensuales*. Somos mucho del tacto: abrazamos, besamos, aquí no [...] el venezolano es *más táctil*, es más abierto, es más directo, es más grosero”. Mientras que, para Mateo, esta relación con el cuerpo tiene una directa connotación sexual: “Nosotros vemos como la parte... sexual, digamos... como para referirnos a algo sexual, lo vemos como algo muy normal”.

En suma, los relatos hablan de una serie de disposiciones mediadas culturalmente, que tienen que ver con la “apertura” sensual (del contacto y la desinhibición) y afectiva (de “calidez”, “jocosidad”, alegría), que sobre una inclinación a la “informalidad” y la “horizontalidad”, admitiendo su relación con el “desorden”, el ruido y el desapego a los “protocolos”, como un modo *generalizado* de estar y ocupar el espacio que “choca” con la cultura mexicana. Este “choque” implica la necesidad de una “traducción social” (según la llama Raúl) que pasa necesariamente por el cuerpo; es decir, que llama a la contención, a la adecuación y al ajuste a las normas de decoro y los parámetros de lo “apropiado” en los contextos de recepción de las personas entrevistadas. En ese sentido, es ilustrativo el uso de verbos como “aguantarse” para explicitar un proceso de “adaptación” que involucra al cuerpo: lo que se puede decir y lo que se puede hacer con él; frente a la posibilidad de “soltarse”, acotada a las interacciones con otras personas venezolanas. De este modo, el cuerpo socializado también se convierte, en el proceso migratorio, en la sede material de resistencia encarnadas, que expresan la incorporación tácita de disposiciones de difícil modificación.

Finalmente, esto conlleva una naturalización de las diferencias sobre las que se legitima la existencia de las fronteras nacionales y las prácticas de fronterización que, en lo cotidiano, se imponen como mecanismos de exclusión, condicionamiento y filtración para los sujetos migrantes. En ese sentido, Mateo habla de formas de discriminación específicas que tienen lugar en los ámbitos de inserción sociolaboral donde el cuerpo justamente aparece como objeto de valorización económica:

[...] hay unas agencias [de modelaje] donde te mandan, por ejemplo... una solicitud de casting y, te digo, dicen ‘no venezolanos’. Se necesita esta persona, una persona con este perfil... perfil ‘latino internacional’, que mida más de esta estatura... y abajo te ponen, bien grande: ‘no venezolanos’. [...] Una vez fui yo a hacer un casting y yo no había leído que abajo decía ‘no se aceptan venezolanos’. Yo fui a hacer el casting. Tenías que decir una frase y yo la digo, y el tipo no se da cuenta que yo soy venezolano porque la dije en *acento neutro* [...] cuando vamos a hacer ese filtro, yo me pongo a hablar con la chica de al lado, y era venezolana, entonces él dice, de una vez: ‘¿ustedes son venezolanos?’. ‘Sí’. ‘Ah no, ustedes no. Se salen, ustedes no’, así [...] Justamente a eso voy con la parte ésta, de que somos muy *extrovertidos*: el venezolano cuando tú vas, y me ha tocado en varios castings... son muy *desordenados*, son muy *alborotadores*, siempre están gritando, no sé qué, y eso, al director del casting, le cae mal [...] entonces, muchas veces, las mismas castineras dicen ‘no permitimos venezolanos’ o de repente, porque también pasa, no solamente con venezolanos, ‘no permitimos argentinos’, porque les choca su acento, les choca su prepotencia, les choca eso [...] al venezolano le cuesta mucho como seguir las reglas de otros países.

La corporalidad (aquí, específicamente el habla) se convierte en delatora de la extranjería y del origen, a la vez que las diferencias culturales, a modo de disposiciones que el propio Mateo identifica como recurrentes en “el venezolano” (“alborotador”, “desordenado”), derivan en la esencialización de un estereotipo étnico-nacional que se convierte en motivo inmediato y anticipado de exclusión. Dicha exclusión es posible en la medida que se funda en las fronteras como criterio legitimado de atribución de unas características, en este caso “negativas”, que no admiten variación cuando se trata del “otro”, en oposición al “nosotros” nacional que, pese a suponerse relativamente unívoco, supone rangos de diferencia que haría poco probable (e inadmisibles) una discriminación explícita hacia las personas venezolanas, como la que vemos aquí, pero basándose en fronteras locales o regionales internas a la nación. Así, por un lado, el episodio evidencia la relatividad de la “ventaja” ligada a la blancura que favorece una valorización del “cuerpo venezolano”, obstaculizada aquí por dispositivos privados de fronterización que fundan su acción, por otro

lado, sobre procesos de fijación de un estereotipo que permiten racializar las fronteras nacionales, atribuyéndole a ese cuerpo “otro” una esencia inscrita en jerarquías de valor.

2. Cuerpo Caribe

Santos tiene 28 años, es rubio y ha trabajado en diferentes oficios ligados a su cuerpo. Entre otras cosas, fue modelo y dueño de lo que él llama un “putero para hombres gais”. En México, a donde llegó con apenas 14 años, fue donde desarrolló su sexualidad, por lo que la mayoría de los hombres con los que ha establecido algún tipo relación afectiva o sexual son mexicanos. Sobre el modo en que suele ser percibido en el marco de esas relaciones, Santos dice: “yo te puedo decir que mis parejas siempre me han dicho... porque les digo ‘¿qué te gusta de mí?’ [...] [y le responden:] ‘Que eres exótico’, y yo siempre me he preguntado eso... ¿qué es ser exótico? [...] Porque exótico me hace como que sentirme como un tucán, un *animal extraño*, algo raro”. Terminada nuestra entrevista, mientras acompañaba a Santos a esperar el carro que lo vendría a recoger, surgió el tema de la migración de otras poblaciones en México, entre ellas la haitiana. Santos, entonces, afirmó sin detenerse mucho al respecto: “ellos *sí son exóticos*”. La afirmación, en el marco de nuestro encuentro, es relevante por lo que releva acerca de la inestabilidad de las categorías a partir de las cuales los sujetos se inscriben en dinámicas de jerarquización “raciales”. Si, para Santos, la población haitiana era un objeto “razonable” de exotización, aquello que, desde su perspectiva, lo eximía a él de serlo, aparecía, en todo caso, como un asunto en disputa.

Varias personas entrevistadas, independientemente de sus rasgos físicos particulares, hablaron de una exotividad que les era atribuida en el contexto mexicano. En algunos casos, esto se asociaba a migraciones de más larga tradición en México, como la cubana o la colombiana; sin embargo, el vínculo prevaleciente entre estas poblaciones era “las representaciones que tienen del Caribe, en general”, como dijo Andrés. Un Caribe, pues, imaginado como unidad, que remite a una adscripción étnica unívoca y a una ascendencia africana compartida, estrechamente ligada a cuerpos sexualizados. Rastrear la emergencia de este imaginario implica volvernos sobre la historia de lo que Pantojas García (2022) llama el Gran Caribe, y su relación con el capitalismo global, fundamentalmente en calidad de proveedor de “naturaleza” que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, dejando atrás el modelo clásico de plantación, se convierte en dispensador de servicios y espacios de ocio

(playa y “resort”). Este proceso puede verse en paralelo a la centralidad que, en tal contexto, adquirió el cuerpo “caribeño”, primero, como fuerza de trabajo manual y, luego, como bien transaccional de comercio sexual, lo que sirvió finalmente para reforzar un estereotipo corporal hipersexualizado (Kempadoo, 2004).

Con base en esto, la presente sección propone analizar la relación entre ese Caribe imaginado y las dinámicas de racialización y sexualización que se articulan en torno a las personas venezolanas en México. Argumentamos que dicha relación con el Caribe permite atribuirles una ascendencia negra que, incluso siendo muchas veces *invisible*, conduce a su inscripción en categorías de jerarquización “racial”⁸, donde si bien la “raza” no es explicitada, su contribución simbólica a la configuración de un estereotipo sexualizado remite a un imaginario hipercorporal asociado a lo “afrocaribeño”, en el contexto mexicano (Moreno Figueroa, 2022; Hoffmann, 2006; Alcocer Perulero, 2019; Tardieu, 2015). A su vez, dicho imaginario halla un medio de “confirmación” material en un “cuerpo venezolano” cuya correspondencia con las cualidades asignadas, permite un “aprovechamiento” táctico por parte de los sujetos migrantes, a la vez que los ubica en una posición de subalternidad que tiene efectos diferenciados para hombres y mujeres. Finalmente, sostenemos que el enmarcamiento de esta población a partir del componente “caribeño”, instaura dinámicas relacionales de racialización, en las que la sociedad mexicana se *blanquea*, demarcando, a través del deseo por esos “otros”, sus fronteras “raciales”.

Para contextualizar este argumento es importante tener en cuenta, en primer lugar, la presencia del Caribe como elemento de autoadscripción, en el contexto cultural venezolano, que remite, no obstante, a un Caribe fundamentalmente mestizado (blanqueado), cuya identificación con lo afro se da a través de su confinamiento “a los linderos de lo exótico, lo sensual y lo primigenio” en la construcción identitaria nacional (Valladares-Ruiz, 2013, p.247; Ishibashi, 2003). Una relación que, en todo caso, potencia la designación racializante frente a lo venezolano, en México, donde el imaginario fundacional de la “mezcla” tiende a

⁸ De manera similar a lo que proponemos aquí, Andrade Ciudad et al. (2021) señalan que, en el contexto peruano, se suele identificar la voluptuosidad de las mujeres venezolanas, entre otras características físicas, como parte de una ascendencia africana, ligada a lo caribeño, que niega todo vínculo cultural con lo andino (lo *propiamente* peruano). El estudio cita una entrevista donde un lugareño dice, incluso, que “pueden ser blanco” pero tienen “una estructura física de negro” (pp.34-36).

afincarse en la supuesta ausencia de lo negro como un componente relevante. En segundo lugar, es necesario, asimismo, ubicar las experiencias analizadas en las coyunturas sociales y económicos que dan forma a las mismas (Piscitelli, 2009; Riganti y Denis, 2020). En ese sentido, la conformación de proceso de sexualización que, en el marco de la migración reciente de personas venezolanas a México, interviene en el direccionamiento de su inserción en dicho país, deben entenderse con relación a las condiciones de expulsión asociadas al aumento de estos flujos y, en ese contexto, a condiciones de vulnerabilidad específicas que favorecen la construcción de un estereotipo de disponibilidad sexual.

Por último, un aspecto central que abordamos en lo que sigue es el atravesamiento del género en estas experiencias. En los tres apartados que componen esta sección, mostraremos cómo las dinámicas de sexualización en torno a esta población generan un reforzamiento circular, donde la explotación del “valor erótico” atribuido posibilita y dirige procesos de inserción sociolaboral que, a su vez, propician la fijación del estereotipo sexualizado. En el caso de los hombres venezolanos, según veremos, el “aprovechamiento” de esa valoración inscrita en sus cuerpos, en un sentido disposicional y como apropiación de imaginarios racializados de virilidad y experticia, reafirma una subordinación simbólica que interfiere en las relaciones íntimas y cotidianas. En las experiencias de las mujeres, en cambio, aunque dicha valoración habilita igualmente espacios de agenciamiento táctico, produce también condiciones de vulnerabilidad acrecentadas por un orden machista y patriarcal. Sostenemos entonces que la articulación de las fronteras nacionales con dinámicas de racialización y demarcación moral atravesadas por el género, se traduce en la construcción de estas mujeres como “putas” o “regaladas”, generando una situación de menoscabo de su humanidad, que las expone a una violencia, legitimada por la inacción institucional.

2.1. “Sex-appeal” y “basurización”

Hay una cosa exótica, una cosa diferente [...] y ya hay un conocimiento de que ‘si eres venezolano, eres caliente, eres buena cama’... y... tienes la necesidad. O sea, la necesidad económica. Entonces esas tres cosas llevan a la prostitución. Entonces mucha gente asume que tú te estás prostituyendo.

DANIEL

Antes de salir de Venezuela, Orlando trabajaba en una pequeña empresa comercial, propiedad de su familia. Luego de 2015, la crisis lo obligó a migrar junto con su madre, con quien se estableció en Ciudad de México. Para entonces, él tenía 24 años. Sus hermanos, todos mayores que él, migraron a otros países. Orlando se identifica como “latino”; sin embargo, como en la mayoría de los casos, la pregunta sobre su identificación étnico-racial despierta extrañeza: “desde donde yo vengo nunca había existido esa diferencia de etnia u origen [...] porque somos negros y blanco, o morenos, pero en Venezuela nunca hubo ni racismo ni clasismo... bueno, clasismo un poco. Pero yo me defino ‘latino’ porque aquí me definen ‘latino’”. Pese a lo dicho, ante la pregunta sobre sus ascendentes, Orlando no duda en agregar que sus abuelas eran mujeres de origen indígena que, no obstante, tomaron “una buena elección [...] porque buscaron puro extranjero [...] y blanquitos. Decían: ‘para mejorar la raza’”. Esta ascendencia se refleja tanto en su apellido como en sus rasgos “europeos”. De hecho, Orlando dice haber tenido la opción de obtener la nacionalidad portuguesa. Si no la tramitó fue porque nunca había considerado la opción de migrar, hasta que las circunstancias lo obligaron a hacerlo.

Orlando vivió en Ciudad de México entre 2016 y 2022, cuando cruzó a Estados Unidos. Tiene 30 años, es de tez y ojos claros, y mide alrededor de 1.80. Su cuerpo, de contextura delgada y atlética, está cubierto en gran parte por tatuajes. Su pelo es de un color incierto, pintado siempre de diferentes colores. Tiene una licenciatura en publicidad, pero su primer trabajo formal en México fue en el área de recursos humanos (“manejando personal”) de una empresa pequeña. En paralelo a éste, le ofrecieron un puesto en atención al público, en un local nocturno de la Zona Rosa. Por un tiempo mantuvo ambos empleos hasta que decidió renunciar al primero, dado los ingresos significativamente mayores que obtenía a través de propinas en el bar donde los fines de semana servía en la barra. Este oficio lo llevó, además, a incursionar en el trabajo sexual:

De ahí, del bar, las propuestas me llovieron de muchísimas cosas y cambió mi vida. [...] Fui sexo servidor durante tres años... no, casi cuatro años. [...] las propuestas siendo bartender me llovieron en muchísimos aspectos y uno, *por la necesidad*, papi... Bueno, me cambió mi vida. Terminé haciendo vídeos para OnlyFans, Twitter, hacía videoconferencias, videollamadas. También hice una película porno. Cambió mi percepción, *me desvié* de lo que eran mis metas a largo plazo, y ahora las estoy retomando. [...] Es que en ese tipo de negocios donde vendan licor, sea público gay... siempre van a existir las propuestas indecentes, porque yo comencé bailando gogó dancer en Venezuela, y en Venezuela a mí también me propusieron muchas

veces... pero como no tenía la necesidad, lo hacía *por vocación* y también tenía *mi talento* [...] en Venezuela yo jamás hice un servicio [sexual] o algo. Y luego cuando me fui de Venezuela a México fue que yo cambié la percepción *porque lo necesitaba*.

Durante el tiempo que vivió en México, Orlando viajaba frecuentemente, por cortas temporadas, a diferentes ciudades del país, como Puerto Vallarta, Guadalajara o Tijuana. Aunque habla de su experiencia en el trabajo sexual como un “desvío” momentáneo (por “necesidad”), aún hoy mantiene en sus redes sociales una imagen altamente sexualizada y los medios a través de los que se le puede contactar para ofrecer ese tipo de servicios. De manera similar a lo encontrado por Ryan (2019), el perfil de Orlando en dicha plataforma aparece como una construcción, atentamente “curada” y coherente, a partir de la cual él define una identidad “digital” ligada a la apertura sexual y a un estatus social distintivo y deseable, de consumo extensivo. De este modo, su imagen pública apela a una continua erotización, que se combina con elementos simbólicos (como el gimnasio, las marcas de lujo y los viajes) que lo convierten en una “micro-celebridad”, a través de un trabajo de gestión visual, selección y espectacularización de su vida cotidiana, que claramente omite aquellos episodios que podrían desestabilizar la cohesión narrativa de esa imagen⁹ (Ryan, 2019).

Asimismo, en otras redes sociales, como Twitter (donde es permitido incluir contenido sexualmente explícito), Orlando publica vídeos cortos pornográficos (mayormente con otros hombres) donde muestra una imagen viril y masculina. En algunos casos, recurre al dominio físico ligada al rol sexual activo, mientras que, en general, lo que aparece como la imagen más recurrente es una especie de experticia y autoridad sexual que se afirma en la gestualidad y los diálogos incluidos expresamente en sus vídeos. Por ejemplo, en algunos de ellos se le ve orientando con destreza la acción de sus parejas, sin importar el rol asumido por él. En otros, se le escucha emplear términos expertos para nombrar a las prácticas que realiza, mostrándose además como conocedor de técnicas y “juguetes” sexuales, en el marco de una cierta ética de la experimentación y la libertad sexual (Bernstein, 2007). De manera similar, durante los últimos años parece haber un incremento de cuentas de este estilo de usuarios

⁹ Por ejemplo, Orlando nunca hizo mención en sus redes acerca del cruce de la frontera entre Estados Unidos y México que realizó a pie. En la entrevista comentó asimismo que, ya en Estados Unidos, ha trabajado en distintos oficios manuales, como la jardinería, lo cual contrasta con una imagen centrada exclusivamente en una imagen de ocio y lujos.

venezolanos en redes como Twitter, que utilizan esta plataforma para promocionar material pornográfico o servicios sexuales personalizados, a distancia o en persona. Como en el caso de Orlando, la referencia a su nacionalidad en descripciones, nombres de usuarios y de cuentas, parece recuperar un estereotipo que, en tanto sexualizada, resulta redituable en el rubro en cuestión.

Ilustración 6. Venezolanos en México (cuentas de Twitter)



Fuente: Capturas digitales en Twitter.

Particularmente en México, las alusiones sexuales y genitales coinciden con los imaginarios que, de acuerdo con las entrevistas, suelen dar forma al estereotipo de “lo venezolano” en el país, a través de descripciones personales, en dicha plataforma, como “Macho vergon venezolano en mexico” (ver Ilustración 6). De igual modo, la revisión de webs de “clasificados” eróticos (como mx.mileroticos.com), da cuenta de un número significativo de perfiles en Puebla y Ciudad de México (la mayoría dentro de la categoría “Escorts Gay”) que incluyen la palabra “venezolano”. Dentro de estos anuncios, se destacan cualidades genitales y sexuales (“caliente” y “varonil”, por ejemplo), aunadas en algunos casos a referencias estéticas (“hermoso”, “atractivo”, “guapo”) que, no obstante, tienden a distanciarse de una blancura reivindicada en otros ámbitos, como vimos en el capítulo anterior. Varios usuarios resaltan más bien una apariencia marcada por rasgos étnico-raciales (“moreno” o “moreno claro”), ligados a lógicas racialización que derivan en un imaginario

de potencia sexual y virilidad. Así, mientras que solo en dos casos se hacía mención a términos referidos a la blancura, en uno de ellos éste era suplementado por la referencia al Caribe (“Chico guapo, güero, alto. *Sangre caribeña*”¹⁰).

Al igual que Orlando, varios de estos usuarios se presentan como bisexuales, y suelen ofrecer servicios a hombres y mujeres, y en algunos casos venden material pornográfico heterosexual. Sin embargo, la mayoría de sus seguidores, en el caso de Twitter, son hombres gays. En tal contexto, cobra sentido la construcción de una masculinidad que, más allá de sus dimensiones físicas y genitales, apela a su vez a una virilidad exacerbada asentada en la espectacularización de la dominación, en correspondencia con fantasías de exotización que se desprenden del imaginario gay hegemónico (Perez, 2015; Mitchell, 2011) difundido globalmente por la industria pornográfica gay¹¹ (Young, 2015; Rodríguez, 2015; Subero, 2010). Por otro lado, aunque la mayoría de estos hombres se presenta desde un rol sexual “activo” (penetrador), hay otros que se identifican como “versátiles” y, en pocos casos, como “pasivos”. No obstante, en general, al igual que con Orlando, lo que priva es una apelación a un saber sexual y al dominio de prácticas que aparecen como un valor erótico, culturalmente mediado. De modo que, las alusiones a corporalidades específicas y estilos de sexualidad movilizan categorías y jerarquías de racialización ligadas a un origen étnico-nacional, más que a características propiamente “fenotípicas” o “raciales”¹² (Piscitelli, 2009).

¹⁰ Cabe decir que el titular de la cuenta que mostraba esta descripción (en varias plataformas) fue uno de los hombres que entrevisté de manera personal. Sin embargo, dado que él no abordó el tema directamente ni se mostró cómodo con hacerlo, no fue posible profundizar en su incursión en el trabajo sexual y las implicaciones atribuidas, en tal contexto, a dicha descripción.

¹¹ Resulta interesante notar diferencias relevantes entre los perfiles dirigidos exclusivamente a mujeres y aquellos que se presentan como “bisexuales” o dirigidos a hombres (indistintamente de la nacionalidad de los usuarios u otras características). Mientras los primeros suelen apelar a una presentación más sutil, refiriéndose en algunos casos a sus potenciales clientas como “damas” o destacando atributos como la “pasión”; en el segundo, suele privilegiarse una actuación dominante y una apariencia de “macho” que, sin embargo, no es una limitación para adoptar prácticas sexuales específicas. Así, por ejemplo, dentro de la sección “Escorts Gay” de mx.mileroticos.com, un perfil se presenta como “ACTIVO LECHERO DOTADO PARA PERRAS SUMISAS”, toda vez que, en la descripción, añade que puede ser “activo o pasivo [y es] de mente muy abierta”.

¹² Al momento de la búsqueda (mayo de 2023), la mayoría de los perfiles encontrados que hacían referencia explícita a nacionalidades, mencionaban la procedencia colombiana (206), seguidos por la venezolana (43), brasileña (18), argentina (10) y cubana (10). Estos números no reflejan la cantidad real de usuarios que ofrecen sus servicios a través de ese medio, ya que los usuarios pueden publicar más de un anuncio (y suelen hacerlo). De hecho, un mismo usuario que tenía varios anuncios publicados, pese a presentarse como “norteño”, se refería a su cuerpo en algunos anuncios como “tipo brasileño” y, otras veces, como “tipo argentino” (también “tipo italiano” y “tipo europeo”, en otros anuncios), lo que coincide con dinámicas de sexualización donde el origen étnico-nacional (o geográfico) aparece como determinante naturalizado de estilos de cuerpo y sexualidad.

En este sentido, la alusión a la “sangre caribeña” puede entenderse como un componente mediador de dinámicas de racialización y valoración erótica del cuerpo que señala la apropiación de un imaginario de acuerdo con el cual el “cuerpo Caribe” tendría una inclinación *natural* a estilos de relación más intensos y carnales, en correspondencia con anatomías más exuberantes (Kempadoo, 2004). La exotización basada en un estereotipo genital (“ser *vergón*”) del que estos sujetos se apropian, supone una base material, así imaginada, que “confirma” su producción como “otredad” racializada a través del cuerpo. Pero, al mismo tiempo y más allá de cualquier “evidencia física”, la atribución de “estilos de sexualidad” que aluden a trazos culturales fijados de manera estereotípica (Piscitelli, 2009), posibilitan procesos de naturalización de las fronteras que apelan a una esencia, no “biológica”, sino étnico-nacional asociada al Caribe. Esto se expresa en la adjudicación (y apropiación) de un mencionado saber sexual práctico (“Siempre hay un estereotipo de que el venezolano *es más... coge rico*, de que el venezolano tiene la *verga grande*”, dice Mateo) que, como ya veíamos, es una “fama” que puede ser “aprovechada”, según dice Raúl, particularmente “si eres un chichifo, o un trabajador sexual”, trayendo como consecuencia, para él, una “lectura” que afecta a “los venezolanos” como “colectivo”.

Este “aprovechamiento” permite la elusión de condiciones de precariedad o explotación laboral a las que están sujetas las personas migrantes. Frente a esto, como vemos en el caso de Orlando, el uso del cuerpo como recurso táctico posibilita la conversión del sujeto en una suerte de “emprendedor sexual”, viabilizada por lo que Srnicek (2018) llama “capitalismo de plataformas”. Esto implica, por lo tanto, su inscripción en una lógica neoliberal a través de la construcción de una “marca personal” (Khamisa, Angb y Wellingc, 2016), basada en gran medida en atributos imaginariamente asignados en función de su procedencia étnico-nacional, así como también en cualidades efectivamente carnales ligadas a su cultura de origen. En este sentido, Orlando se presenta en sus redes como venezolano (y, eventualmente, hace referencia de ello en sus publicaciones), pero más allá de la instrumentalización explícita del estereotipo que esto implica, para él, el “valor erótico” que se desprende de su origen tiene que ver con la materialidad de su cuerpo y las disposiciones que se articulan en él:

Yo no soy guapo. Yo no me considero guapo, lo que pasa es que *yo soy sexi*, yo soy sexi... y, pues, por lo menos en mi caso, yo te puedo decir que soy sexi [...] en la manera de caminar, de hablar, de los gestos, y a veces pongo muecas que... ¿sabes? no las estoy poniendo como... si no que se ven así espontánea. Entonces yo digo que eso es parte de la *caracterización venezolana*. Muchísimos chicos venezolanos son como *sexis*. [...] Es un *sex-appeal*.

Esta “caracterización venezolana” remite a una cultura somática ajustada a los límites de la nación, donde, como ya veíamos, la “capacidad de seducción” y el “carisma”, junto al “sex-appeal” que menciona Orlando se presentan como rasgos idiosincráticos, de manera similar a lo hallado por Figueroa Galván (2014) para el caso de migrantes cubanos en Puebla. Esto tiene que ver con una extroversión vinculada, en algunos de los relatos recogidos, a “la *forma de ser* del Caribe” que, en correspondencia con los imaginarios atribuidos a éste, se reafirman en una cultura predominantemente “táctil”, “sensual” y, en última instancia, “corporal”. Esta reafirmación, no obstante, tiene que ver con dinámicas relacionales que posibilitan que dichas cualidades confirmen un imaginario preestablecido frente a esa “otredad”, introduciendo a los sujetos en lógicas de racialización que permiten su apropiación táctica. La capitalización del cuerpo entonces no pasa exclusivamente por una captura simbólica del estereotipo, sino por la restitución de una *disonancia cultural encarnada* que, en tanto fuente de diferencia y “choque”, permite esencializar una distinción que aparece en consecuencia como nítida. Así pues, las expectativas imaginarias se confirman en el cuerpo “otro”, a su vez que lo producen. Veamos, por ejemplo, la siguiente anécdota de Braulio:

Yo casi no bailaba, yo casi no bailaba salsa ni... más o menos, pues. Pero en realidad no era muy bueno. Pues, [en México] como que me encasillaron con la vaina de que ‘bueno, o sea, si eres *caribeño*, tú tienes que bailar’. Pasa una vaina muy extraña, porque [en Venezuela] yo no era muy reguetonero ni salsero ni así, pero como tienen esa identidad, pues, marico, o sea, como... de exclusión, inclusión, diferencia, igualdad... como que comencé a escuchar más salsa, comencé a escuchar el reguetón de otra forma. Bueno, claro, el reguetón sí pasó por su proceso de policlasismo ¿no? de aburguesamiento que empezó a gustarle a todo el mundo, más o menos por esa misma época. Pero yo comencé a bailar fino [excelente] en México, en México... no en Venezuela. Porque, pues, tenías que. *O sea, tenías que, pues si era lo que esperaban de ti, pues vas...*

Para el caso venezolano la presunta inclinación de una destreza particular para el baile responde, como señala Pollak-Eltz (1993), a la significativa presencia de la música africana en la construcción del “folklore” nacional oficial, donde el tambor, por ejemplo, juega un papel central, no solo como instrumento musical, sino como género en sí mismo. En la

medida que estas habilidades son el resultado de una mediación cultural que produce el cuerpo y su motilidad, el aprendizaje e incorporación de las mismas a modo de “tradición”, tiende a confirmar una conexión naturalizada entre el Caribe (en este caso, el Caribe venezolano) y una corporalidad “naturalmente” dispuesta para el baile (Wade, 2002, pp.30-31). En algunos casos, esto implica que, aunque no se asumen como especialmente hábiles para el baile, al insertarse en el contexto mexicano, señalan una incipiente destreza cultural que se presenta como un elemento de valor relacional (y diferenciador). Sin embargo, varias personas señalaron que no saben bailar o no lo hacen con regularidad; mientras que, como en el relato de Braulio, el acatamiento de una imagen predominante en México (“Dicen que los venezolanos *sabemos bailar todo*”, señala también Xavier) puede entenderse como la actualización de un “relato identitario” de diferenciación (Guevara Jaramillo, 2018, p.65), que ratifica el estereotipo fijado en torno a su origen étnico-nacional.

Los estereotipos no atañen simplemente a un plano imaginario. En cambio, se articulan con un sustrato material encarnado y el modelamiento de las experiencias migratorias, viabilizando mecanismos y espacios específicos de inserción sociolaboral. Así, el estereotipo hipercorporal y predominantemente sexualizado del “cuerpo venezolano” tiende a conducir el direccionamiento hacia ámbitos de capitalización que lo fijan y naturalizan. En particular, la presunción, señalada recurrentemente en los relatos, de que “todos los venezolanos son scort” crea un resquicio de oportunidad económica que al ser “aprovechada” (al igual que vimos con el modelaje, por ejemplo) ratifica la construcción imaginaria que, en principio, la habilita. Esto debe entenderse, además, en un contexto de crisis, precarización y deterioro generalizado del país de salida, que ha hecho que la prestación de servicios sexuales de manera remota (por Internet), incluso desde dentro del país, se convierta en un mecanismo de acceso a divisas para sortear la situación. En ese sentido, un reporte reciente acerca del “sexo por supervivencia” en población venezolana irregularizada y refugiada en ciudades colombianas, pone en evidencia cómo este marco de habilitación propicia dinámicas de inserción que también conllevan distintas situaciones de vulnerabilidad (Ulloa Osses, Garlín Politis y Cares Rayo, 2022).

En el mencionado informe, Garlín Politis (2022) describe la formación de esquemas de trabajo, llamados “casas webcam”, donde esta población (en su mayoría, hombres) viven en

colectivo, bajo la supervisión y coordinación de “líderes” o “monitores” que les proveen de recursos para hacer transmisiones en vivo en sitios de videochat eróticos y obtener ganancias distribuidas a lo interno de estos espacios, según los gastos de operación y las jerarquías internas establecidas. La investigación apunta un estimado de 11,700 personas venezolanas que, en su mayoría sin experiencia previa en ese ámbito, practican actividades sexuales virtuales desde “casas webcam” ubicadas sobre todo en localidades cercanas a la frontera con Venezuela (p.33). A diferencia de los casos que reseñamos antes, para las personas abordadas en este informe, el trabajo sexual aparece en general como un medio vergonzoso de subsistencia económica que, no obstante, les permite evadir formas de explotación más precarias¹³. A su vez, si bien sus servicios están orientados sobre todo a clientes de Europa y Norteamérica (en algunos casos, bloquean el acceso a los chats desde países de Sudamérica), la actualización local (donde se ubican estas casas) del estereotipo sexualizado en torno a esta población tiene repercusiones globales, dado el alcance de los medios digitales.

En suma, se trata de la reproducción de un estereotipo cuya encarnación aparece como medio efectivo de inserción y agenciamiento que expone a condiciones materiales de subordinación, y se expresan en una “carga” que fija posiciones e incide en lo cotidiano, fuera incluso de los ámbitos laborales ligados al trabajo sexual. En ese sentido, dice Andrés:

Hay algo interesante que tiene que ver con la *sexualización del cuerpo venezolano*. En el caso de los hombres, eso puede suceder. Yo, que me adscribo, me siento heterosexual, sí siento que hay algo que *pesa* ahí en las relaciones que podrías tener con una mujer mexicana. Podría pesar muchísimo ese rollo de que eres venezolano, a nivel, sobre todo, como ella te percibe o te lee. Y te lee como un asunto sexual, y eso significa inferiorizarte, un poco. [...] el estereotipo hace que... para hacerte menos un poco ¿no? te hace un poco menos, *te basuriza* un poco, pero también genera muchos clichés y *fetiches contigo*. *Son las dos cosas a la vez*. En esas dos cosas estás. Siempre como *sintiéndote menos* ¿no? como que tienes que pedir por algo, y también te meten en eso, inmediatamente. [...] Lo que me imagino es que *siempre vas a estar dentro de esa categoría*, y si te sales de esa categoría, la relación va a estallar, porque tú *tienes que ser como el sabroso* siempre. O sea, si no eres el sabroso ¿para qué van a estar contigo, pues? O sea, tienes que... es como un tema de *fijación*, de *encapsulamiento*, de hacerme como que no te puedes salir de ahí, pues. De que siempre estás viviendo *el rollo de que eres venezolano* y *tienes que comportarte como venezolano*.

¹³ Incluso en estas condiciones, el cuerpo opera, pues, como un recurso que permite aludir modos de inclusión diferenciado dadas por la irregularización, propiciando a su vez, como muestra el autor, alianzas y redes de soporte social y emocional entre estas personas, aun cuando estas alternativas laborales implican su exposición a otras violencias y son vistas como formas abyectas de generar ingresos (Garlín Politis, 2022).

La cualidad de “sabroso”, que equivaldría aquí al “sex-appeal” señalado por Orlando, remite a una corporalidad en torno a la cual se reactualizan lógicas situadas y ambivalentes de racialización: de “fetiche” y subalternización. Andrés reconoce que esta “fijación” abre posibilidades de “maniobra”, sobre todo para los hombres: “Un varón así... yo, pues, puedo manejar un poco eso, a veces de repente podría sacar un poco de ventaja”. Pero, agrega: “a la larga, si vas a tener una relación emocional, con una mujer... [...] Es muy complicado. O sea, yo me he expuesto a muchísimos insultos”. En el caso de las relaciones homoeróticas, esto lo vemos señalado también, por ejemplo, en el relato de Raúl, quien dice: “me han fetichizado muchísimo. O sea, hay gente que, inmediatamente cuando dices que eres venezolano, piensa que tienes una verga de 40 centímetros, ¿me explico? Entonces... es raro”. Junto al estereotipo, determinadas disposiciones y esquemas corporales generan situaciones de conflicto dentro de relaciones monógamas, debido a modos de interacción leídos como *excesivamente* “cercanas” o “afectuosas” hacia fuera de la pareja, que sirven para ratificar una hipersexualización afincada en el cuerpo. De este modo, a través del cuerpo, se naturaliza la diferencia cultural, activando dinámicas de racialización que, en última instancia, te “pone abajo”, según dice Andrés, lo que, como veremos, tiene consecuencias mucho más evidentes para el caso de las mujeres.

2.2. La “provocación” como disposición y poder

Acá es... el hombre es como un poquito más machista, de que la mujer en su casa y eso. Pero, como toda venezolana, una se rebela, de que una es libre. [...] No sabemos estar como que encerradas en nuestras casas y sin hacer nada. O sea, somos, prácticamente que independientes.

EMILIA

Emilia tenía 17 años cuando llegó a vivir a Puebla con su familia. Una de las primeras anécdotas que recuerda es ir caminando por la calle y haber recibido una nalgada propinada por un hombre que pasó junto a ella en bicicleta. Siendo aún adolescente, escenas similares, dice, se repitieron varias veces. Y, amodo de contraste, agrega luego: “en Venezuela, pues, tú no ves eso. En Venezuela te podrán robar [...] pero que vayas en la calle y que te metan una nalgada o que te estén acosando, no, no lo ves [...] allá puedes andar, si quieres en calzones, y los hombres no te van a estar *morboseando* como acá [...] hasta [con] una niña,

pequeña, tienen esa *morbosidad* acá”. Al igual que en la experiencia de Emilia, la mayoría de los relatos de mujeres venezolanas coinciden en señalar el acoso callejero como un problema mucho más persistente en el contexto mexicano. En muchos de ellos se asocia dicho escenario a una masculinidad “más agresiva”, donde el carácter “invasivo” de los hombres aparece como ejercicio de un sentido de propiedad sobre el cuerpo de las mujeres. Así, entre las anécdotas mencionadas se incluyen miradas o “piropos” lascivos, contactos físicos inapropiados, hostigamiento y, en un relato, un intento de violación. Además del espacio público, algunos episodios abarcan ámbitos privados, como una situación médica donde el doctor se convirtió en agresor.

Como consecuencia de lo anterior, la mayoría de las mujeres hablan de una modificación en su vestimenta como factor de “adaptación” (evitando “shortcitos” y “escotes”, por ejemplo), para “prevenir” verse incomodadas, molestadas o acosadas, particularmente en la calle y el transporte público. También señalan, muchas de ellas, el evitar salir a la calle solas, o con la frecuencia que lo hacían antes, e incluso adecuar otros hábitos de arreglo personal, además de la vestimenta, como dice Yuraima: “ya no me pinto el cabello, prefiero que se me vean las canas, andar vestida lo más echada a perder, para que no me vean, porque realmente el hombre mexicano es agresivo. Es muy agresivo. [...] Yo aquí no me maquillo nada, pero nada, nada, ni pintura de labio uso ya”. En suma, la sensación de “incomodidad” e “inseguridad” que deriva de la recurrencia de eventos como los descritos, incide en los modos de ocupar lo público, según se desprende de lo que señala también Elena:

[...] yo no uso transporte público porque no me siento segura. Y me tengo que estar poniendo capas de ropa porque no puedo poner una minifalda o una cosa que, *en Venezuela, era equis*. Sí, entonces, la verdad que yo uso bicicleta, Uber, taxi o camino mucho. Pero no uso transporte público, por ejemplo. Pero, como te digo, cada país tiene lo suyo. En Venezuela me daba miedo de que me robaran el celular. Aquí puedo andar con mi celular afuera, pero no puedo usar un escote, porque siento... que me van a... no sé... a devorar. Entonces ahí hay una diferencia importante.

Estas medidas, a modo de prevención, indican, como vemos nuevamente, un contraste entre México y el contexto venezolano. En tal sentido, por un lado, se habla de un machismo “más marcado” en México; y, por otro, de parámetros de “normalidad” (lo “equis” en Venezuela) en torno al cuerpo femenino y su exhibición pública, que se ven trastocados por la experiencia migratoria. Por ejemplo, dice Emilia: “acá, empiezan de que si a piropearle,

que si a faltarte el respeto cuando vas en la calle, ese tipo de cosas. Cuando en Venezuela, pues, *los hombres están acostumbrados a vernos que si en top, en shortcito, minifaldas, y pues no se da tanto eso, del acoso*. [...] acá en México, tenemos que salir como que... [...] *No salir como estamos acostumbrados en Venezuela*". Del mismo modo que Alma apunta: "Aquí no puedes salir con un shortcito. [...] Los hombres no están *acostumbrados a ver eso*". La modificación de la vestimenta responde a una tensión cultural derivada del proceso de movilidad, que impone la adecuación del "uso" social del cuerpo, aludido a través de la referencia a la "costumbre" (o a lo "acostumbrado"). Por lo tanto, no se trata solo de un contexto ("más") machista, sino de modos distintos de relación con el cuerpo, como se ve en el relato de Mireya:

[...] me invitaron una vez a... justo con uno de los chamos con los que salí recién llegué [a México], a pasar como un día en un hotel allá en Ciudad de México, con piscina y así... un full day, pues. Y llegó yo, recién llegada [se ríe] con mi hilacho. Con mi traje de baño y mi hilacho. Claro, con 20 kilos menos. Y, te lo juro, que la cara de... y el hotel era super estirado, de pura gente así... ridículísima. Y cuando llego yo y me meto en mi piscina con mi hilo, y con mi traje baño de dos partes, *normal, que en Venezuela hasta... cualquiera lo usa*. O sea, *uno no lo ve mal*. No, bueno, o sea, *todo el mundo me veía con cara de espanto*. El chamo con el que yo andaba, su cara era de 'vístete. No, Mireya, así no. Aquí no se usa... como que no es muy normal ese tipo de traje de baño'. La verdad el chamo no me dijo así '¡vístete!', pero sí puso cara de espanto. Y me acuerdo que me metí, nadé, me quedé un rato ahí, y cuando me salí... estaban los señores como... no sé, como los meseros, qué sé yo, los que estaban ahí alrededor... con una toalla así esperándome. Y las viejas me veían con cara de 'pinche, vieja, loca'.

Mireya llegó a Puebla en 2016. En sus primeros meses viviendo en dicha ciudad, trabajó como mesera en un bar, lo cual le dejaba suficientes ingresos para subsistir y ayudar a su familia en Venezuela. Luego, realizó el trámite para legalizar sus documentos personales y títulos académicos, y recibirlos en México. En la actualidad, aunque no ejerce la profesión en la que se licenció, pudo insertarse laboralmente en un trabajo de oficina cercano a su formación. Sus fuentes de ingreso económico no dependen, pues, de la exhibición o instrumentalización directa de su cuerpo, ni del "cuidado" sobre éste; sin embargo, Mireya asocia su forma de vestir y en general de presentarse a una "esencia" que, admitiendo "adaptaciones" al contexto mexicano, ella resiste a cambiar del todo. La "adaptación", en todo caso, se presenta como una respuesta a lo que es experimentado como un sentimiento de inadecuación, de estar "fuera de lugar", según se ve en el fragmento citado. En ese mismo sentido, dice Andreina: "Antes [de migrar] me vestía como más con escotes y cosas así,

porque allá [en Venezuela], según yo, *no lo ven mal, pero aquí sí*. Aquí te ven así como [gesto de desprecio]... *sí cambié mi forma de vestir*". De manera similar, esto puede observarse también en el relato de Yuraima:

De hecho, te puedo contar algo que me pasó cuando fui la primera vez al ginecólogo aquí [...] cuando yo llego con la doctora, la doctora me dice 'qué edad tiene usted' (eso fue hace 3, 4 años)... aquí la mujer después de los 40 años tiene que cambiar la forma de vestir. Después de los 50, ya eres anciana, *no sirves para nada*, y no tienes por qué *lucirte*. Entonces, 'y ¿a usted no le da pena vestir como...?', [dice] ¡la doctora! [enfatisa]... '¿no le da pena vestir como... o sea, no le da pena andar vestida de esa manera?' y yo [responde:] '¿por qué?'. Andaba en lycra, venía del gimnasio, entonces andaba en monos [pant], andaba en mi ropa deportiva. Y le digo 'no, ¿por qué?'; 'usted ya está fuera de la edad para vestir así, y usted tiene que saber que tiene que usar manga larga, cuello alto, ropas anchas'. [...] Y te voy a contar algo, que no sé si lo quieras poner ahí, que no creo ¿no?, pero algo muy, muy íntimo. Yo uso hilo dental porque me da mi gana, porque me acostumbé y me gustó, y ese es mi problema. A mí la doctora me regañó porque yo estoy... me dijo '*usted está muy mayor*, usted está muy grande para usar ese tipo de ropa'.

Lo que hemos referido como una suerte de disonancia cultural encarnada se expresa aquí con claridad. Pues, frente al juicio moral que la condena, Yuraima cuestiona los criterios en los que éste se sostiene, apelando más que a un argumento estético, a una cuestión que se presenta como ética: si en México las mujeres de "cierta edad" se "descuiden", ese descuido, ligado inherentemente a la atención prestada al cuerpo, se traduce, desde su punto de vista, en una disminución de la valía de la persona ("ya eres anciana, no sirves para nada, y no tienes por qué lucirte"). Lo que Yuraima interpreta como "cuidarse" tiene que ver con una dimensión deontológica que atañe necesariamente al cuerpo y se expresa en la disposición para "lucirlo", no como una práctica banal, sino como una reivindicación ética, a través de la cual se manifiesta el ejercicio de su agencia, como mujer, independientemente de su edad. Esta relación distintiva con el cuerpo puede verse, asimismo, en la siguiente anécdota de Aquiles:

[...] yo tengo mucha confianza con mi tía y ella me dijo que ella un día se fue a depilar sus genitales, pues, a un salón de estos... y todas las mujeres que estaban ahí que iban a hacer esta depilación... porque mi tía les dijo 'quiero que me depiles todo'. 'Ah ok, las cejas'. 'Sí, pero sabes, también abajo, o sea, quiero que me depiles todo'. Y ellas estaban de... se miraban entre ellas y una de ellas le pregunta '¿va a hacerle un regalo a su novio?'. Y ella [su tía] '¿qué?', se quedó como '¿regalo a quién?'. 'Es aseo', decía ella, 'es *normal*' [...] *Mi tía, como venezolana, lo hacía porque va en ella*, pero aquí en México es... [...] porque va a dar un 'regalo' sexual. [...] En Venezuela lo hacen, pero no necesariamente para eso [...] Y no solo las mujeres. Los hombres también. O sea, un hombre ¿sabes? de alguna manera [en Venezuela] también tiene más *eso*.

Para Aquiles, la preocupación por el cuerpo que se refleja en el episodio remite a un componente cultural interiorizado (que “va en ella”), que no necesariamente tiene una connotación sexual inmediata, como sucedería en el contexto mexicano, donde la preocupación valorada como “excesiva” hacia el cuerpo “tiene un enfoque más a lo sexual”. En ese sentido, Aquiles agrega:

[...] yo creo que, cuando en México [...] una mujer está como más cerca [atenta]... de las uñas, del cabello, de operarse aquí, de operarse todo, generalmente, tiene una vida ya, que ellas ya están seguras de que... de que rondan por un círculo sexual [...] en Venezuela, no. [...] *Lo hacen porque es una cultura*. Es como ‘me voy a poner un jean’ [un pantalón de mezclilla]. O sea, *no te pones un jean porque quieres seducir* a alguien, tú te pones jean porque te quieres vestir”.

Al igual que vemos en el caso de Yuraima, la referencia que hace Aquiles al episodio con su tía y la acotación que añade después sugiere un aspecto cultural, hasta cierto punto coercitivo, no obstante que sugiere una dimensión agencial, una *autonomía corporal* que se reafirma a través del “cuidado” y a través de una feminidad que, si bien no tiene por objeto directo la seducción, se articula en torno al cuerpo como un recurso de poder social y como una práctica de independencia. En este marco, la sensualidad aparece como el despliegue de un “lado masculino” (Ochoa, 2014) que configura una imagen idealizada, transmitida por las experiencias recogidas, de la “mujer venezolana” como “una mujerona”, “independiente, restanda”, “la más *arrecha*”¹⁴. Así pues, tiene sentido que, en muchos de los relatos (en particular de las mujeres), se responsabiliza, no solo a la masculinidad de los hombres mexicanos, sino a *las mexicanas* de un machismo que inhibe la libre expresión de su

¹⁴ En Venezuela este término tiene múltiples significados, pero, a diferencia de otros países, no se relaciona con la excitación o el deseo sexual. En cambio, “arrechera” se utiliza como sinónimo de ira (cuando se dice que alguien “está arrecho”, quiere decir que está enfadado o iracundo); también puede referirse a una situación dificultosa (cuando se torna “arrecha”, por ejemplo), o puede significar vehemencia y altivez, valentía, coraje y osadía. En estos últimos casos no se dice que una persona “está arrecha” sino que “*es arrecha*”. Cuando se dice que “la mujer venezolana” es “la más arrecha” tiene que ver con estas últimas acepciones, tal como apunta Ochoa (2014), en coincidencia con lo que señalan varios de los relatos. Particularmente, Santos dice: “tú sabes que la mujer venezolana es arrecha. Ella no se deja, ella se agarra hasta a coñazos [golpes]”. Asimismo, es pertinente considerar que el discurso de Miss Venezuela (como matriz extendida a diferentes niveles en el país) fomenta una representación, no solo estética, de la “mujer venezolana”, sino también como “emprendedoras, trabajadoras, combativas y animosas” (Auletta y Jaén, 2013, p.399). En su página web la Organización Miss Venezuela se presenta como “movimiento de empoderamiento reconocido a nivel mundial como una de las franquicias de certámenes de belleza más importantes del país. 70 años de historia avalan el compromiso de la marca que inspira a la mujer venezolana a impulsar su liderazgo como agente de cambio y a promover acciones positivas que beneficien a su entorno y enaltezcan con orgullo la venezolanidad” (Proceso de selección Miss Venezuela 2022).

feminidad, en la medida que se identifica la persistente “sumisión” de éstas con un recato moral que dichas mujeres no están dispuestas a subvertir, como lo estarían las mujeres venezolanas. En contraste con esa “sumisión”, las venezolanas se asumen entonces como “lanzadas” y “sueltas”, tal como encontró también Mena Iturralde (2014) en su investigación en Tijuana.

Esta “soltura” responde a una desinhibición (“que no andan con tanto tabú”, “no tenemos pena”) que se expresa en la espectacularización de la feminidad en el ámbito público, dimensión performática que aparece como “seguridad” y se contrasta con su ausencia en las mujeres mexicanas, según señala Emilia: “son *cosas que a veces ellas mismas* [las mujeres mexicanas] *no se atreven a hacerlo y uno como pues ya lo trae*. Ahora sí que nos viene valiendo, como nos pintamos el pelo, como nos vistamos, no tenemos como que eso de ‘qué van a decir’, o sea, *tenemos más seguridad, en ese tema, yo creo que eso es lo que nos define*”. Esto, a su vez, implica la provocación como un “juego”, más que como un fin, según dice Fabián: “Las mujeres venezolanas son más *lanzadas* [...] yo creo que les gusta que las piropeen y todo esto. Aquí se siente como un abuso, o sea, las están como amedrentando. [...] Allá [Venezuela] es como un juego, *ellas están provocando*¹⁵”. Esta “provocación” responde a la incorporación culturalmente mediada de una “interpelación sexual” que se asocia a la encarnación de la “belleza venezolana” femenina (Ochoa, 2014, p.124). En este sentido, Liliana habla de una cultura que tiende a la hipersexualización:

O sea, nos hipersexualizan desde... carajita [niña] reina del colegio de 5to. grado A. Y ves a las mocosita de 12 años toda bien... bien tuneada ¿no? Para el desfile. Entonces ya la hipersexualización empieza desde la infancia y ya como que *lo tienes tan naturalizado*, que no ves tú cuerpo de otra manera sino es con tetas doble D. [...] Entonces esa hipersexualización desde la infancia ya te permea y creces con ella hasta la adultez, y cuando llegas a México donde esa hipersexualización no está tan marcada, porque no hay un discurso hegemónico que *te obliga a estar así, tú resaltas*.

La disposición para la “provocación”, derivada de un entorno que no la penaliza (o la penaliza menos y, en muchos casos, la premia), se convierte entonces, con la migración, en

¹⁵ Si bien esta mirada puede correr el riesgo de naturalizar prácticas de acoso, resultan coherentes con los relatos de las mujeres. De hecho, solo Miriam y Liliana destacaron la protección efectiva (legal) frente al acoso que las hace sentirse más seguras en México que en Venezuela. Sin embargo, en el caso de Liliana (como en el de otras mujeres que ya vimos) dijo haberse visto en la necesidad de cambiar su forma de vestir, tras su migración, para no ser acosada, lo que coincide con un mayor “amedrentamiento” en el contexto mexicano.

un potencial táctico (“tú resaltas”). Así, se trata de una performática femenina incorporada (naturalizada) que conlleva una erotización de las interacciones cotidianas que efectivamente actúa como un modo de ejercer poder¹⁶. Y, en ese sentido, se traduce en una presencia que puede resultar “agresiva”, en tanto que “excesivamente” desenvuelta y “abierta”, en el contexto mexicano, según dice, por ejemplo, Raúl:

O sea, el mexicano promedio, me atrevería a decir, porque lo he hablado con amigos, se *siente agredido* solo con la presencia de un venezolano, se siente intimidado, porque justamente le recuerda lo que no es... esas *libertades* y esas *aperturas*, esa *franqueza*, esa *hipersexualidad* que ellos se *reservan*. Aquí existe mucho el doble discurso de la sexualidad porque existe mucha reserva, *existe mucha censura*.

Estas diferencias culturales atravesadas por el género se traducen en la instauración de relaciones de “competencia con la mujer mexicana”, según apunta por ejemplo Miriam: “Las mujeres mexicanas *me ponen trabas*, y los hombres mexicanos *me facilitan los trámites*”. De modo que, si, por un lado, la apreciación objetivante aparece vinculada a experiencias de acoso y repliegue, también suele asociarse a dinámicas de facilitación por parte de los hombres; activando, por otro lado, lógica de rivalidad en las que se articulan las prácticas de fronterización específicas con el género, al igual que en otros contextos para esta misma población (Prado, Zavala y Lovón, 2021; Robles Muñoz, 2022). Así, la metáfora de la invasión y la escasez como rechazo a los flujos migratorios, toma un cariz distinto, según dice Emilia: “de lo que yo más he visto y escuchado... [es] que dicen ‘ay es que ustedes las venezolanas prácticamente vienen a trabajar de noche, a *quitarnos los maridos*, a *quitarnos el trabajo*’”. En última instancia, tanto el acoso (y la facilitación) como la competencia se afincan y justifican en la carnalidad de cuerpos socializados que devienen, en el marco de las experiencias migratorias, objetos ambivalentes de deseo, violencia y subordinación. Cuerpos cuyo valor encarnado se presenta como condición de capitalización, y a la vez como factor de subalternización.

¹⁶ Esto no quiere decir que haya un efectivo acceso igualitario de recursos y poder, entre hombres y mujeres. Por ejemplo, de acuerdo con la ENCOVI (2022), en Venezuela el acceso de las mujeres a cargos de dirección es limitado. Asimismo, el ingreso promedio de los hombres en cargos directivos es de alrededor de 16,85 dólares por hora, casi el triple de lo que gana en promedio una mujer ocupando el mismo cargo (5,67 dólares). Esto implica una brecha de 197.4 %.

Ilustración 7. Jessica vendiendo aguas frescas



Fuente: Captura del vídeo publicado por *Novedades Quintana Roo* (agosto, 2018).

Un ejemplo ilustrativo de esta ambivalencia lo podemos ver en el caso de Jessica, una vendedora ambulante de origen venezolano radicada en Cancún que, en 2018, se hizo “viral” en redes sociales y medios de comunicación locales. En los vídeos que la popularizaron, Jessica aparece trabajando bajo el sol, vestida siempre con ropa ceñida y con una gorra alusiva a la bandera de Venezuela (ver Ilustración 7). De cuerpo voluptuoso, la mayoría de los titulares se refirieron a ella a través de adjetivos que la catalogan de “sensual” o “candente”, destacando a su vez su “carisma” en el trato a los clientes, a quienes se dirige con frases como “mi vida”¹⁷. Jessica, además, se mueve con cadencia y afectación, con un contoneo particular de caderas, movimiento usualmente llamado “*tumbao*” que tiene una connotación racializada y cuyo exceso, aun en Venezuela, puede juzgarse como “vulgar” (Ochoa, 2014). Jessica, podríamos decir, representa la “mujer sexi” que, según los relatos, es “normal” en Venezuela, y se convierte en México en blanco de “morbosidades”. Jessica encarna una tensión que naturaliza, a través de su cuerpo, la diferencia cultural sostenida por

¹⁷ Un vídeo, publicado por *Televisa Quintana Roo*, puede consultarse en <https://fb.watch/lwgxpOEaOV/>. Otro, del periódico *Novedades Quintana Roo*, está disponible en <https://youtu.be/p6LXbrdzPYk>.

un orden de fronteras excluyente, que la incluye, no obstante, a partir de un valor adquirido (de aquello, en Venezuela, juzgado como “normal”) al insertarse en el contexto mexicano.

Asimismo, el cuerpo de Jessica es un objeto contencioso. Pues, mientras Jessica insiste en afirmar su autonomía económica, independencia y fortaleza (que le permite sostenerse a ella y a su familia, que aún está en Venezuela), que no excluye la espectacularización de su feminidad; diversos comentarios en Internet, por ejemplo, la ven o bien como un objeto pasivo de “cosificación” por parte de una mirada masculina a la que ella se entrega, o bien como una mujer que no puede ser otra cosa que una “preago” (trabajadora sexual), según dice (refutándolo) la propia Jessica en una entrevista. La diferencia en torno a lo que ese cuerpo representa y los imaginarios que se articulan en torno a él, restituye las fronteras nacionales al marcar los límites de la moralidad a partir de la cual se juzga la actuación de Jessica como hipersexualizada, lo que genera deseo (“morbo”) y reprobación. En todo caso, la exaltación de su cuerpo “candente” (como valor erótico) reafirma, por contraste, un valor moral que permite blanquear a quienes, de este lado de la frontera, proyectan sobre ella, “venezolana”, sus fantasías erotizadas o su condena. Como materialidad, el cuerpo de Jessica (en tanto “cuerpo distinto, con una manera de vestir distinta, de expresarte distinta”, dice Elena en referencia a *su* cuerpo) permite naturalizar una hipersexualización, cuyo “valor” depende de un contexto que le es ajeno, y la inscribe a su vez en jerarquías morales históricamente situadas.

Su “provocación” femenina es un recurso de poder ambivalente, que posibilita el uso o “aprovechamiento” del deseo que incita, a la vez que favorece la extensión y justificación de formas de violencia, particularmente sexuales, de las que se tiende a responsabilizar a las mujeres que son víctimas de ellas. En el caso de las experiencias migratorias de las mujeres venezolanas, lo que hemos intentado mostrar hasta acá es cómo esa “provocación”, susceptible de convertirse en “valor erótico”, responde a una disposición performática que tiene que ver con el contexto cultural venezolano (véase Capítulo III) y produce efectos particular en el marco de la movilidad e inserción en México. Hemos enfatizado, pues, una dimensión carnal que, no obstante, se articula con los imaginarios que posibilitan una racialización asentada en el cuerpo que se identifica como naturalmente distinto, no solo por sus disposiciones y performance, sino por sus dimensiones físicas, reafirmando una

sexualización ligada a lo venezolano y caribeño. En otras palabras, como veremos ahora, hay un componente “racial” a través del cual se actualiza las prácticas de fronterización propiciando espacios de inserción e inclusión subordinada, basados en la explotación del cuerpo, que acentúan condiciones efectivas de vulnerabilidad marcadas por el género.

2.3. “Cuerpo de scort”

Tú paras a mi hermana aquí y todas tiemblan, porque todos los chamos voltean a verla, por su cuerpo, el culo, [...] las tetas, ¡imagínate! Todo... el pelo.
SANTOS

Junto a lo performático —modo de expresión “distinto” y distintivo ligada a la cultura somática de origen—, los relatos de hombres y mujeres señalan un estereotipo físico femenino en torno al que se articula la valoración estética y el valor erótico asociados al cuerpo de las mujeres venezolanas. En ese sentido, encontramos recurrentes anécdotas que dejan ver una determinadas expectativas basadas en el origen étnico-nacional. Por ejemplo, dice: “amigos míos aquí [...] lo que estaban pendientes ‘ay preséntame a una amiga tuya de esas que esté así, bien buena’ ¿entiendes? Siempre estaban pendientes de que si había una amiga mía venezolana *debería estar podrida de buena* y que se las presentara”. Varias de las personas entrevistadas (como vimos antes) vinculan ese estereotipo a un discurso “alrededor del Miss Venezuela [...] [que] se ha transportado a toda América Latina”, como dice Liliana, así como también a figuras mediáticas venezolanas que viven y trabajan en México y cumplen con esas características. Miriam, asimismo, apunta la introducción de ese imaginario una en coyuntura político-electoral mexicana:

La oposición a AMLO [Andrés Manuel López Obrador] dijo que, si ganaba AMLO, íbamos a ser como Venezuela, México iba a ser como Venezuela. Y empezaron los memes ‘bueno, ¿cuándo llegan las venezolanas?’ [se ríe]. Así como que hay un tema con las mujeres venezolanas. Yo, que tengo años acá, metida en grupos de Facebook, me he dado cuenta que los hombres mexicanos entran a grupos de Facebook venezolanos [y comentan:] ‘busco novia’. Ni que fuera Tinder. Pero hay un tema... hay un tema con las mujeres venezolanas y [dicen:] ‘qué padre sería tener una novia o una pareja venezolana’.

El escenario que plantea Miriam, ejemplificado en la Ilustración 8, permite observar la construcción de un estereotipo corporal deseable que, coincidiendo con los relatos recogidos, hablan de la “mujer venezolana” como “buenota” en referencia a proporciones físicas voluptuosas y prominentes: “piensan que todas están *tetonas*”, dice Marcos, por ejemplo;

mientras que en las publicaciones referidas en redes sociales referidas, hay una recurrente mención al tamaño de “las nalgas”. Por otro lado, estos parámetros, que no solo remiten a figuras mediáticas, sino a una realidad relativamente extendida en el contexto venezolano, favorece la reproducción de la propia construcción imaginaria, cuyo incumplimiento aparece entonces como la excepción a una “regla”. Así, Ximena habla de una imagen de la mujer venezolana en México como “voluptuosa”, frente a lo cual su propio físico resulta contradictorio: “Hasta me han dicho ‘no pareces venezolana porque no tienes las nalgas gigantes’ y no sé qué, entonces tienen como ese estereotipo”. De este modo, los atributos asumidos como naturales en función de su origen étnico-nacional, más que rebatir la fijación de ese imagen, coloca a Ximena en condición de excepcionalidad.

Ilustración 8. Menciones al cuerpo de las venezolanas en Twitter



Fuente: Capturas digitales en Twitter.

Las propias personas venezolanas, suelen ver la herencia “biológica” como un factor ligado a la presencia efectiva de esas dimensiones físicas. Aquí, la narrativa de la “mezcla” admite la presencia de ciertas cualidades corporales racializadas que incluso hacen parte del esquema de “belleza venezolana” predominante (Ochoa, 2014). En ese medida, esta

voluptuosidad también responde a una dimensión prostética que atañe a la búsqueda activa de las proporciones que el estereotipo a su vez naturaliza. Así, por ejemplo, dice Omar: “el aspecto físico de las venezolanas *resalta* [en México] [...] es *bonita* pero también está *super explotada*, bien sea porque se *operó* o lo que tú quieras, pero su contextura resalta mucho”. En este sentido, investigaciones al respecto, señalan la tendencia en Venezuela a valorar la voluptuosidad como indicador de “belleza” (Garassini y Valle, 2015). Mientras que, según muestra Gulbas (2012), estadísticamente el número de mamoplastias que se practican en Caracas suele superar por mucho el resto de cirugías estéticas realizadas (o que las mujeres venezolanas aspiran a realizarse). Asimismo, la referencia, en los relatos recogidos, a cierta normalización de estos procedimientos, suele aludir, en su mayoría, al aumento del tamaño de los senos en las mujeres.

Ilustración 9. Venezolanas en medios de “nota roja” (Puebla y Ciudad de México)



Fuente: Capturas digitales de páginas webs.

Para Andreina, la “belleza” en Venezuela está ligada a mujeres “voluptuosas”, “chichonas y culonas”, frente a lo cual el ideal corporal femenino en México respondería a unos parámetros de blancura, delgadez y clase (ser “fresita”) que, además, privilegian la “naturalidad” como un atributo de valor (Krozer y Urrutia Gómez, 2021). Por lo tanto, la voluptuosidad ostentosa, exaltada y a veces “artificial”, asociada a una feminidad

espectacularizada, tiende a remitir, en el contexto mexicano, a estereotipos denostados por “vulgares” o “corrientes”, como son las “buchonas” (Valencia y León Olvera, 2019). De este modo, si, como veíamos antes, los relatos refieren una relativa homogeneidad de hábitos y “usos” en torno al cuerpo, en el marco cultural venezolano, los estándares de los que se desprenden los mismos propician una lectura, en el contexto mexicano, en la que se imponen criterios de clase y distinción. La construcción de este estereotipo deriva, finalmente, en una presunción de disponibilidad sexual que se traduce, de manera clara, en el tropo “cuerpo de scort” (ver Ilustración 8). Este estereotipo es reproducido, además, por medios de comunicación, particularmente de “nota roja”, donde, por ejemplo, la búsqueda del término “venezolana” suele mostrar entradas que aluden a una representación sexualizada, casi exclusivamente centradas en el cuerpo de mujeres de dicha nacionalidad (ver Ilustración 9).

Para Liliana, el estereotipo corporal de las mujeres venezolanas crea, a su vez, posibilidades de inserción fundadas en un valor corporal que se multiplica con la migración, haciendo del trabajo sexual una “salida natural”: “Es un discurso que se reafirma por las acciones. No es casualidad que la mayoría de las prepagos [en México] sean venezolanas, porque incluso nuestra sociedad nos hipersexualiza desde chamitas [niñas]”. Desde este punto de vista, se trata de una dinámica asentada por igual en el estereotipo sexualizado, predominante en México, y en una disposición encarnada ligada al contexto de origen. Casi todos los relatos dan cuenta de una extendida participación de personas venezolanas, sobre todo mujeres, en el comercio sexual, en Ciudad de México y Puebla. A la vez que, en general, el cuerpo aparece aquí como un recurso altamente redituable. Por ejemplo, en el caso de Xavier, su llegada a México se dio gracias a su hermana, quien ejerce el trabajo sexual en Ciudad de México, y pudo cubrir todos sus gastos de traslado en 2017. Sobre esto, él dice:

Mi hermana tiene muy buen cuerpo, y es muy linda de cara, entonces obviamente *tiene esa ventaja*. Pero, por lo menos, la novia de mi hermana... porque mi hermana es trabajadora sexual, pero mi hermana es lesbiana. Y ella tiene su novia, que también es lesbiana. La novia de mi hermana *no es el estereotipo de venezolana*, y aun así solamente por ser venezolana, la gente la ve más atractiva. Porque me he dado cuenta, me he dado cuenta que la gente la trata mejor cuando empieza a hablar. [...] Es un poco rara, pero es un hecho.

En la medida que Xavier vincula “la ventaja” de su hermana, en dicho rubro, a su adecuación al “*estereotipo venezolano*”, el fragmento conecta, además, con los efectos prácticos que tiene la imagen estereotípica en las experiencias migratorias de las mujeres

venezolanas en México. Pues, la adscripción a un origen determinado aparece como condicionante imaginario que interviene en la percepción que se tiene de los cuerpos, mediando las dinámicas de interacción cotidiana. De modo que, si su cuñada no cumple con el estereotipo, su identificación como venezolana tiene efectos prácticos, relativos al mismo. En ese sentido, la mayoría de las entrevistadas dijeron verse afectadas por una imagen que las representa como “putas”, “regaladas” o disponibles (“más fácil”), lo que se traduce en una sensación vulnerabilidad acrecentada en ámbitos privados, al conocerse su nacionalidad. Por ejemplo, Mireya señala: “Es feo, porque es venezolana y parece que tiene un letrero que dice, no sé, ‘sexo gratis toda la noche’ [...] y es inmediato”; lo cual ella asocia, como vemos en otros casos, a la creciente participación de venezolanas en el trabajo sexual: “Hay muchísimas. De todas las que conozco, seremos como 5 que trabajamos ‘normal’ [fuera de ese ámbito]”.

La constatación del estereotipo, incluso en palabras de quienes se ven afectadas por el mismo, refuerza una supuesta disposición sexual que inscribe a estas mujeres en jerarquías morales naturalizadas por un componente “racial” asentado en la “evidencia” física. La adjudicación de una identidad hipercorporal, asociada a un origen afrocaribeño, se expresa en el volumen material del cuerpo tanto como en la centralidad de éste en sus formas esencializadas de sociabilidad (el baile, la sensualidad, la “provocación”). En el caso de las mujeres venezolanas, según hemos visto, esa adjudicación es favorecida por un discurso hegemónico en torno a la “belleza venezolana” que reivindica la presencia y valor estético de lo blanco, junto a la recuperación de una especie de exotividad (racializada, indómita y prístina), en la que a la vez se exalta y atenúa la afroascendencia (Ochoa, 2014, pp.32-33). En tal sentido, la reducción al cuerpo de estas mujeres en México, por un lado, es reafirmada por la apropiación de un valor erótico racializado, en el marco de las experiencias migratorias que lo emplean como recurso táctico; mientras que, por otro lado, se articula con una racialización de las fronteras nacionales que naturaliza la sexualización de “la venezolana”, naturalizando, con ello, una “inferioridad” moral que se introduce en sus experiencias de inserción sociolaboral, en el contexto mexicano.

La intervención del estereotipo sexualizado (mediado por categorías morales) en las experiencias migratorias de mujeres venezolanas ha sido ya destacada por investigaciones

previas, en México (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019) y otros contextos latinoamericanos (Prado, Zavala y Lovón, 2021; Stefoni et al, 2021; Solórzano Salleres, 2019; Koechlin et al, 2021; Berganza Setién y Solórzano Salleres, 2019; Ramírez, Linárez y Useche, 2019; Bonilla-Molina, 2022; Niño, Espinel y Mojica, 2022; Ramírez, 2018; Robles Muñoz, 2022). Además de las trabas que éste impone, lo que nos interesa resaltar aquí es cómo las fronteras, en lo cotidiano, modelan estas experiencias, cerrando y abriendo espacios de inserción a través de prácticas de discriminación, que no son directamente excluyentes, sino que incluyen reafirmando y naturalizando posiciones de subalternidad. Esto implica un direccionamiento que, más allá de todo cálculo explícito, lleva a la persistencia de las condiciones que propician la incursión de la mujeres venezolanas en el comercio sexual en México. En ese sentido, la mayoría de las entrevistadas hablaron, por ejemplo, de episodios en los que han recibido ofertas para ejercer dicho oficio. A esto se suman redes de captación de “modelos” o “edecanes” venezolanas que operan desde el país de origen, para traerlas a México, bajo el requerimiento de pagar, inicialmente a través de su trabajo, la deuda contraída a raíz de los gastos de traslado.

Emilia dice que las venezolanas que ejercen el trabajo sexual que acuden regularmente a su estética en Puebla, suelen ser mujeres, de entre 19 y 26 años, “reclutadas” y “traídas” a México en las condiciones descritas, a veces bajo engaño, y con diferentes grados de coerción: “Algunas sí son como más obligadas que otras”, señala. Esta situación debe entenderse, además, en el marco de la crisis que se vive en Venezuela desde hace casi una década y que ha implicado el deterioro social, precarización y acrecentamiento de la desigualdad en el país. Así, dice Nora: “se aprovechan, por ejemplo, de la venezolana que *necesita el dinero...* como que una está al portador. [...] como hay una necesidad, [le dicen:] ‘bueno, yo te resuelvo, *pero tú eres mía*, te casas conmigo, yo te resuelvo’”. Durante los últimos años, Venezuela ha pasado de ser un país de tránsito de redes de trata y explotación sexual a convertirse en un país de origen de las mismas (Arana, 2019; Rodríguez, 2020; Mesa, 2020). Además, casos recientes han hecho visible el vínculo potencial y directo entre los concursos de belleza dentro del país y estas redes hacia el extranjero (Gascón, 2019).

En el caso de México, distintas fuentes periodísticas han denunciado las condiciones de explotación de la que suelen ser víctima mujeres venezolanas, muchas veces con la

complicidad de funcionarios gubernamentales (De Mauleón, 2018a; 2018b; Meléndez, 2018; Roldán, 2018; Espino, 2020; Milenio, 2020; Arana, 2019). Pese a no ser de los primeros países receptores de estos flujos migratorios, México es uno de los más “mortíferos” para este sector de la población de origen venezolano (Battistessa, 2019; Arana, 2019). Quizá el caso más conocido fue el que derivó en el cierre de la página web *Zona Divas* en 2019. De acuerdo con una investigación periodística, entre 2017 y 2018 ocho mujeres que ofrecían servicios sexuales en dicha web fueron asesinadas, cinco de las cuales provenientes de Venezuela (Abdelrahim, Batiz y González, 2019). Una de ellas era Kenni Finol, cuyo feminicidio fue ampliamente mediatizado en 2018 dadas las condiciones en las que fue hallado su cuerpo, en Ecatepec, con marcas de tortura y violación, con el rostro rociado de ácido y sin ojos. Una crónica periodística al respecto, describe así a Kenni Finol:

Su largo cabello rubio y sus brillantes ojos verdes llamaban la atención. No importa que el cabello fuera teñido y que el cuerpo curvilíneo haya sido esculpido con cirugía. Ella ocupó un lugar destacado en *Zonadivas.com*, el ahora extinto sitio web para adultos, un servicio de *escorts* de primer nivel, donde Kenni y docenas de otras mujeres jóvenes de Venezuela y Argentina publicaron sus fotos y ofrecieron servicios sexuales por una tarifa alta. La que fuera estudiante universitaria de 26 años de edad, era un sueño hecho realidad en este país donde existen rubias, pero no todos los hombres tienen acceso a ellas. (Arana, 2019; cursivas en el original)

En la misma fuente se hace referencia, además, a una “mentalidad nacional” ligada a una particular atención a la “belleza” y al cuerpo que facilitaría la proliferación de situaciones de explotación (y muerte), como las de Finol, en medio de la crisis del país. En suma, lo que hemos intentado mostrar hasta acá es la intervención de distintos factores que, efectivamente, favorecen una reducción al cuerpo, ligada a dinámicas de racialización, atravesadas por una distinción de clase y jerarquías de valoración moral que se articulan en torno a las fronteras nacionales y adquieren una inteligibilidad inmediata a partir de ellas. La lectura del cuerpo socializado, como encarnación de diferencias culturales, en el marco de la migración propicia la potenciación y capitalización de un “valor erótico”, que a su vez se traduce en fuente de subalternización, condicionada por el género. En ese sentido, si el tropo “vergón”, para el caso, posibilita una inscripción en jerarquías “raciales” que rebaja simbólicamente (“basuriza”), supone, no obstante, una agencia que el orden patriarcal imperante liga particularmente a la virilidad. La figura de la “puta”, en cambio, exacerba una reducción al

cuerpo inherente a una opresión de género, que acrecienta en estos casos ciertas condiciones de desprotección.

Lo anterior no significa presuponer la indefensión esencial de las mujeres, sino ubicarlas en un marco simbólico de exclusión y devaluación que tiene claros efectos materiales sobre sus experiencias, que van desde el acoso hasta la muerte. En ese sentido, la racialización, como operación de naturalización e inferiorización del “otro” en la que se restituyen las fronteras nacionales (de quién es, y quién *puede* llegar a ser, un “ciudadano” legítimo, y quién no), se articula con fronteras morales que, a través de la sexualización de estos cuerpos, demarcan también los límites de lo humano. A este respecto, resulta importante saber, por ejemplo, que el presunto asesino de Kenni Finol en México, aunque fue arrestado en 2019, nunca fue procesado por su muerte y a finales de 2022 salió en libertad (Jiménez, 2022). Las condiciones simbólicas que imponen a mujeres como Kenni una posición de subalternidad, implican dinámicas de deshumanización que las definen como “putas”, meras corporalidades, potenciando su vulnerabilidad efectiva y su proyección como vidas que no importan o importan menos que las del resto (Butler, 2010). En ese contexto, como veremos ahora, salirse de estas dinámicas implica, en gran medida, resistirse a esa reducción al cuerpo, lo que supone una rearticulación de los recursos de agenciamiento en el marco de las experiencias migratorias de hombres y mujeres de origen venezolano en México.

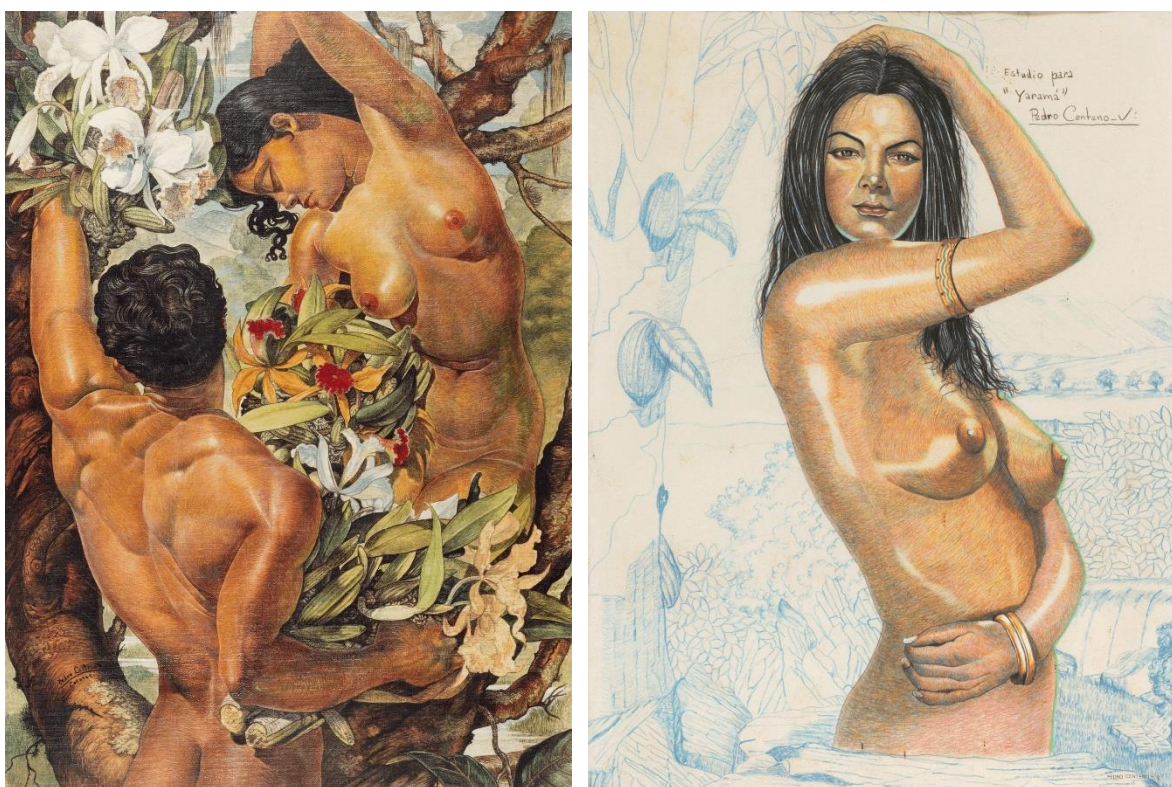
3. Salirse del cuerpo

Es algo que pasa mucho ¿no? que viene gente [venezolana] con títulos universitarios y luego son... tienen que exponerse a trabajar en otras cosas, con esos estereotipos, y es muy complicado por eso.
ANDRÉS

¿Cómo estos sujetos se resisten a ser reducidos a sus cuerpos? ¿hasta qué punto el abandono relativos del cuerpo nacionalizado se impone como imperativo para negociar procesos de inserción, más allá de su sexualización? ¿de qué manera ese cuerpo a su vez se resiste a despojarse de los esquemas incorporados? En esta sección intentaremos aproximarnos a estas cuestiones, mostrando cómo las dinámicas descritas hasta acá, están mediadas por contextos materiales que imponen condiciones de vulnerabilidad diferenciadas a partir de la clase social de origen, toda vez que el proceso migratorio posibilita la rearticulación (y revalorización) de los recursos previamente disponibles, siempre en el

marco de esas mismas condiciones. En todo caso, nos proponemos asumir una perspectiva que trascienda las clásicas nociones de “asimilación”, “integración” o “adaptación”, destacando los procesos de resistencia y adecuación que convocan al cuerpo y su repliegue, como condición de inserción en determinados ámbitos, en el contexto mexicano. Nuestro argumento, asimismo, la enmarcamos en una discusión mayor que plantea el carácter dilemático del cuerpo en sí mismo en el contexto cultural venezolano, marco del que partimos para luego aterrizarlo en las experiencias concretadas analizadas.

Ilustración 10. Obra Pedro Centeno Vallenilla (2)



A la izquierda, “Orquídeas (desnudo con orquídeas)” (1943). A la derecha, “Estudio para Yaramá” (sin fecha). Fuente: *MutualArt* [<https://www.mutualart.com>]

Junto al petróleo, la “belleza” —materializada particularmente en el cuerpo de la “mujer venezolana”— ha jugado un papel central en la reivindicación de una “identidad nacional” venezolana. En ambos casos, cuerpo y petróleo como emblemas de la “riqueza natural” del país, reafirma, no obstante, la condición periférica de Venezuela como nación “exportadora

de naturaleza” (Coronil Ímber, 2013; Quintero, 2021). Así, dice Víctor: “Yo le digo al mexicano, cuando me pregunta qué es lo mejor que tiene mi país: ‘mira, la gasolina, porque es lo más barato [...] y las mujeres venezolanas, porque la mujer venezolana... es muy bonita”. Asimismo, es ilustrativo del maridaje entre ambos el hecho de que, por varias décadas, los principales buques de PDVSA, llevaban nombres de misses, ganadoras de concursos internacionales. En ese sentido, por ejemplo, un artículo de 1987 hacía referencia a ese “nuevo producto de exportación” que era las misses, presentándolas como síntesis entre lo “silvestre” (el “sabor del trópico”) del país y la “mezcla” con “tres países europeos” como “enriquecimiento de la raza”:

El certamen Miss Venezuela ha servido, en los últimos años, para enfatizar *nuestro nuevo producto de exportación: las mujeres bellas*, que crecen *silvestres* en nuestro país, gracias a ellas mismas, ya que la venezolana se caracteriza por una gran personalidad, anhelo de lucir bien y de progresar, y una voluntad permanente de ir a más, en educación, comportamiento y afán de superación. A estas cualidades se une el *enriquecimiento de la raza*, producto de *esa inyección de sangre latina* proveniente de tres países europeos en particular, como Italia, España y Portugal. Todo ello ha conformado un nuevo tipo de mujer en el cual se *mezcla* el *sabor del trópico* con la fuerza vital de la sangre mediterránea, lo que hace de la criolla¹⁸ una mujer plena de salud, imaginación y belleza, fresca y renovada. (Raidi, 2005, p.25; cursivas añadidas).

El cuerpo en el que se encarna la “belleza venezolana”, finalmente, hace parte de un imaginario de exaltación de lo “natural” que, velando la lógica que incita a su producción social, se articula con otras “grandezas” de la nación como el Salta Ángel, El Ávila y la mayor reserva de petróleo del mundo¹⁹. Pero, si la “naturaleza” deviene centro principal de todo valor simbólico, existe el riesgo de borrar todo lo que hay más allá de ella. De este se deriva un estatus problemático del cuerpo que, en el contexto histórico venezolano, puede verse reflejado en la obra Pedro Centeno Vallenilla, pintor predilecto del proyecto modernizador

¹⁸ En Venezuela, se usa el término “criollo” (aquí “criolla”) para nombrar aquello que se considera propio, nativo del país, pese a que históricamente hacía referencia a un origen europeo (véase Angosto-Ferrández, 2015). Por ejemplo, para señalar que no tiene ninguna de ascendencia distinta a la “venezolano”, Alberto se refirió a su familia como “criolla”.

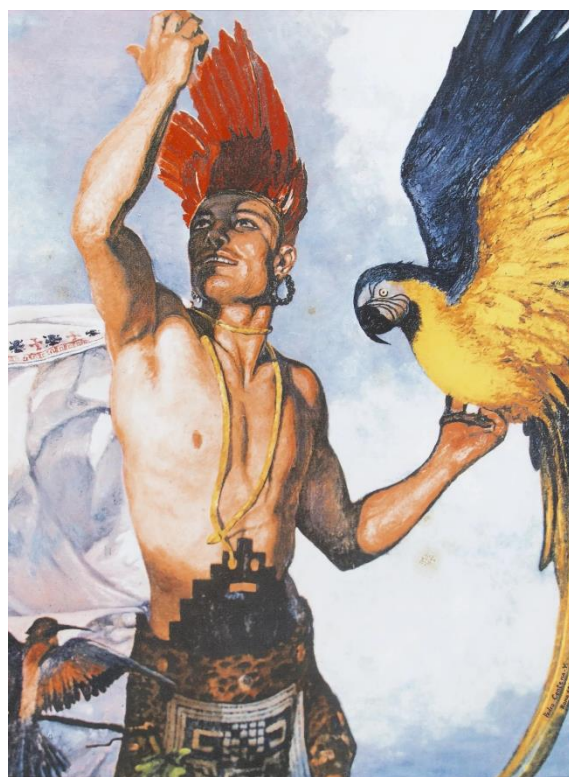
¹⁹ El Waraira Repano o Ávila es una formación montañosa que se ubica entre el Mar Caribe y los valles de Caracas; es uno de los principales atractivos de dicha ciudad y fuente recurrente de identidad caraqueña. El Salto Ángel, por su parte, es la cascada más alta del mundo, con más de 900 metros de altura. El parque nacional del que forma parte fue nombrado Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 1994. Las imágenes del Salto Ángel y de Canaima son probablemente de las más frecuentes en agencias de turismo de Venezuela y vídeos “promocionales” del país. También varias de las personas entrevistadas señalaron que extrañaban de Venezuela las playas, refiriéndose a ellas como “las mejores del mundo”.

de Pérez Jiménez (1952-1958). Para Yusti (2003), por ejemplo, la obra de Centeno Vallenilla se regodea en “una rebuscada idealización (o metaforización artificiosa) de nuestro acervo cultural”, a través de “[i]ndios [y negros] fornidos como los gladiadores [...] esbeltos y de cuerpos perfectos equiparables a los efebos griegos: hermosos, orgullosos y recios”, junto a mujeres de sexualidad desbordada que parecen sacadas de folletos eróticos (ver Ilustración 11 y Ilustración 10). Según Yusti (2003), estas pinturas son de tan “aparatoso mal gusto” que resulta “imprescindible conectarla[s] con el Kistch [sic]”.

De este modo, si la canonización de Armando Reverón como el gran pintor de la modernidad venezolana supuso el borramiento del cuerpo sexuado de su obra (Guerrero, 2014), más allá de la técnica de Centeno Vallenilla y sus vínculos con la dictadura perejimenista, su menoscabo parece justificarse por el énfasis en unas corporalidades exuberantes (ligadas a una desenfadada homosexualidad²⁰) que, en su exceso, no pueden en cambio ser borradas. Paradójicamente, la obra de Centeno Vallenilla tiene una presencia innegable en el imaginario nacional del país. Esos cuerpos denostados, por ejemplo, aún hoy decoran lugares emblemáticos de la política venezolana, como el Círculo Militar, la Casona (la residencia presidencial) y el Salón de los Escudos del Palacio Federal Legislativo, en Caracas, en cuyas paredes se encuentra el mural “Venezuela recibiendo los emblemas del Escudo Nacional” (ver Ilustración 12). Y, de hecho, para el artista también venezolano Alexander Apóstol, esos cuerpos son el molde imposible de la venezolanidad (MUAC, 2014, p.78), actualizados por la figura de la coronada miss, una “latina internacional”, de belleza exótica blanqueada.

²⁰ En el texto de Yusti (2003), titulado “El amanerado genio de Pedro Centeno Vallenilla”, el también pintor señala que “Centeno Vallenilla no escatima prejuicios a la hora de dotar a sus pinturas de un fuerte tufo de sexualidad desabrochada y llena de picardía pecaminosa. [...] Para pintar sus esbeltos indios, se cuenta, que buscaba muchachos de algún gimnasio y les pagaba para que posaran desnudos. Luego les colocaba tocados con plumas para pintar a nuestros aborígenes desde su imaginación. Buscaba darles reciedumbre y dignidad a nuestros indígenas sin tomar en cuenta la cruda realidad sobre este aspecto”.

Ilustración 11. Obra Pedro Centeno Vallenilla (1)



Arriba, detalle del “Mural de Venezuela” (Círculo de las Fuerzas Armadas de Caracas, 1953). A la izquierda, “María Lionza recibiendo los frutos de la tierra” (sin fecha). A la derecha, “Quetzalcohual” (1932). Fuente: Delgado (1969).

Ilustración 12. Mural de Centeno Vallenilla y obra de Apóstol



“Venezuela recibiendo los emblemas del Escudo Nacional” (1952-1954) de Centeno Vallenilla
y “La Nación” (2010) de Apóstol. Fuente: Guerrero (2016).

En los relatos esta relación problemática con el cuerpo se expresa a través de un reconocimiento de su centralidad, permeado por procesos de extrañamiento frente a su exceso. Así, a la par que se valora la “belleza” como un rasgo idiosincrático, en la mayoría de los casos hay un distanciamiento de cuerpos, particularmente femeninos, que serían el resultado “sobrevalorización de la imagen y del cuerpo, y su fetichización, al punto de [dar pie a] esos culos *gigantes*, esas tetas *gigantes*”. Cuerpos hiperbólico: “explotados”, “enormes”, “grotescos”, que despiertan “pena” o incluso renuencia a acercarse a personas venezolanas, en general. Por ejemplo, Alberto dijo haber acudido a “fiestas que hicieron

venezolanos” donde, junto a la añoranza del ambiente familiar (“la música que uno escucha, lo que uno come... [...] me llenó ese spacito”), expresa el rechazo a cuerpos excesivos (“el culo más grande”) que contrastaban con lo que él considera que debe “ser una comunidad bien formada” que permita rebatir el estereotipo sexual imperante en torno a las venezolanas en México. En referencia a un episodio similar, Aquiles señala también: “tipas con el cabello que le llegaba hasta las rodillas, *los senos que parecían dos patillas* [sandias], así, o sea, y honestamente te tengo que confesar que eso a mí me daba *hasta pena con mi chica*”.

Tanto en Aquiles como en Alberto, el rechazo se asienta en una valoración ligada a la experiencia migratoria, misma que introduce a su vez procesos de distinción dentro de esta población en México. En ese sentido, el reconocimiento de esta imagen hipercorporal como un recurso de inserción, define un extrañamiento marcado por la clase y la disposición efectiva de capitales. Así, por ejemplo, Raúl dice:

Son personas que durante... dentro de *su* entorno venezolano han estado es en el cultivo a su físico, no se han desarrollado... a lo mejor no tanto, no quiero... por eso te digo que son generalidades... no se han desarrollado tanto en el plano como profesionista o intelectual, y obviamente cuando llegan a una sociedad tan competitiva como la mexicana, que ya entre los mexicanos se están cayendo a mordiscos y se están matando entre ellos para ser alguien, el *único capital* con el que cuentas es *tu cuerpo... hipertrofiado, con tus nalgas, tu güevo [pene] gigante*. Y no te queda más que *sacarle provecho a lo que traes como capital*. En una sociedad de mercado donde sí termina siendo muy demandado ese capital, porque en esta sociedad carecen de ese capital.

La aproximación al cuerpo como recurso táctico (de “provecho”), indica una distinción entre Raúl y aquellos migrantes que no pueden salirse de éste, pues es el “único capital con el que cuentan”. Al mismo tiempo que vincula esa posibilidad de valorización a un contexto cultural, a la vez compartido y ajeno (“*su* entorno venezolano”). El fragmento señala, por lo tanto, una desigualdad estructural que, en medio del proceso migratorio, abre una posibilidad de reestructuración de las posiciones anteriores a ese proceso, al introducirse en una “sociedad de mercado” en la que “carecen de ese capital”. No obstante, esto implica el reforzamiento de un estereotipo denostado que afecta e interviene en su propia experiencia: “me entristece un poco que nos generalicen a todos como ellos, ¿no? Pero ellos están haciendo lo que pueden con lo que tienen. [...] yo no pudiese decir que soy mejor o peor migrante que ellos. O sea, *yo viví otras situaciones y trabajé con lo que tengo. Ellos están haciendo, con lo que tienen*. Obviamente, me encantaría como empezar a *limpiar* imagen,

¿no?”. En algunos casos, esto deriva en dinámicas de “desidentificación” (Goffman, 2006; Muñoz, 1999) frente a un origen asociado a la *explotación* del cuerpo, por medio, por ejemplo, de la postergación de la pregunta sobre el mismo o incluso la atenuación del acento.

Minimizar el cuerpo, en general (y no solo como distanciamiento de su potencial asociación con el trabajo sexual), puede entenderse como la resistencia a ser reducido a éste, en el mismo sentido que la exaltación de otras cualidades busca atenuar la posibilidad de subalternización que esa reducción implica. En el relato de Elena, por ejemplo, vemos una continua reivindicación de la “belleza venezolana”, asociada tanto a la “mezcla racial” como al “uso” cultural del cuerpo. No obstante, confrontada a la posible centralidad de su físico en su experiencia de inserción sociolaboral, Elena no solo se mostró evasiva, sino que insistía en destacar *algo más* que su cuerpo: el talento, la disciplina, la profesionalidad, la disposición para el trabajo, no solo suya en particular, sino de la población venezolana, en general: “nosotros también traemos *mucha calidad* [...] somos *muy pila*”. A diferencia de ella, Quique, Mateo y Ximena, quienes llegaron al modelaje y a la actuación en México, indicaron espontáneamente la importancia de su apariencia para lograrlo. Elena, en cambio, se inició en el teatro desde joven, viviendo en Caracas, y tiene estudios universitarios en dramaturgia. En ese sentido, si quizá el relato de Elena muestra los indicios recurrentes de mesura propios de figuras que se mueven en el medio del modelaje y la actuación profesional (Esteban, 2013, p.146), la mencionada insistencia sugiere también una marca de distinción, basada en la disposición de capital cultural, que le permite trascender los valores en su cuerpo.

Pese a esto, en sus redes digitales, Elena intercala su faceta de actriz “seria” con una imagen de “bomba sexy” (según ella misma denominó al estereotipo atribuido a colombianas y venezolanas en México) que parece invocar su derecho a una feminidad espectacularizada, apropiándose, en los textos que acompañan a sus imágenes, de la connotación racializante del Caribe e incluso del término “*veneca*”, a la vez despectivo y exotizante²¹. Elena puede

²¹ Los sustantivos “veneco” y “veneca” se utilizaban originalmente en Venezuela para hacer referencia de manera peyorativa a la población colombiana establecida en el país. A raíz del aumento de la migración venezolana hacia Colombia fue resignificado, para designar ahora a las personas venezolanas migrantes. En los últimos años, el término se trasladó a otros contextos latinoamericanos, sobre todo aquellos países que albergan la mayor cantidad de población venezolana (como Perú, Ecuador y Chile) y, según diferentes estudios, ha adquirido una connotación particular sexual para el caso de las mujeres, asociado incluso al trabajo sexual. Véase, al respecto, Niño, Espinel y Mojica (2022); Prado, Zavala y Lovón (2021); y Santos Alvarado (2021).

“jugar” con estos elementos. Aunque en su discurso se distancie de una imagen *demasiado* corporal, en última instancia, su trabajo depende también de la valorización de su cuerpo. En otros casos, sin embargo, la necesidad de salirse de éste, no solo impone la reconfiguración del relato identitario, sino una adecuación carnal, como requerimiento de integración a determinados ámbitos. En este sentido, es ilustrativo el siguiente fragmento de Raúl:

Mira, fue una cosa insólita, en una oportunidad me acuerdo que estaba yo todavía en el ámbito académico... y fuimos a una reunión, así como informal, del master y una amiga, mexicana, me dijo así ‘ay, Raúl, pero cuando vayas a una entrevista [de trabajo] no vayas así tan apretadito ni tan mamado’. Yo digo ‘¿por qué, güey?’, [su amiga le respondió:] ‘es que no sé, güey, te tienes que ver como *más intelectual, más serio*’. [...] Pero yo trato, más bien... me he *camuflado* mucho. Me he camuflado mucho. Consciente de esta xenofobia y discriminación, por ejemplo, cuando conozco personas en redes o cosas de ligue, evito directamente decir que soy venezolano, sino que lo demoro. [...] En muchas ocasiones me han bateado [rechazado] de manera muy ninguneada [¿por ser venezolano?] Por ser venezolano. Y otras personas dicen así: ‘ay bueno, sí, es que la verdad ustedes tienen como *fama*’ [...] Siempre me he sentido un venezolano raro. Incluso, en Venezuela siempre me sentí raro, y eso es bueno decirlo. Y, por tanto, siempre recibía muchas críticas de mi entorno venezolano, en Venezuela. [...] Entonces obviamente enfrentarme a eso afuera y que te valoren por eso y que te metan *en el mismo saco*, y tú siempre quieres, así como que ‘ay no’ [...] Y me recuerda lo que soy, porque, *muy en el fondo, vengo de ahí*.

Raúl llegó a México en 2011. Antes de salir de Venezuela, ya había gestionado su ingreso a una maestría en una importante institución pública de Ciudad de México. Y aunque ya no trabaja en el campo académico, sigue teniendo vínculos con éste, lo que se evidencia en su léxico y discurso. Raúl creció y se formó en un entorno de clase media, cercano en su vida adulta a altas esferas políticas y mediáticas de la capital venezolana. La minimización de su cuerpo (“camuflado”), para verse “más serio”, se presenta como un recurso necesario para exaltar atributos que le permiten resituarse, en el contexto mexicano, en una posición que, en Venezuela, no solo no estaba reñida con el ser “mamado”, sino que muchas veces premiaba esta apariencia o la imponía como requerimiento social. El “camuflaje” aparece entonces como una suerte de desidentificación que toma lugar en su cuerpo. En última instancia, su acceso a otros recursos (o capitales), más allá de éste, le permiten, pues, sortear ciertas dinámicas de exclusión específicas y exentarse de la “fama” que lo encasillaría en el estereotipo sexualizado asocia a los venezolanos. En tal contexto, la desidentificación aparece como atenuación ya no solo de su “acento”, sino de las tensiones encarnadas que entrañan la diferencia cultura, para evitar ser reducido su pura corporalidad.

Por otro lado, si el distanciamiento frente a esa adscripción restrictiva encuentra aquí una racionalización retroactiva (ser “un venezolano raro” de siempre), también se admite un origen común (“muy en el fondo, vengo de ahí”) como condicionante cultural de una *somatización* en la que se revela (y a través de la que se naturaliza) una diferencia reconocible que a su vez se resiste a ser modificada. En ese sentido, en los relatos recogidos las tensiones culturales aterrizan las fronteras en resistencias carnales, no necesariamente conscientes, frente al imperativo de adecuación: hablar en un tono por encima del comúnmente aceptado en ciertos entornos mexicanos; moverse y gesticular de una forma “llamativa”; el “excesivo” contacto físico a la vez que una falta de “tacto” y modales; y, entre otras cosas, por ejemplo, decir “mi amor” como un modo cotidiano y automático de interacción, que se convierte en una interpelación al cuerpo y una inadvertida “provocación”. El repliegue físico que describe Raúl es tensionado, así, por un cuerpo ya socializado; repliegue del cuerpo nacionalizado que, en el marco de estas experiencias migratorias, aparece como imperativo. En el caso de las mujeres incluso a modo de violencia. Así, dice Liliana:

[...] te va a sonar como una confesión de psicoterapia, pero también por eso [debido al acoso] decidí engordar un poco, y no he bajado de peso, porque cuando me pongo flaquita y me arreglo mucho, *no me toman en serio*. Me ponen como si fuera ‘ay, pero mira, si quieres vamos a mi casa’ [...] No se espera que haga gran cosa ni que tome responsabilidades. Pero, como soy gorda, ya no me acosan, ya no me miran, pero me toman *más en serio laboralmente*. Entonces realmente yo prefiero ser gorda.

A diferencia de Venezuela, donde mantenerse “presentable” era una demanda para acceder a una carrera laboral exitosa, Yuraima dice que haber dejado de maquillarse y no teñir su pelo, en México, le ha permitido evadir el acoso y un estereotipo que, incluyendo atributos “positivos”, no deja que la vean más allá de su cuerpo: “‘las misses’, ‘las misses universo’, que ‘las mujeres son bellas’, que ‘los hombres son bonitos’: siempre le dicen a uno eso. Eso me choca, eso me molesta. Porque *no ven el potencial* que somos”. La transformación de ciertos hábitos de “arreglo” y vestimenta no responde simplemente entonces a un proceso de “adaptación” o “asimilación” cultural, sino a una forma de repliegue corporal que permite *hacer valer otros capitales* y, en esa medida, depende de la disposición de los mismos para eludir la vulnerabilidad acrecentada que impone, en el caso de las mujeres, el orden patriarcal. Si el cuerpo (particularmente aquellos hiperbólicos) funcionan como recurso táctico, su negación permite, a su vez, evitar ser reducido a él. En tal contexto,

la posición de clase introduce una distinción material habilitante, que posibilita un margen de negociación en el que se articulan las tácticas de fuga de los sujetos migrantes, en condiciones de desventaja de antemano diferenciadas.

CONCLUSIONES

La institución de la sociología como ciencia está ligada a una concepción cartesiana de lo humano que escinde el cuerpo maquinal (como “naturaleza”) del espíritu que lo trasciende. Así, en un contexto que privilegia lo que *hacemos con* el cuerpo, el cuerpo mismo, como materialidad carnal, es un objeto, por igual, escurridizo y sospechoso. Preguntar(se) por el cuerpo, suele ponerlo a uno en riesgo de ser tachado de superficial o simplemente chismoso. Por ejemplo, al ser interrogado al respecto, Leonel despechó el asunto con probidad y aridez, pasando a lo que, para él, eran “temas más serios”, dignos de ser tratados. En otros casos —como en la advertencia de Yuraima: “no sé si lo quieras poner ahí, que no creo ¿no?, [es] algo muy, muy íntimo”—, cuando el cuerpo aparece, adquiere un carácter tangencial, referencia intrascendente, ilustrativa, excesivamente ordinaria, cuya inmediatez carnal no tendría por qué despertar atención académica, y su relevancia habría que buscarla en aquello que representa: esa otra cosa de la que el cuerpo nos “habla”, y en la que él puede (y suele) desaparecer como “tema”.

En el quehacer sociológico, esta reticencia conlleva que el cuerpo sea nombrado, a la vez que mantenido a distancia, evocándolo sobre todo a través de los sentidos que lo envisten y los dispositivos que lo violentan. Dentro de los estudios migratorios, esto suele traducirse en una concepción univoca del “cuerpo migrante”, como objeto pasivo de representación, control y violencias (Tijoux y Riveros Barrios, 2019; Mata-Codesal, 2018). El descuido de la experiencia carnal, generalmente implica el olvido del cuerpo, como materialización de una historia y unas estructuras que anteceden a la movilidad, respondiendo a “otro” contexto. Ante esto, en la presente investigación hemos querido insistir en la necesidad de abordar las disposiciones e inculcaciones incorporadas en el sujeto migrante, para entender la migración como un proceso de subjetivación en el que la posición social (de exterioridad) es vivida en el cuerpo y *a través* de él, a modo de valoraciones, tensiones y resistencias encarnadas, que en última instancia imponen un imperativo tácito de ajuste (o “adaptación”), en tanto que negación o repliegue del cuerpo nacionalizado de la persona migrante. Y, en ese sentido, creemos que la experiencial carnal es un *lugar* privilegiado para estudiar la migración como fenómeno cultural y sociológico.

Hace ya varias décadas, Sayad (2010) observó procesos de somatización que la migración hacía derivar en “discordancias” y “contradicciones” del orden de la “conciencia corporal”, como una suerte de contradicción originaria (p.256). Partiendo de Bourdieu, el autor entiende estas tensiones con relación a un habitus de clase, en el marco de experiencias de inserción donde el sujeto “inmigrado” era reducido a su cuerpo, como trabajador manual. Desde ese punto de vista, la contradicción señalada y el malestar experimentado en el cuerpo (p.365) respondía entonces a un posicionamiento estructural, en principio desligado de sus orígenes nacionales, y explicado a partir de la clase social. En otras palabras, dichas contradicciones indicaban un conflicto de clases, en última instancia, actualizado con el desplazamiento geográfico. Así, aun considerando el cuerpo, esta perspectiva obviaba la tensión derivada de un “choque” cultural encarnado, presuponiendo una subalternidad basada estrictamente en la posición económica, que si bien en el caso de la población estudiada por Sayad (2010) se correspondía con una relativa homogeneidad en esos términos, ha tendido a hacerse extensiva, como supuesto de partida, para el análisis de las experiencias migratorias particularmente implicadas en trayectorias “sur-norte” y “sur-sur”.

Los hallazgos de la presente investigación muestran, no obstante, la insuficiencia de ese presupuesto, partiendo, en primer lugar, de una concepción del “cuerpo migrante”, ante todo como cuerpo nacionalizado: encarnación distintiva de una modulación (modo de estar, de hablar) y relación con el cuerpo, socialmente mediada. Destacar la dimensión carnal de las experiencias migratorias, no implica desatender el componente simbólico e imaginario en el que se inscriben esas experiencias, sino ver el cuerpo como materialización de prácticas y discursos que, en el mismo proceso de materializarse, son reconfiguradas. En ese sentido, las categorías corporales a partir de las cuales se *hacen* y se juzgan los cuerpos deben entenderse en el marco de lógicas diferenciadas y relacionales de valoración, reconocimiento y racialización atenuadas, en buena parte, a narrativas nacionales. Se trata ésta de una perspectiva que creemos nos acerca a una comprensión más compleja frente a estas experiencias, permitiéndonos verlas más que como una determinación de subalternidad, como un proceso contingente e inestable que abre, para el sujeto migrante, posibilidades de agenciamiento táctico, dentro de las estructuras que lo ubican como exterioridad. Pensar en estos términos es también pensar un sujeto migrante más complejo y menos unidimensional.

Para operativizar esta perspectiva consideramos necesario distinguir entonces las *jerarquías “raciales”* de la *jerarquía basada en la pertenencia nacional*. En el primer caso, hablamos de criterios racistas de categorización y valoración que tienden a concertarse en torno a la blancura y la blanquitud, como índices de mutua confirmación, definiendo una posición “aspiracional” de privilegios (*desracializada*) a partir de la cual los “otros” son *racializados*. La potencia de esta jerarquía se asienta en la naturalización de las categorías que impone, no necesariamente apelando a la biología (o al racismo biologicista), pero sí a elementos asumidos como presociales (como la “herencia” o lo “étnico”). La racialización es, desde este punto de vista, siempre relacional y depende de articulaciones complejas, que incluyen componentes de género, clase y origen nacional (Stang y Stefoni, 2016). En ese sentido, si el “cuerpo migrante” es un cuerpo nacionalizado, socializado en mandatos concretos de género, dotado de determinados atributos “fenotípicos”, y sujeto a una posición dada en función de sus capitales; la racialización del mismo no concierne únicamente a lo que *ya estaba* en él (como, por ejemplo, *su “raza”*), sino a una articulación que toma lugar y sentido específico en el proceso mismo de devenir migrante.

Luego, al hablar de una jerarquía basada en la pertenencia nacional nos referimos a un nativismo naturalizado y banalizado —en el sentido que Billig (1998) habla de “nacionalismo banal”—, que produce y reproduce cotidianamente la inferioridad y desventaja del sujeto migrante, a razón de su extranjería, y a través de dispositivos y prácticas de fronterización. Por lo tanto, esto no necesariamente supone la construcción del sujeto migrante como agente de contaminación “racial”, en un sentido biopolítico (Foucault, 2002), sino que implica una posición de subordinación estructural, constitutiva del régimen de fronteras global. La distinción señalada, entre criterios de jerarquización “racial” y de pertenencia, nos permite explicar entonces la habilitación de la “ventaja”, descrita en los relatos, que se asocia a una blancura relativa, cuya valoración depende de las jerarquías “raciales” instituidas en México. Toda vez que la instrumentalización de ese “valor” (“aspiracional”) introduce una posibilidad de reposicionamiento material, a través de una inserción relativamente privilegiada que depende de la valoración situada de su cuerpo y su potencial capitalización, en un contexto que, no obstante, propicia la intercepción de ese “valor” por prácticas que restituyen el poder excluyente (y jerarquizante) de las fronteras.

Paradójicamente, la atribución, a veces simultánea, a esta población de una ascendencia “afrocaribeña”, posibilita a su vez un proceso de subalternización, afincado en la deslegitimación de su blancura. Del mismo modo que, en tanto ese componente “racial” introduce una valoración erótica, la diferencia cultural tiende a fijar un estereotipo sexual y corporal a partir del cual las fronteras se racializan y se articulan con una distinción moral en la que se blanquea el “nosotros” nacional mexicano. Por consiguiente, la utilidad de la distinción analítica descrita no debe hacer pensar en una necesaria exclusión empírica, pues las lógicas de racialización y fronterización usualmente actúan de manera imbricada. Siendo que el análisis de dicha imbricación nos permite ir más allá del cuerpo individual, para observar un proceso de racialización de las fronteras, inserto en lo cotidiano, a partir del cual se demarcan los contornos “naturales” de la pertenencia, a través de la reivindicación moral y biologización de la comunidad nacional. Una síntesis ilustrativa de esto la podemos encontrar en la evocación de una “belleza caribeña” que interpela un cuerpo (“fenotípico”, disposicional y performático) cuyo valor estético es cruzado por la racialización que lo erotiza; encarnación de una exterioridad que niega, de ese modo, lo afrocaribeño como elemento constituyente de la nación mestiza mexicana.

Por último, en la medida que la racialización implica procesos simultáneos de inclusión y exclusión (Wade, 2013) y es inherentemente relacional e inestable, resulta indispensable trascender asimismo la concepción de ésta como subalternización unidireccional que atrapa al sujeto migrante, por el hecho de serlo. En el caso de las experiencias analizadas vimos que, si el “cuerpo venezolano” se ve inscrito en jerarquías “raciales” que apelan a un origen “afrocaribeña” como predictor de un estereotipo que en la misma medida les dota de “valor” y les “encapsula” y “basuriza”; por otro lado, la apelación a la “mezcla” en los relatos evidencia, a su vez, una lógica de racialización donde “lo mexicano” es construido como “indígena”, veladamente desvalorado, al menos en términos estéticos. Esto da cuenta de la latencia de imaginarios y narrativas coloniales que, en contextos como el analizado, marcan la bidireccionalidad de estas dinámicas, cuyas consecuencias, si bien son diferenciadas con base en la pertenencia “objetivo” al espacio nacional donde ocurren, nos deben llevar a problematizar, situar y complejizar los modos de aproximación a las lógicas de racialización en el marco de procesos migratorios “sur-sur” y contextos poscoloniales latinoamericanos.

En América Latina, la mayoría de los estudios migratorios que parten del concepto de racialización presuponen una condición de subordinación lineal. Muchos de éstos se ubican en países del llamado cono sur, observando cómo ciertos diacríticos étnico-raciales sirven para reafirmar una blancura ligada a la narrativa hegemónica de “identidad nacional” (Pávez Ojeda, 2016; Thayer, Córdova y Ávalos, 2013; Mercado Órdenes y Figueiredo, 2022; Pavez-Soto et al., 2017; Stang y Stefoni, 2016; Miranda, 2020). En el contexto chileno, la migración venezolana ha sido definida, por ejemplo, como “afrocaribeña” (también “afromigrantes”), sin problematizar esa categoría (Reyes Muñoz, 2023), en tanto que, en términos relacionales, la blancura de cierto sector de esta población no se asume ni suficiente ni mayoritario como para definir la representación de la misma en ese país. Esto plantea la necesidad de incorporar miradas etnográficas y comparativas para avanzar en la comprensión de un flujo migratorio, cuya reciente masificación ha tenido un gran impacto en la región latinoamericana; pero también como oportunidad para abonar, en términos analítico, al entendimiento de los procesos de racialización de la migración y las fronteras, y su historicidad, ligada tanto a la especificidad de contextos nacionales como a la de contextos locales, de origen y destino.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbady, T. (26 de mayo de 2018). La prostitución del Miss Venezuela. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2018/05/26/espanol/opinion/opinion-abbady-miss-venezuela-abuso-sexual.html>
- Abdelrahim, J., Batiz, C., y González, M. (2019). *Mujeres en la vitrina. Migración en manos de la trata*. <https://www.zonadivas.info>
- Abramovits, A. (06 de febrero de 2018). Colombia, a punto de la xenofobia. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/colombia-a-punto-de-la-xenofobia>
- ACCSI. (2015). *Crímenes de odio por Orientación sexual, Identidad de género y Expresión de género en la noticia de los Medios de Comunicación y Organizaciones de la Sociedad Civil. Informe Venezuela 2015*. ACCSI.
- Acosta, S. (2021). Una economía mayamera: petróleo, gasto y consumo en el ocaso de la “Venezuela saudita”. *Estudios de Teoría Literaria*, 10(21), 117-127.
- Acosta-Alzuru, C. (2010). Beauty queens, machistas and street children. The production and reception of socio-cultural issues in telenovelas. *International Journal of Cultural Studies*, 13(2), 185-203.
- Acosta-Alzuru, C. (2014). Melodrama, reality and crisis: The government–media relationship in Hugo Chávez’s Bolivarian Revolution. *International Journal of Cultural Studies*, 17(3), 209-226.
- Adriani, A. (2022). Venezuela y los problemas de la inmigración. *Labor venezolanista. Venezuela, la crisis y los cambios* (pp.99-107). Fundación Imprenta de la Cultura.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Adriana Hidalgo Editora.
- Aguilar Rivera, J. A. (2001). Ensoñaciones de unidad nacional: la crisis en la identidad nacional en México y Estados Unidos. *Política y Gobierno*, VIII(1), 196-220.
- Aguilar Rivera, J. A. (2012). ¿Hombres o ciudadanos? La patria de Bolívar. *Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850* (pp.144-172). FCE-CIDE
- Aguiluz Ibargüen, M. (2014). Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí. *Interdisciplina*, 2(3), 9-39.
- Alcocer Perulero, M. (2019). Población afrodescendiente en Guerrero: entre la representación y la apropiación de estereotipos raciales y sexuales. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 14(27), 348-378.
- Alís, K. (24 de junio de 2021). Aumenta el número de venezolanos que intentan cruzar la frontera sur de Estados Unidos. *CNN en español* <https://cnnespanol.cnn.com/video/venezolano-frontera-sur-eeuu-pkg-krupskaia-alis-perspectivas-mexico>
- Allen González, A. J. y Fazito, D. (2017). Mecanismos de selectividad y destinos principales de emigrantes argentinos y venezolanos: un análisis comparado. *Notas de Población*, 44(105), 191-219.
- Alonso Viña, D. (08 de enero de 2023). La reforma del artículo 33: la tarea pendiente de México con sus extranjeros. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-01-08/la-reforma-del-articulo-33-la-tarea-pendiente-de-mexico-con-sus-extranjeros.html>

- Alvarado Miquelena, M. y Ascención Pino, T. (2018). Rituales migratorios 2.0. Imagen, emoción y diáspora venezolana. *Archivos de la Filmoteca*, (75), 225-240.
- Álvarez Muro, A. y Chumaceiro Arreaza, I. (2013). “¡Chávez vive...!”: la sacralización del líder como estrategia en el discurso político venezolano. *Boletín de lingüística*, XXV(39-40), 7-35.
- Álvarez, A. (2016). *The Whitening Project in Venezuela, ca. 1810-1950*. [Tesis Doctoral no publicada]. Graduate School of Vanderbilt University.
- Álvarez, R. (2007). Evolucion histórica de las migraciones en Venezuela. Breve recuento. *Aldea Mundo*, 11(22), 89-93.
- Álvarez-Pimentel, R. (2020). Unspoken Whiteness: #Whitexicans And Religious Conservatism in Mexico. *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, 1, Artículo 4.
- Amilhat Szary, A.-L. (2016). Gentes y agentes, condiciones paradiplomáticas de la creación de una frontera móvil. En S. González Miranda, N. Cornago Prieto y C. Ovando Santana (Eds.), *Relaciones transfronterizas y paradiplomacia en América Latina: Aspectos teóricos y estudio de casos* (pp.47-71). RIL.
- Anarte, E. (14 de octubre de 2019). “Quedarme en Caracas era morir de sida como en los ochenta”. *DW*. <https://www.dw.com/es/quedarme-en-venezuela-era-morir-de-sida-como-en-los-ochenta/a-50816622>
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- Anderson, J. L. (18 de octubre de 2013). The Real “Tower of David”. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/the-real-tower-of-david>
- Andrade Ciudad, L., Samamé Rispa, A., Lazarte Chicata, S., Crespo del Río, C., y Jiménez Lizama, P. (2021). Limeños y arequipeños ante la diáspora venezolana: representaciones estéticas y de comportamiento. *Lengua y migración*, 13(2), 29-52.
- Andrade, G. (2020). Banal Nationalism Disputes in Venezuela: 1999–2019. *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 14(2), 177-195.
- Aneesh, A. (2015). *Neutral Accent. How Language, Labor, and Life Become Global*. Duke University Press.
- Angosto-Ferrández, L. (2015). From ‘café con leche’ to ‘o café, o leche’: National Identity, Mestizaje and Census Politics in Contemporary Venezuela. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20(3), 373-398.
- Antillano, A. (2017). Distribuir con la izquierda, castigar con la derecha. Las paradojas del punitivismo en la Venezuela posneoliberal. *IdeAs*, (10).
- Appelbaum, N., Macpherson, A. y Roseblatt, K. (2003). Racial Nations. En N. Appelbaum, A. Macpherson y K. Roseblatt (Eds.). *Race and Nation in Modern Latin America* (pp.1-31). The University of North Carolina Press.
- Arana, A. (12 de mayo de 2019). Los carteles mexicanos controlan lacaravana de “escorts” venezolanas caminoa la muerte. *Armando Info*. <https://armando.info/los-carteles-mexicanos-controlan-la-caravana-de-escorts-venezolanas-camino-a-la-muerte>
- Arenas, N. (2010). La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia. *Nueva Sociedad*, (229), 76-93.
- Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, II(3), 45-64.

- Arnett, G. (31 de julio de 2014). Germany: the world's capital of penis enlargement. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/news/datablog/2014/jul/31/germany-the-worlds-capital-of-penis-enlargement-country>
- Arriaga Ornelas, J. L., Ruiz Hecht, I., González Valdés, X. y Gómora Navarrete, I. (2020). Migrantes venezolanos en Mérida, Yucatán, México: generar una comunidad emocional a partir de su narrativa del sufrimiento. *Revista Peruana de Antropología*, 5(7), 27-38.
- Arteaga Mora, C. (2018). Amor y chavismo: espacio público y propaganda en el Socialismo del Siglo XXI. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXIV(237), 211-243.
- Ascanio, C. (2013). Jerga y política: nuevas “representaciones” en la Venezuela Contemporánea. *Mundo Nuevo*, V(11), 16-30.
- Auletta N. y Jaén, M. (2013). Miss Venezuela: more than just beauty? *Academia. Revista Latinoamericana de Administración*, 26(3), 395-414.
- Ávila, K. (2018). Estado de excepción y necropolítica como marco de los operativos policiales en Venezuela. *Revista Crítica Penal y Poder*, (15), 180-214.
- Badillo, J. (2017). Foucault y el concepto de “racismo de Estado”. *Fractal*, (82). <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal82Badillo.php>
- Balibar, E. (1991). ¿Existe un neorracismo? En I. Wallerstein y E. Balibar. *Raza, nación y clase* (pp.31-48). IEPALA.
- Balibar, E. (2005). Fronteras del mundo, fronteras de la política. *Alteridades*, 15(30), 87-96.
- Banko, C. (2008). De la descentralización a la “Nueva Geometría del Poder”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14(2), 167-184.
- Banko, C. (2016). Un refugio en Venezuela: Los inmigrantes de Hungría, Croacia, Eslovenia, Rumania y Bulgaria. *Tiempo y Espacio*, XXXIV(65), 63-75.
- Barth, F. (1976). Introducción. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp.9-49). FCE.
- Battistessa, D. (03 de septiembre de 2019). Una masacre silenciosa: las venezolanas muertas en el extranjero. *El País*. https://elpais.com/elpais/2019/09/02/planeta_futuro/1567434636_760205.html
- Bautista Pérez, J. (2022). Estrategias de resistencia cotidianas: Profesionistas Indígenas ante el racismo anti-Indígena en México. *Estudios Sociológicos*, XL(número especial), 65-96.
- Baz, M. (1999). La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad. En I. Jáidar Matalobos (Comp.). *Caleidoscopio de subjetividades* (pp.77-96). UAM-X.
- BBC. (02 de octubre de 2014). El reportaje sobre las muertes en las protestas del 12F en Caracas que ganó el García Márquez. *BBC*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/10/141002_premio_garcia_marquez_muertes_caracas_ch
- Benincasa, V. y Cortés, A. (2021). Humanitarizando la movilidad en México: la migración centroamericana como problema humanitario. *Oñati Socio-Legal Series*, 11(3), 809-832.
- Berganza Setián, I. y Solórzano Salleres, X. (2019). El proceso de integración social de la migración venezolana en el Perú. En C. Blouin (Coord.). *Después de la llegada. Realidades de la migración venezolana* (pp.83-101). THĒMIS.
- Bernstein, E. (2007). Sex Work for the Middle Classes. *Sexualities*, 10(4), 473-488.
- Bettie, J. (2003). *Women without. Class Girls, Race, and Identity*. University of California Press, Ltd.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

- Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha (Dir.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp.385-423). Siglo XXI.
- Billig, M. (1998). El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional. *Revista Mexicana de Sociología*, 60(1), 37-57.
- Bolívar, A., Bolívar Chollett, M., Bisbe, L., Briceño-León, R., Ishibashi, J., Kaplan, N., Mosonyi, E. E., Velásquez, R. (2007). Discurso y racismo en Venezuela: un país “café con leche”. En T. A. Van Dijk (Comp.). *Racismo y discurso en América Latina* (pp.371-423). Gedisa.
- Bolívar, L. (2021). *Movilidad y diversidad. La salud física y mental de personas migrantes y refugiadas venezolanas en relación con su orientación sexual o identidad de género*. UCAB.
- Bolívar, L. y Rodríguez Pérez, C. (2019). *Crisis migratoria venezolana y responsabilidad de los Estados*. PROVEA
- Boltanski, L. (1975). *Los usos del cuerpo*. Periferia.
- Bonilla-Molina, L. (2022). Orquídeas al viento. Las nuevas generaciones de venezolanos y venezolanas en los procesos migratorios 2014-2020. En C. Pedone y A. Hinojosa (Coord.). *Vidas en movimiento. Migración en América Latina* (pp.13-85). CLACSO.
- Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio. Espectros del México indígena en la modernidad*. Siglo XXI-UNAM.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En F. Álvarez-Uría y J. Varela. *Materiales de sociología crítica* (pp.184-194). Madrid: La piqueta.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1999). El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas* (pp.169-214). Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. DESCLÉE DE BROUWER.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Brenna, J. (2011). La mitología fronteriza: Turner y la modernidad. *Estudios Fronterizos*, 12(24), 9-34.
- Briceño-León, R., Ávila, O. y Camardiel, A. (2009). *Inseguridad y violencia en Venezuela*. Alfa.
- Briceño-León, R., Ávila, O. y Camardiel, A. (2012). *Violencia e Institucionalidad. Informe de Observatorio Venezolano de Violencia 2012*. Alfa.
- Briceño-León, R., Perdomo, A. y Meléndez, G. (2019). *Los nuevos rostros de la violencia. Empobrecimiento y letalidad policial*. Alfa.
- Briones, C. y Del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *universitas humanística*, (80), 13-52.
- Brown, K. (2013). Blue Label/Etiqueta Azul de Eduardo Sánchez Rugeles: una historia que cruza fronteras. *Anales de literatura hispanoamericana*, (42), 15-26.
- Brubaker, R. (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1-19.
- Buitrago Ruiz, D. A. (2022). Territorios de migrantes. Conformación urbano-arquitectónica en tres procesos de asentamiento en Venezuela. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 9(2), 97-115.

- Bull, B., Rosales, A. y Sutherland, M. (2022). Venezuela: lujo, desigualdades y “capitalismo bodegonero”. *Nueva Sociedad*, (298), 14-26.
- Burchardt, H-J., Domínguez, R., Larrea, C. y Peters, S. (2016). Introducción. H-J. En Burchardt, R. Domínguez, C. Larrea y S. Peters (Eds.). *Nada dura para siempre. Perspectivas del neo-extractivismo en Ecuador tras el boom de las materias primas* (pp.7-17). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Bustamante, J. (2010). La Migración de México a Estados Unidos: de la coyuntura al fondo. En B. Torres y G. Vega (Coord.). *Relaciones internacionales. Volumen XII* (pp.205-239). El Colegio de México.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- Butler, J. (2005). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. Paidós.
- Buxton, J. (2016). Venezuela después de Chávez. *New Left Review*, (99), 7-29.
- Cabadas, M. (16 de octubre de 2022). En 8 meses, detiene INM a más de 35 mil venezolanos. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/en-8-meses-detiene-inm-mas-de-35-mil-venezolanos>
- Calderón Chelius, L. (2019). Esas cosas invisibles: los derechos político-electorales de las personas extranjeras en México. *Odisea. Revista de Estudios Migratorios*, (6), 118-142.
- Calderón Chelius, L. (2021). La sutil xenofobia que negamos. El caso de México. En L. Nejamkis, L. Conti y M. Aksakal (Eds.). *(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp.279-300). CLACSO.
- Campesi, G. (2012). Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea. *Revista Crítica Penal y Poder*, (3), 1-20.
- Camus, M. (2019). Habitar el privilegio: relaciones sociales en los fraccionamientos cerrados en Guadalajara. *Desacatos*, (59), 32-49.
- Canals, R. (2012). ¿Más allá del dualismo? Reflexiones sobre la noción de “cuerpo” en el culto a María Lionza (Venezuela). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVII(1), 241-266.
- Caretta, M., Cadena Montero, Y., Sulbaran, L. y Sandoval, R. (2015). “¿La revolución tiene cara de campesina?” Un caso de estudio de la participación activa de las mujeres en el riego del páramo venezolano. *Revista Latino-Americana de Geografía e Género*, 6(2): 3-23.
- Carlos Fregoso, G. (2016). Racismo y marcadores de diferencia entre estudiantes no indígenas e indígenas en México. *Desacatos*, (51), 18-31.
- Carosio, A. (2015). Mirando el consumo en la transición/transformación hacia el socialismo en Venezuela. En *Transición, transformación y rupturas en la Venezuela Bolivariana* (pp.209-245). Fundación Rosa Luxemburg.
- Carrasco, D. (13 de mayo de 2021). ¿Es posible para los venezolanos obtener asilo en EE. UU. tras cruzar por México? *El Pitazo*. <https://elpitazo.net/migracion/es-posible-para-los-venezolanos-obtener-asilo-en-ee-uu-tras-cruzar-por-mexico>
- Carreño, V. (2011). Identidades portátiles: migración y cruce de fronteras en la literatura y el cine venezolanos. *Revista de Literatura Hispanoamericana*, (62), 83-111.

- Carreño, V. (2013). Apuntes para una narrativa de la diáspora venezolana: enfoques, tendencias y problemas. *INTI*, (77-78), 93-104.
- Carrera Damas, G. (1969). *El culto a Bolívar: Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Universidad Central de Venezuela.
- Carretero Pasin, E. (2011). Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del “Imaginario social” como configurador de vínculo comunitario. En J. R. Coca, J. A. Valero Matas, F. Randazzo y J. L. Pintos (Coord.). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (pp.99-112). TREMN-CEASGA.
- Carrillo Reveles, V. (2015). Fútbol, nacionalismo y xenofobia en México: debates en la prensa sobre los jugadores extranjeros y naturalizados, 1943-1945. *Desacatos*, (51), 50-69.
- Casas-Cortés, M. y Cobarrubias, S. (2020). La autonomía de la migración: Una perspectiva alternativa sobre la movilidad humana y los controles migratorios. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (46), 65-92.
- Castaignts Teillery, J. (1995). Antropología simbólica del malinchismo (un estudio de economía antropológica). *Iztapalapa*, (37), 213-222.
- Castellanos, A. (2019). Violencia, racismo y rebeldías en México: continuidades y rupturas. En L. Jacinto (Coord.). *Racismo, cuerpo y violencia en América Latina* (pp.115-139). BUAP.
- Castillo, L. H. (2018) El Nacional y la hegemonía comunicacional en Venezuela. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2018/12/15/el-nacional-y-la-hegemonia-comunicacional-en-venezuela>
- Castillo, T. y Reguant, M. (2017). Percepciones sobre la migración venezolana: causas, España como destino, expectativas de retorno. *Migraciones*, (41), 133-163.
- Castillo-Oropeza, O., Delgado-Hernández, E. y García-Morales, Á. (2018). Gentrificación y desastre en la Zona de La Condesa. *Revista Bitácora Urbano Territorial*, 28(2), 35-48.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*. Tusquets.
- Castro, J. C. (2019). La pantalla como acto: tv y el archivo espectral revolucionario en la Venezuela chavista. *Revista Iberoamericana*, LXXXV(266), 65-84.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. UFRO-CLACSO.
- Cavallin, C. (31 de marzo de 2023). Entrevista con María Elena Morán: “La novela tal vez sea una invitación a esa casa en ruinas que es nuestra historia reciente”. *Trópico Absoluto*. <https://tropicoabsoluto.com/2023/03/31/la-novela-tal-vez-sea-una-invitation-a-esa-casa-en-ruinas-que-es-nuestra-historia-reciente-entrevista-con-maria-elena-moran>
- Ceballos Medina, M., Bohórquez, M. y Quinche, N. (2021). La incidencia de la ascendencia europea en las trayectorias migratorias de sectores empresariales de Venezuela radicados en Colombia. *PERIPLOS, Revista de Investigación sobre Migraciones*, 6(1), 220-254.
- CEPAL. (2011). *Panorama social de América Latina*. CEPAL.
- Cerón Anaya, H. (2023). Color de piel humilde, color de piel privilegiado. Elites y blancura en América Latina. *Nueva Sociedad*, (303), 50-63.
- Cerón Anaya, H. (28 de julio de 2020). La racialización de la clase en México. Nexos. <https://economia.nexos.com.mx/la-racializacion-de-la-clase-en-mexico>

- Chen, C.-Y., Urquijo, J. I. y Picouet, M. (1982). Los movimientos migratorios internacionales en Venezuela. Políticas y realidades. *Revista sobre Relaciones Industriales y Laborales*, (10/11), 11-47.
- CIDH. (2022). *Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2021*. CIDH/OEA.
- Clifford, J. (1999). Itinerarios transculturales. *Gedisa*.
- Clot, Y. (1989). La otra ilusión biográfica. *Historia y Fuente Oral*, (2), 35-39.
- Clua I Fainé, M. y Sánchez García, J. (2017). Identidades en la migración. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXII(1), 43-49.
- Cordero Díaz, B. L. (2021). Central American caravans and contesting forms of migrant justice. Sovereign violence and multiple forms of confinement in question. En G. Grappi (Ed.). *Migration and the Contested Politics of Justice Europe and the Global Dimension* (pp.103-121). Routledge.
- Cordero Díaz, B. L. y Jara Solenar, D. E. (2021). Moverse en los confines. Migrantes cubanos rumbo a los Estados Unidos en el siglo XXI. *Nómadas*, (54), 67-81.
- Cordero Díaz, B. L. y Pérez Muñoz, S. A. (2020). Régimen de frontera Norteamericano. Notas para entender el carácter de la violencia hacia los migrantes en México y Estados Unidos. En F. Escárzaga, Y. García Beltrán, Y. Sagal Luna, R. Sánchez Pacheco y J. Carrillo Nieto (Coord.). *Reflexiones sobre las violencias estatales y sociales en México y América Latina* (pp.67-84). UAM.
- Coronil Ímber, F. (2013). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Alfa.
- Corrales, J. y Penfold, M. (2012). *Un dragón en el trópico*. Hoja del Norte.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.
- Crenshaw, K. (2011). Demarginalising the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory, and Anti-racist Politics. En H. Lutz, M. T. Herrera Vivar y L. Supik (Eds.). *Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (pp.25-42). Ashgate.
- Crespo, F. (2019). La situación de violencia e inseguridad ciudadana en el estado Mérida. En R. Briceño-León, A. Perdomo y G. Meléndez (Coord.). *Los nuevos rostros de la violencia. Empobrecimiento y letalidad policial* (pp.193-216). Alfa.
- Csorda, Th. (2010). Modos somáticos de atención. En Citro, S. (Coord.). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos* (pp.83-104). Biblos.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- De Genova, N. (2017). Citizenship's shadow Obscene inclusion, abject belonging, or the regularities of migrant 'irregularity'. En R. G. Gonzales y N. Sigona (Eds). *Within and Beyond Citizenship. Borders, Membership and Belonging* (pp.17-35). Routledge.
- De Genova, N. (2018). El espectáculo fronterizo de la "victimización" del migrante. *Horizontes Decoloniales*, (4), 23-38.
- De Genova, N. y Ramos-Zayas, A. (2005). *Latino Crossings Mexicans, Puerto Ricans, and the Politics of Race and Citizenship*. Routledge.
- De Genova, N., Mezzadra, S. y Pickles, N. (Eds.) (2015). New Keywords: Migration and Borders. *Cultural Studies*, 29(1), 55-87.

- De la Torre, C. (2021). Las ambivalencias de los populismos latinoamericanos. *PolHis*, 14(27), 15-38.
- De la Vega, I. y Vargas, C. (2014). Emigración intelectual y general en Venezuela. Una mirada desde dos fuentes de información. *Bitácora-e*, 11(1), 66-96.
- De Mauleón, H. (09 de abril de 2018b). Migración, los tratantes y las venezolanas. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/migracion-los-tratantes-y-las-venezolanas>
- De Mauleón, H. (26 de marzo de 2018a). Venezolanas: nuevas víctimas de trata en México. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/venezolanas-nuevas-victimas-de-trata-en-mexico>
- De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), 229-255.
- Del Bufalo, E. (2013). El pueblo ausente: imágenes de la identificación líder-masa en la Venezuela bolivariana. *Mundo Nuevo*, V(11), 44-54.
- Delgado, R. (1969). *Pintores venezolanos. Tomo II*. Edime.
- Delgado-Linero, M. G. (2022). *Inserción ocupacional de personas venezolanas. Profesionales del sector petrolero en Villahermosa, México, y Houston, Estados Unidos*. UNAM-CRIM.
- DHS. (2022). DHS Anuncia Nuevo Proceso de Control Migratorio para Venezolanos. *Homeland Security, U.S.* <https://www.dhs.gov/news/2022/10/12/dhs-anuncia-nuevo-proceso-de-control-migratorio-para-venezolanos>
- Díaz Orozco, C. (2004). La santa y la prostituta. Métodos de fragilización de la conducta corporal femenina en el *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras* de Manuel Antonio Carreño. *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 9(18), 119-133.
- Duno-Gottberg, L. (2013). “Mala Conductas”: Nuevos sujetos de la política popular venezolana. *Espacio Abierto*, 22(2), 265-275.
- Duno-Gottberg, L. (2022). ¿Precariado revolucionario o las turbas del rey? Nuevos sujetos de la política venezolana y soberanía lumpen (Notas para pensar un nuevo pueblo). *Espacio Abierto*, 31(2), 121-137.
- Durán, R. (10 de septiembre de 2020). Felipe Calderón pide que expulsen del país a argentinos que agredieron a mexicana. *Debate*. <https://www.debate.com.mx/cdmx/Felipe-Calderon-pide-que-expulsen-del-pais-a-argentinos-que-agredieron-a-mexicana-20200910-0182.html>
- Durand, J. (2011). Ethnic Capital and Relay Migration: New and Old Migratory Patterns in Latin America. *Migraciones Internacionales*, 6(1), 61-96.
- DW. (13 de enero de 2020). Inflación de Venezuela en 2019 superó el 7.000%, según la AN. *DW*. <https://p.dw.com/p/3W9QH>
- Dyer, R. (2017). *White*. Routledge.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- EFE. (15 de octubre de 2019b). La cirugía plástica, el otro codiciado negocio en Venezuela. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/la-cirugia-plastica-el-otro-codiciado-negocio-en-venezuela>
- EFE. (28 de enero de 2019a). Estados Unidos sanciona a la compañía petrolera venezolana Pdvs. *Público*. <https://www.publico.es/internacional/estados-unidos-sanciona-compania-petrolera-venezolana-pdvs.html>

- El Comercio. (24 de agosto de 2018). Bolsonaro sugiere crear campos de refugiados para venezolanos. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/brasil-jair-bolsonaro-sugiere-crear-campos-refugiados-venezolanos-venezuela-noticia-550369-noticia>
- El Economista (20 de junio de 2021). 11,000 migrantes venezolanos entraron a Estados Unidos por la frontera con México. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/politica/11000-migrantes-venezolanos-entraron-a-Estados-Unidos-por-la-frontera-con-Mexico-20210619-0018.html>
- El Nacional (31 de mayo de 2021). México impidió la entrada de 27 venezolanos procedentes de Caracas. *El Nacional*. <https://www.elnacional.com/venezuela/mexico-impidio-la-entrada-de-27-venezolanos-procedentes-de-caracas>
- El Nacional. (03 de diciembre de 2017). Venezuela es el cuarto país con más asesinatos de personas LGBTI en América. *El Nacional*. http://www.elnacional.com/noticias/sucesos/venezuela-cuarto-pais-con-mas-asesinatos-personas-lgbti-america_213937
- El Troudi, H. (2021). María Lionza y sus historias en la tradición oral. *Haiman El Troudi*. <https://haimaneltrouidi.com/maria-lionza-y-sus-historias-en-la-tradicion-oral>
- El Universal. (02 de octubre de 2019b). Cuán cierto es que hay una ola de xenofobia hacia los venezolanos en Perú. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/cuan-cierto-es-que-hay-una-ola-de-xenofobia-hacia-los-venezolanos-en-peru>
- El Universal. (19 de septiembre de 2019a). Cómo las mafias y grupos armados de Colombia se aprovechan de los migrantes venezolanos. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/como-las-mafias-y-grupos-armados-de-colombia-se-aprovechan-de-los-migrantes-venezolanos>
- Eljuri Febres y Valbuena de Nava (2014). Utopías y heterotopías: la Torre de David - Gran Horizonte. *Estética*, (22), 147-162.
- ENCOVI. (2019/20). *Resultados de la encuesta*. UCAB.
- ENCOVI. (2022). *Condiciones de vida de los venezolanos*. UCAB.
- España, L. P. (2015). *Desiguales Entres Iguales: Radiografía social de la Venezuela actual*. CEC.
- Espino, M. (27 de abril de 2020). Enganchadas por el crimen. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/prometen-empleo-mujeres-y-al-llegar-mexico-son-victimas-de-comercio-sexual>
- Esqueda, S., Hernández, L. y Herrera C. (2011). La belleza es otra cosa. *DEBATES IESA*, XVI(1), 24-27.
- Esquerra Muelle, C. (2019). La representación periodística de las migraciones. En G. Morelo Martínez (Ed.). *Pistas para contar la migración* (pp.20-42). Fundación Konrad Adenauer.
- Estaban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Estévez, A. (2022). *The necropolitical production and management of forced migration*. Lexington.
- Fajardo-Hill, C. (2021). Inner/Outer Exile in Contemporary Venezuelan Art. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 54(2), 194-205.

- Fassin, D. (2011). Racialization. How To Do Races With Bodies. En F. E. Mascia-Lees (Ed.). *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (pp.419-434). Blackwell.
- Fassin, E. (2013). Habitus, conciencia y deseo o la intimidad atravesada por el espacio público. *Maguaré*, 27(1), 137-158.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de Sueños.
- Fernández de la Reguera, A. (2020). *Detención migratoria. Prácticas de humillación, asco y desprecio*. UNAM.
- Fernández, M. (2008). Diáspora: la complejidad de un término. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XIV(2), 305-326.
- Ferrándiz Martín, F. (2004). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Universidad de Deusto.
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia*, (44), 15-40.
- Figuroa Galván, N. (2014). *Pasaportes sin fecha de vencimiento: Matrimonios entre cuban@s y mexican@s en la ciudad de Puebla. Procesos de clase, género y racialización*. [Tesis Doctoral no publicada]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Finol, J. E. (1999). Semiótica del cuerpo: El mito de la belleza contemporánea. *Opción*, 15(28), 101-124.
- Florescano, E. (2002). De la patria criolla a la historia de la nación. *Secuencia*, (52), 7-39.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Piqueta.
- Foucault, M. (1997). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Fox, J. y Miller-Idriss, C. (2008). Everyday nationhood. *Ethnicities*, 8(4), 536-576.
- Freitez, A. (2011). La emigración desde Venezuela durante la última década. *Temas de Coyuntura*, (63), 11-38.
- Freitez, A. (2019). Crisis humanitaria y migración forzada desde Venezuela. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (Eds.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp.33-58). UNAM.
- Freitez, A., Lauriño L. y Delgado, M. (2020). Sistematización de la investigación sobre la migración venezolana desde el contexto de origen. UCAB-OVM.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Traficantes de Sueños.
- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 221-259.
- Gandini, L., Lozano, F. y Alfaro, Y. (2019). “Aprender a ser migrante”. Bondades y tensiones que enfrenta la comunidad venezolana en México. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (Eds.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp.311-341). UNAM.
- Gandini, L., Prieto, V. y Lozano, F. (2019). El éxodo venezolano: migración en contextos de crisis y respuestas de los países latinoamericanos. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (Eds.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp.9-31). UNAM.

- Garassini, M. y Valle, V. (2015). Aprecio a la belleza como fortaleza del carácter y creencias asociadas en adultos venezolanos. *Psicogente*, 18(34), 278-292.
- García Bravo, M. H. (2016). Anthropologie du Mexique y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX. *Interdisciplina*, 4(9), 51-70.
- García Deister, V. (2017). La vida en el laboratorio del mestizo mexicano. En P. Wade, C. López-Beltrán, E. Restrepo y R. Ventura (Eds.). *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica* (pp.255-285). FCE.
- García Quesada, G. (2013). Modernidad, eurocentrismo y blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación ético-identitaria latinoamericana. *Praxis. Revista de Filosofía*, (71), 75-95.
- García-Guadilla, M. P. (2008). La praxis de los consejos comunales en Venezuela: ¿Poder popular o instancia clientelar? *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14(1), 125-151.
- Garlín Politis, F. (2022). Deambuladores, caminadoras y modelos. Redes y actividades sexuales por supervivencia en Cúcuta, Colombia: Una aproximación etnográfica de la población refugiada venezolana. En F. Ulloa Osses, F. Garlín Politis y M. Cares Rayo. *Sexo por supervivencia en población migrante y refugiada venezolana en Colombia 2021-2022* (pp.25-65). AID FOR AIDS.
- Garmendia, S. (2005). Las reinas nos gobiernan. En A. Rodríguez (Comp.). *Misses de Venezuela: Reinas que cautivaron a un país. Crónicas, reportajes y testimonios del concurso Miss Venezuela* (p.48). El Nacional.
- Gascón, L. (2019). De concursos de belleza regionales a la prostitución internacional. En *Mujeres en la vitrina. Migración en manos de la trata*. https://www.zonadivas.info/de_concursos_de_belleza_a_la_prostitucion.html
- Gissi, N., Ghio, G. y Silva, C. (2019). Diáspora, integración social y arraigo de migrantes en Santiago de Chile. *Migraciones*, (47), 61-88.
- Gleizer, D. (2015). Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario. En D. Gleizer y P. López Caballero (Coord.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (pp.109.162). UAM.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Gómez Izquierdo, J. J. (2019). El Holocausto chino. Biopolítica y racismo de Estado en México (1896-1934). *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (7), 203-226.
- Gómez, L. (2022). La autocratización de Venezuela y su impacto en la sociedad civil. *Desacatos*, (69), 48-63.
- Gómez, L. y Arenas, N. (2013). El populismo chavista: autoritarismo electoral para amigos y enemigos. *Cuadernos del Cendes*, 30(82), 17-34.
- Gómez, P. (2019). Perspectivas teóricas en el estudio de la incorporación de migrantes: modelos analíticos, entramados jerárquicos y racialización. *Tabula Rasa*, (30), 89-106.
- González Díaz, M. (03 de septiembre de 2021). “El malinchismo es una enfermedad social de los mexicanos ligada a un complejo de inferioridad hacia lo extranjero”. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58095298>

- González Plessmann, A. J. (2008). La desigualdad en la Revolución Bolivariana. Una década de apuesta por la democratización del poder, la riqueza y la valoración del estatus. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14(3), 175-199.
- González Undurraga, C. (2011). De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México, 1750-1850. *Historia Mexicana*, LX(3), 1491-1525.
- González-Stephan, B. (1999). Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias. *Anales*, (2), 71-106.
- González-Stephan, B. (2013). Cuerpos in/a-propiados: *carte-de-visite* y las nuevas ciudadanías en la pardoocracia venezolana postindependentista. *Mem.soc*, 17(34), 14-32.
- Gott, R. (2007). América Latina como una sociedad de colonización blanca. *Estudios Avanzados*, 5(8), 7-23.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, (10), 13-48.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guerrero, G. (2021). Between Fire and Ruins: Migrant Versions of Contemporary Venezuelan Poetry. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 54(2), 172-179.
- Guerrero, J. (2007). El gran varón. Disputas del cuerpo nacional venezolano en tiempos de revolución. *Estudios*, 15(30), 385-408.
- Guerrero, J. (2012). Culturas del cuerpo. La sagrada familia venezolana. *452°F. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, (6), 17-38.
- Guerrero, J. (2014). *Tecnologías del cuerpo. Exhibicionismo y visualidad en América Latina*. Iberoamericana/Vervuert.
- Guerrero, J. (2016). La identidad venezolana a través del lente de Alexander Apóstol (n. 1969). *Ensayos. Historia y teoría del arte*, XX(31), 39-55.
- Guevara Jaramillo, N. (2018). Migración colombiana en la Ciudad de México, fronteras étnicas y estereotipos: una exploración autoetnográfica. *Alteridades*, 28(56), 59-69.
- Gulbas, L. (2012). Embodying Racism: Race, Rhinoplasty, and Self-Esteem in Venezuela. *Qualitative Health Research*, 23(3), 326-335.
- Gulbas, L. (2017). Transformative Possibilities: Politics and Cosmetic Surgery in the Bolivarian Revolution. *Medical Anthropology*, 36(7), 642-656.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). ¿Puede ser fértil la noción de “(re)formismo desde abajo” para pensar los caminos cotidianos –y fundamentales- de transformación social? En *Devenir Casta. Otras políticas ante nuevos gobiernos* (pp.60-82). El Rebozo.
- Gutiérrez Cham, G. (2004). Estigmatización y racismo en la representación de indígenas en la prensa tapatía (principios del siglo XX). En M. Cejas (Coord.). *Leer y pensar el racismo* (pp.75-101). Universidad de Guadalajara-Universidad Metropolitana.
- Hakim, C. (2010). Erotic Capital. *European Sociological Review*, 26(5), 499-518.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión.
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Hering, M. (2011). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, (45), 32-55.
- Heyman, J. (2011). Cuatro temas en los estudios de la frontera contemporánea. En N. Ribas-Mateos (Ed.). *El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización* (pp.81-97). Bellaterra.

- Hippolyte, N. (2005). Casa de muñecas. Así fabricaron a las misses. En A. Rodríguez (Comp.). *Misses de Venezuela: Reinas que cautivaron a un país. Crónicas, reportajes y testimonios del concurso Miss Venezuela* (pp.11-13). El Nacional.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. UAM-Iztapalapa.
- Hirai, S. y Sandoval, R. (2016). El itinerario subjetivo como herramienta de análisis: las experiencias de los jóvenes de la generación 1.5 que retornan a México. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 32(2), 276-301.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 103-135.
- HRW. (2016). *Poder sin Límites. Redadas policiales y militares en comunidades populares y de inmigrantes en Venezuela*. HRW-Provea.
- HRW. (28 de agosto de 2020). Venezuela: Estado policial avanza en el contexto del Covid-19. HRW. <https://www.hrw.org/es/news/2020/08/28/venezuela-estado-policial-avanza-en-el-contexto-del-covid-19>
- Hurtado, S. (2008). Obsesión por la belleza femenina en Venezuela. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 27(2), 191-208.
- INE. (2014). *XIV Censo nacional de población y vivienda*. INE.
- IPYS. (2021). *La orquestación del silencio. Estudio de libertades informativas 2021*. IPYS.
- Ishibashi, J. (2003). Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela: exclusión e inclusión estereotipada de personas ‘negras’ en los medios de comunicación”. En D. Mato (Coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (pp.33-61). FACES-UCV.
- Ishibashi, J. (2007). Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano. *Humania del Sur*, 2(3), 25-41.
- Iturriza, R. (2016). *Chavismo salvaje*. El Colectivo.
- Jiménez Marce, R. (2019). Un racismo integrado. Análisis del pensamiento conservador decimonónico sobre los indígenas. En L. Jacinto (Coord.). *Racismo, cuerpo y violencia en América Latina* (pp.21-56). BUAP.
- Jiménez, C. (21 de noviembre de 2022). Liberan a “El Pozoles”, presunto líder de La Unión Tepito. *Milenio*. <https://www.milenio.com/policia/liberan-a-el-pozoles-uno-de-los-lider-de-la-union-tepito>
- Kempadoo, K. (2004). *Sexing the Caribbean. Gender, race, and sexual labor*. Routledge.
- Khamisa, S., Angb, L. y Wellinc, R. (2016). Self-branding, ‘micro-celebrity’ and the rise of Social Media Influencers. *Celebrity Studies*, 8(2), 191-208.
- Koehlin, J. y Eguren, J. (Eds.) (2018). *El éxodo venezolano: entre el exilio y la emigración*. OBIMID.
- Koehlin, J., Solórzano, X., Larco, G. y Fernández-Maldonado, E. (2021). Impacto laboral de la inmigración venezolana en tres ciudades de Perú: Lima, Arequipa y Piura. En J. Koehlin, J. Eguren y C. Estrada (Eds.). *Inserción laboral de la migración venezolana en Latinoamérica* (pp.177-219). OBIMID.
- Kozak Rovero, G. (2018). México, mi otro país. En Á. Arellano (Coord.). *Florece lejos de casa. Testimonios de la diáspora venezolana* (pp.99-110). KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG.

- Krauze, E. (2008). *El poder y el delirio*. Alfa.
- Kretsedemas, P. (2008). Redefining 'Race' in North America. *Current Sociology*, 56(6), 826-844.
- Krozer, A. (27 de agosto de 2019). La mentira de la meritocracia: para ser rico hay que nacer rico. *Nexos*. <https://economia.nexos.com.mx/la-mentira-de-la-meritocracia-para-ser-rico-hay-que-nacer-rico/>
- Krozer, A. y Urrutia Gómez, A. (2021). *Not in the eyes of the beholder: Racialisation, Whiteness and Beauty Standards in Mexico. Working Paper # 5. Project on Racial and Ethnic Discrimination in Mexico*. El Colegio de México.
- Lalander, R. y Velásquez-Atehortúa, J. (2013). El Protagonismo Femenino en la Radicalización de la Democracia Venezolana Bolivariana. *Revista Latino-americana de Geografía e Género*, 4(2), 29-44.
- Lander, E. (2014). A modo de presentación Más allá del capitalismo, del desarrollo, del rentismo petrolero. En E. Terán Mantovani. *El fantasma de la Gran Venezuela: un estudio del mito del desarrollo y los dilemas del petro-Estado en la Revolución Bolivariana*. CELARG.
- Langue, F. (2013). La pardocracia o la trayectoria de una "clase peligrosa" en la Venezuela de los siglos XVIII y XIX. *El Taller de la Historia*, 5(5), 105-123.
- Lara, A. (2019). Subjetividades en dislocación: cuerpo y acento en los desplazamientos migratorios. *Simbiótica*, 6(1), 232-255.
- Lara, A. y Stang, F. (2021). Experiencia de extrañamiento en los desplazamientos migratorios: la migración como trayecto de subjetivación. *Papers*, 1(1), 1-28.
- Leal Curiel, C. (2014). La querrela por una alfombra, o la cuestión del buen orden de la república. Valencia, Venezuela, finales del siglo XVIII. *hist.mem.*, (9), 163-187.
- Lomnitz, C. (2014). Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México. En M. Botey y C. Medina (Coord.). *Estética y emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría* (pp.77-103). Siglo XXI.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E. y Ventura Santos, R. (2017). *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. FCE.
- López Bohórquez, A. H. (2012). Historia contemporánea inmediata de Venezuela. Notas para una aproximación historiográfica. *Nuestro Sur*, 3(4), 69-97.
- López, M. (31 de marzo de 2020). De la carne y sus atributos. Carnofalogocentrismo en Cuba y Venezuela. *Trópico Absoluto*. <https://tropicoabsoluto.com/2020/03/30/de-la-carne-y-sus-atributos-carnofalogocentrismo-en-cuba-y-venezuela>
- López, O. A. (13 de febrero de 2021). ¿Es el neoliberalismo la salvación para el petróleo venezolano? *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/venezuela/maduro-privatizacion-inversion-extramjera-neoliberalismo-salvacion-industria-petrolera-venezolana-pdvs>
- López, O. A. (2015). *¡Dale más gasolina! Chavismo, Sifrinismo y Burocracia*. Casa Nacional de las Letras Andrés Bello.
- López-Maya, M. (2012). El 11A y la deriva autoritaria de Venezuela. En *Golpes al vacío. Reflexiones sobre los sucesos de abril de 2002* (pp.13-37). Lugar Común.
- López-Maya, M. (2018). El colapso de Venezuela ¿Qué sigue? *Pensamiento Propio*, (47), 13-36.
- Lozada, C. (24 de agosto de 2013). ¿Qué es latino? *El País*. https://elpais.com/internacional/2013/08/25/actualidad/1377383271_522248.html

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Maggi, D. (2018). La dislocada identidad nacional del migrante venezolano en tres novelas. [Tesis de Magíster no publicada]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Magliano, M. J. (2015). Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Revista Estudios Feministas*, 23(3), 691-712.
- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa* (pp.175-212). Gedisa.
- Martínez Casas, R., Saldívar, E., Flores, R. y Sue, C. (2019). Las múltiples caras del mestizaje. En E. Telles y R. Martínez Casas (Eds.). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina* (pp.56-107). FCE.
- Martínez, C. (08 de julio de 2021). Doce años después colombiano vuelve a ser retenido por el INM. *El Diario*. <https://diario.mx/nacional/doce-anos-despues-colombiano-vuelve-a-ser-retenido-por-el-inm-20210708-1816202.html>
- Martínez, J. y Orrego, C. (2016). *Nuevas tendencias y dinámicas migratorias en América Latina y el Caribe*. CEPAL-OIM.
- Mata-Codesal, D. (2018). El olor del cuerpo migrante en la ciudad desodorizada. Simbolismo olfativo en los procesos de clasificación social. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(1), 23-43.
- Mateo, C. y Ledezma, T. (2006). Los venezolanos como emigrantes. Estudio exploratorio en España. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XII(2), 245-267.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Medina, O. (15 de febrero de 2023). María Lionza: ¿secuestrada o liberada? *Gato Pardo*. <https://gatopardo.com/reportajes/maria-lionza-estatua/>
- Meléndez, J. (08 de mayo de 2018). Mafias colombianas enganchan a venezolanas y las traen a México. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/mafias-colombianas-enganchan-venezolanas-y-las-traen-mexico>
- Mena Iturralde, L. (2014). Los otros inmigrantes. Identidades y diferencia en la integración cultural de los venezolanos residentes en Tijuana. [Tesis de Maestría no publicada]. El Colegio de la Frontera Norte, A.C.
- Mena Iturralde, L. y Cruz Piñero, R. (2021). Atrapados en busca de asilo. Entre la externalización fronteriza y la contención sanitaria. *REMHU: Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, 29(61), 49-65.
- Méndez, N. (2020). *Persiguiendo al chavismo: Discriminación por razones políticas contra disidentes chavistas y afines de la izquierda por parte del gobierno de Nicolás Maduro*. Provea.
- Mercado Órdenes, M. y Figueiredo, A. (2022). Construcciones identitarias de inmigrantes haitianos en Santiago de Chile desde una perspectiva interseccional. *Migraciones Internacionales*, 13, Artículo 15.
- Mesa, V. (2020). La trata con fines de explotación sexual: el más reciente peligro para las venezolanas. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 25(54), 73-90.
- Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traficantes de Sueños.
- Mezzadra, S. (2008). Introducción. En S. Mezzadra (Comp.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp.15-31). Traficantes de Sueños.

- Mezzadra, S. (2012). Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía. *Nueva Sociedad*, (237), 159-178.
- Mezzadra, S. (2016). Proliferación de fronteras y “derecho de fuga”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (132), 13-26.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2014). Fronteras de inclusión diferencial. Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia. *Papeles del CEIC*, 2(113).
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Traficantes de Sueños.
- Milenio. (21 de mayo de 2020). En Benito Juárez, rescatan a tres venezolanas que eran explotadas sexualmente. *Milenio*. <https://www.milenio.com/policia/cdmxz-rescatan-3-venezolanas-explotadas-sexualmente>
- Miranda, B. (2020). La construcción racializada del migrante boliviano en Argentina y en Brasil como mecanismo de la blanquitud. En L. Gandini. (Ed.). *Temas y aproximaciones actuales para el estudio de las migraciones y movilidades en las Américas* (pp.291-308). UNAM.
- Mitchell, G. (2011). TurboConsumers™ in paradise: Tourism, civil rights, and Brazil’s gay sex industry. *American Ethnologist*, 38(4), 666-682.
- Molina, I. (2005). Un país embrujado por una corona. En A. Rodríguez (Comp.). *Misses de Venezuela: Reinas que cautivaron a un país. Crónicas, reportajes y testimonios del concurso Miss Venezuela* (pp.7-8). El Nacional.
- Molina, N. (2022). La inmigración china en Venezuela (1850-1960). *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 1(2), 1-36.
- Moreno Figueroa, M. (2010). Mestizaje, cotidianidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México. En E. Cunin (Coord.). *Mestizaje, diferencia y nación: lo "negro" en América Central y el Caribe* (pp.129-170). INAH.
- Moreno Figueroa, M. (2012), ‘Linda Morenita’: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico. En C. Horrocks (Ed.). *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual* (pp.167-180). Berghahn Books.
- Moreno Figueroa, M. (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos*, XL(número especial), 31-60.
- Moreno Hernández, H. C. (2022). Cuerpos criminalizados en migración. En H. C. Moreno Hernández y B. L. Cordero Díaz (Comp.). *Migrar como experiencia límite. Sujetos, cuerpos y fronteras del siglo XXI en movimiento* (pp.27-50). BUAP.
- Moreno, M. (2007). Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (28), 81-91.
- Mota de Siqueira J. (2020). Dimensiones regional, local e individual de la migración venezolana: el caso de la frontera con Roraima (Brasil). *Notas de Población*, XLVII(110), 189-211.
- Mozo Zambrano, R. (21 de marzo de 2018). Quinta Miss Venezuela cierra sus puertas por “revisión interna”. *Efecto Cocuyo*. <https://efectococuyo.com/la-humanidad/quinta-miss-venezuela-cierra-sus-puertas-por-revision-interna>
- MUAC. (2014). *Teoría del color*. MUAC-UNAM.
- Mujica, N. y Rincón, S. (2008). Quinto momento de la Quinta República: El socialismo del siglo XXI. *Revista Venezolana de Gerencia*, 12(42), 244-272.

- Muñiz, E. (2010). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. En E. Muñiz (Coord.). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas* (pp.17-50). Antrhopos-UAM.
- Muñiz, E. (2013). Del mestizaje a la hibridación corporal: la etnocirugía como forma de racismo. *Nómadas*, (38), .80-97.
- Muñoz Bravo T. (2016). Políticas migratorias en México y Venezuela. Análisis de respuestas gubernamentales disímiles ante procesos de inmigración y emigración internacionales. *Desafíos*, 28(II), 333-366.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. University of Minnesota.
- Navarrete, F. (2009a). La construcción histórica de la discriminación étnica. En E. Di Castro (Coord.). *Justicia, desigualdad y exclusión 3. México* (pp.237-282). UNAM.
- Navarrete, F. (2009b). Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana. En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Comp.). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp.65-82). Universidad de los Andes.
- Navarrete, F. (2014). Mestizaje. En MUAC. *Teoría del color*. MUAC-UNAM.
- Navarrete, F. (2022). Blanquitud vs. blancura, mestizaje y privilegio en México de los siglos XIX a XXI, una propuesta de interpretación. *Estudios Sociológicos*, XL(número especial), 127-162.
- Navarrete, R. (2009). En una noche tan linda como esta. *Misses y misters* en la economía política y simbólica de la Venezuela actual (pp.183-206). En C. Colina. (Ed.). *Sabanagay. Disidencia y diversidad sexual en la ciudad*. Alfa.
- Nichols, E. G. (2013). ‘Decent girls with good hair’: Beauty, morality and race in Venezuela. *Feminist Theory*, 14(2) 171-185.
- Nieto Valery, H., Sánchez-Rose, I. y Vessuri, E. (2006). Pacientes y expertos en pos de tratamientos: Los medicamentos antirretrovirales en Venezuela y la complejidad del VIH. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(1), 143-167.
- Niño, N., Espinel, G. & Mojica, E. (2022). Entre marines ‘gringos’ y ‘veneks’ migrantes: racismo y sexismo en memes. *Revista Saber, Ciencia y Libertad*, 17(2), 70-96.
- Ochoa, M. (2014). *Queen for a Day. Transformistas, Beauty Queens, and the Performance of Femininity in Venezuela*. Duke University.
- OIM. (2018). *DTM. Monitoreo del desplazamiento. Flujo de población venezolana. México*. OIM.
- OIM. (2021). *DTM. Entendiendo el flujo migratorio venezolano en México*. OIM.
- OIM. (31 de marzo de 2022). Aumenta el número de personas de Venezuela que cruzan el Tapón del Darién. *OIM*. <https://mexico.iom.int/es/news/aumenta-el-numero-de-personas-de-venezuela-que-cruzan-el-tapon-del-darien>
- Omi, M. y Winant, H. (2015). *Racial Formation in the United States*. Routledge.
- Ortega, Elisa (2022). *El asilo como derecho en disputa en México. La raza y la clase como dispositivos de exclusión*. UNAM.
- OVCS. (2020). *Conflictividad social. Venezuela 2019*. OVCS.
- Padilla, B. y López, M. (2021). Venezolanos en Argentina, Estados Unidos y Portugal: una diáspora en construcción. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 29(62), 15-30.

- Páez, G., Trejo, Y., Rondón K. y Gulfo, N. (2021). Una aproximación al estudio del suicidio en Venezuela. *URVIO. Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (31), 90-108.
- Páez, T. (2015). *La voz de la diáspora venezolana*. Libros de la Catarata.
- Pantoja, S. (04 de diciembre de 2022). Nuevas pistas en el multihomicidio de Narvarte: “Fue una operación orquestada, planeada, dirigida”. *Proceso*, <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2022/12/4/nuevas-pistas-en-el-multihomicidio-de-narvarte-fue-una-operacion-orquestada-planeada-dirigida-298075.html>
- Pantojas García, E. (2022). *De la plantación al resort: El Caribe en el siglo veintiuno*. Alba Sud.
- París Pombo, M. D. (2019). *La crisis del refugio en México*. Observatorio Colef.
- Parker, D. (2003). ¿representa Chávez una alternativa al neoliberalismo? *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 9(3), 83-110.
- Pávez Ojeda, J. (2016). Afecciones afrocolombianas: Transnacionalización y racialización del mercado del sexo en las ciudades mineras del norte de Chile. *Latin American Research Review*, 51(2), 24-45.
- Paz, C. L. (2000). Las políticas indigenistas en el marco del Nuevo Ideal Nacional (1953-1958). *Espacio Abierto*, 9(3), 365-390.
- Pérez Sepúlveda, A. (2013). El documento que faltaba: la producción historiográfica y la “reivindicación” de los olvidados. *Mundo Nuevo*, V(11), 16-30.
- Pérez Vejo, T. (2009). La extranjería en la construcción nacional mexicana. En P. Yankelevich (Coord.). *Nación y extranjería: la exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México* (pp.147-185). El Colmex.
- Pérez Vejo, T. (2015). Extranjeros interiores y exteriores: La raza en la construcción nacional mexicana. En P. Yankelevich (Coord.). *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México* (pp.89-125). El Colmex.
- Perez, H. (2015). *A Taste for Brown Bodies. Gay Modernity and Cosmopolitan Desire*. NYUPress.
- Perfetti, M. (2016). Pardos y esclavos, matrimonios. El pardo en la Caracas del siglo XVIII. En N. Siegrist, S. Olivero Guidobono e I. Barreto Messano (Coord.) *Atravesando barreras. Movilidad socio-étnica y cultural en hispano américa, siglos XVII-XIX* (pp.78-97). Egregius.
- Persánch, JM. (2018). Laberinto de espejos: Estereotipos latinos, blanquitud y memoria colectiva estadounidenses a través de *El Mariachi*. *Procesos Históricos*, (34), 17-31.
- Pino Iturrieta, E. (1996). “¿Hasta dónde llegaremos en este de la belleza?”. *Agraciadas y desgraciadas en Venezuela republicana. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (66), 27-43.
- Pino Iturrieta, E. (2003). *El divino Bolívar*. Alfadil.
- Piscitelli, A. (2009). ‘Buenos Aires, qué ciudad más acogedora’. Racialización y sexualización de sudamericanas en *sites* destinados a turistas sexuales. *Nomadías*, (10), 29-60.
- Placido, B. (2001). ‘It’s all to do with words’: an analysis of spirit possession in the Venezuelan cult of María Lionza. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(2). 207-224.
- Poblete, J. (2012). La Frontera como forma de experiencia cotidiana en la espacialidad post-social”. *Iberoamericana*, XII(46), 145-159.

- Pollak-Eltz, A. (1993). ¿Hay o no hay racismo en Venezuela? *Ibero-amerikanisches Archiv*, 19(3/4), 271-289.
- Popic, M. (21 de enero de 2021). La nacionalización del whisky. *Prodavinci*. <https://prodavinci.com/la-nacionalizacion-del-whisky>
- Prado, C., Zavala, S. y Lovón, M. (2021). La representación de la mujer venezolana en redes sociales peruanas a través del término veneca. *Lengua y Sociedad. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 20(2), 313-331.
- Puar, J. K. (2005). Queer Times, Queer Assemblages. *Social Text*, 23(3-4), 121-139.
- Puyosa, I. (2019) Identidades y ocupación del espacio público en el ciclo de protestas venezolano de 2017. *Virtualis*, 10(18), 40-51.
- Quintero Díaz, D. (20 de agosto de 2018). La xenofobia que destaparon las crisis latinoamericanas. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/la-xenofobia-que-destaparon-las-crisis-latinoamericanas>
- Quintero, P. (2009). La colonialidad del poder y el mito de la democracia racial en Venezuela. En M. Ayala y P. Quintero (Comp.). *Diez años de revolución en Venezuela: historia, balance y perspectivas (1999-2009)* (pp.203-238). Maipue.
- Quintero, R. (2021). La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela. En A. Mejías Guiza y C. Teresa García (Eds.). *Antropologías hechas en Venezuela. Tomo 2* (pp.17-56). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- R4V. (2022). *Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes*. <https://r4v.info/es/situations/platform>
- Raidi, A. (2005). Venezuela país de mujeres bellas. En A. Rodríguez (Comp.). *Misses de Venezuela: Reinas que cautivaron a un país. Crónicas, reportajes y testimonios del concurso Miss Venezuela* (pp.25-26). El Nacional.
- Ramírez, J. y Ospina, M. (2021). La política migratoria en Colombia y Ecuador: decisiones y respuestas a la migración venezolana. En L. Nejamkis, L. Conti y M. Aksakal (Eds.). *(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp.31-55). CLACSO.
- Ramírez, J., Linárez, Y. y Useche, E. (2019). (Geo)políticas migratorias, inserción laboral y xenofobia: migrantes venezolanos en Ecuador. En C. Blouin (Coord.). *Después de la llegada. Realidades de la migración venezolana* (pp.103-127). THĒMIS.
- Ramírez, L. (2018). Representaciones discursivas de las migrantes venezolanas en medios digitales. *RALED*, 18(2), 42-58.
- Ramírez-García, T. y Lozano, F. (2019). Inmigración calificada y desarrollo en México. Tendencias y modalidades contemporáneas. *Norteamérica*, (14)1, 313-340.
- Ramos Rodríguez, F. (2010). La inmigración en la administración de Pérez Jiménez (1952-1958). *Heurística*, (13), 94-101.
- Ramos Rodríguez, F. (2020). *Travesía de la Esperanza. La inmigración portuguesa en Barquisimeto (1948-1958)*. Ariadna.
- Rangel Lara, T. (2020). El discurso fitness hecho cuerpo. *Revista Ciencias y Humanidades*, XI(11), 287-313.
- Rea Campos, C. (2017). La construcción y el peso del discurso racial en México. El caso de los jóvenes estudiantes en la ciudad de León, Guanajuato. *Sociológica*, 32(91), 241-276.

- REDAC. (2023). *Huellas de la movilidad venezolana: Análisis y documentación del derecho a la identidad y a la participación de las personas venezolanas migrantes y refugiadas*. REDAC.
- Reforma. (20 de octubre de 2022). Más de 10 mil migrantes de Venezuela están varados en Oaxaca. *NVINoticias*. <https://www.nvinoticias.com/oaxaca/general/mas-de-10-mil-migrantes-de-venezuela-estan-varados-en-oaxaca/138050>
- Requena, J. y Caputo, C. (2016). Pérdida de talento en Venezuela. Migración de sus investigadores. *Interciencia*, 41(7), 444-453.
- Restrepo, E. (2010). Cuerpos racializados”. *Revista Javeriana*, 77(770), 16-23.
- Reyes Muñoz, V. (2023). Geografías racializadas de la migración afrocaribeña en la prensa digital chilena. De la caracterización urbana a la amenaza barrial, 2016-2021. *REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 31(61), 135-160.
- Reyes, A. y Santos, A. (2019). Salud mental de los migrantes venezolanos en México. En C. Blouin (Coord.). *Después de la llegada. Realidades de la migración venezolana* (pp.211-226). THĒMIS.
- RFS. (12 de septiembre de 2014). Unos cuarenta periódicos, afectados por la escasez de papel en Venezuela. *RFS*: <https://rsf.org/es/noticias/unos-cuarenta-periodicos-afectados-por-la-escasez-de-papel-en-venezuela>
- Riganti, M. y Denis, A. (2020). “Comprar la libertad”: explotación sexual y racialización en la narrativa de una mujer afrodescendiente. *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales*, VII(12), 37-60.
- Ríos, A. (2020). El héroe y el traidor: Simón Bolívar y José Domingo Díaz. *Taller de Letras*, (66), 89-102.
- Rivas Rojas, R. (2021). Electronic Diasporas: Identity and Postliterary Fictions in the Blogs of Three Venezuelan Exiles. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 54(2), 187-193.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rivera, L. (2012). Las trayectorias en los estudios sobre migración. En M. Ariza y L. Velasco (Coord.). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica* (pp.455-494). UNAM-El Colef.
- Riveros, C. (08 de agosto de 2014). ¿Quién compró El Universal de Venezuela? *SudAméricaHoy* <http://sudamericahoy.com/pais-venezuela/quien-compro-el-universal-de-venezuela/>
- Robles Muñoz, M. A. (2022). Representación discursiva sobre la concepción de belleza hacia las mujeres venezolanas y peruanas residentes en el Perú. *Lengua y Sociedad. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 21(2), 335-355.
- Rocha, M. (28 de julio de 2022). Gentrificación en CDMX: ¿Tanto ‘gringo’ está encareciendo la Roma y la Condesa? *Fórmula*. <https://www.radioformula.com.mx/cdmx/2022/7/28/gentrificacion-en-cdmx-tanto-gringo-esta-encareciendo-la-roma-la-condesa-725071.html>
- Rodríguez, A. (2015). Sujetos (homo)eróticos frente a la pornografía: lugar y función de la producción pornográfica en la elaboración de guiones intrapsíquicos e interpersonales. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 1(1), 98-130.
- Rodríguez, I. L. (2020). La trata de personas es necropolítica de género. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 25(54), 124-142.

- Roldán, M. (10 de mayo de 2018). Urgen a revisar protocolos internacionales por tráfico de venezolanas a México. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/urgen-revisar-protocolos-internacionales-por-trafico-de-venezolanas-mexico>
- Rosales, A. (2018). El agotamiento del modelo de neo-extractivismo en Venezuela: causas económicas y sus implicancias globales. *Pensamiento Propio*, (47), 69-90.
- Rosales, G. (17 de febrero de 2023). Nómadas digitales aceleran la gentrificación en la CDMX. *Real State*. <https://realestatemarket.com.mx/noticias/mercado-inmobiliario/40602-nomadas-digitales-aceleran-la-gentrificacion-en-la-cdmx>
- RT. (03 de octubre de 2019). ‘Maduro, recoge tu basura, fuera venecos’: qué hay detrás de la xenofobia contra venezolanos en Perú. *RT*. <https://actualidad.rt.com/actualidad/329109-motivos-xenofobia-venezolanos-peru>
- Rufer, M. (2017). La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo. En R. Parrini, Y. Arce y E. Alcántara (Eds.). *Lo complejo y lo transparente. Investigación transdisciplinar en ciencias sociales* (pp. 101-127). UAM.
- Ruiz, A. (2001) La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario. *Debate feminista*, (24), 142-162.
- Ryan, R. (2019). *Male Sex Work in the Digital Age. Curated Lives*. Palgrave Macmillan.
- Saldaña Tejeda, A. (2022). Genómica y eugenesia: nuevos imaginarios reproductivos y viejos racismos de estado. *Estudios Sociológicos*, XL(número especial), 97-126.
- Salinas Arreortua, L. A. (2013). La gentrificación de la colonia Condesa, Ciudad de México. Aporte para una discusión desde Latinoamérica. *Revista Geográfica de América Central*, (51), 145-167.
- Sánchez Díaz de Rivera, M. (2012). México: los pueblos indios y la identidad nacional. En K. Krzywicka (Coord.). *Bicentenario de la Independencia de América Latina. Cambios y realidades* (pp.333-354). UMCS.
- Sánchez, M. (2011). Violencia-inseguridad y la emigración de venezolanos. *DEBATES IESA*, XVI(3), 20-24.
- Santos Alvarado, O. N. (2021). Xenofobia y racismo hacia (y por) inmigrantes venezolanos residentes en Perú a través de Twitter. *Global Media Journal México*, 18(34), 160-184.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Anthropos.
- Scharfenberg, E. (02 de septiembre de 2013a). La falta de papel obliga al cierre de periódicos en Venezuela. *El País*. https://elpais.com/internacional/2013/09/03/actualidad/1378167296_079026.html
- Scharfenberg, E. (17 de abril de 2013b). Siete muertos en las protestas tras las elecciones en Venezuela. *El País*. https://elpais.com/internacional/2013/04/16/actualidad/1366132763_467795.html
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp.265-302). PUEG-UNAM.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, (13), 42-73.
- Segob. (17 de febrero de 2021). Grupo Beta Piedras Negras recupera cuerpo de una mujer migrante en las aguas del río Bravo. Boletín No.064. *Secretaría de Gobernación de México*. <https://www.gob.mx/segob/prensa/grupo-beta-piedras-negras-recupera-cuerpo-de-una-mujer-migrante-en-las-aguas-del-rio-bravo-264024>

- Semana. (24 de marzo de 2023). ¿Ojo por ojo? Latina exigió a extranjera que hablara español: “regrésate a tu país”. *Semana*. <https://www.semana.com/mundo/articulo/ojo-por-ojo-latina-exigio-a-extranjera-que-hablara-espanol-regresate-a-tu-pais/202300/>
- Semana. (30 de octubre de 2020). La propuesta de Claudia López sobre venezolanos involucrados en crímenes en Bogotá. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-propuesta-de-claudia-lopez-sobre-venezolanos-involucrados-en-crimenes-en-bogota/202045>
- Singer, F. (17 de diciembre de 2021). Un fallo de energía deja sin luz a al menos 19 de los 23 Estados de Venezuela. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2021-12-17/un-fallo-de-energia-deja-sin-luz-a-al-menos-19-de-los-23-estados-de-venezuela.html>
- Socorro, M. (2005). Osmel Sousa, la mirada implacable. En A. Rodríguez (Comp.). *Misses de Venezuela: Reinas que cautivaron a un país. Crónicas, reportajes y testimonios del concurso Miss Venezuela* (pp.27-30). El Nacional.
- Solís, P., Güémez, B., y Lorenzo, V. (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. OXFAM.
- Solís, P., Krozer, A., Arroyo Batista, C. y Güémez Graniel, B. (2019). Discriminación étnico-racial en México: una taxonomía de las prácticas. En
- Solórzano Salleres, X. (2019). Las más vulnerables entre los desiguales. *Ideele*, (287). <https://revistaideele.com/ideele/content/las-más-vulnerables-entre-los-desiguales>
- Sommer, D. (2004). *Ficciones fundacionales. La novelas nacionales en América Latina*. FCE.
- Sosa Cárdenas, D. (2010). *Los pardos. Caracas en las postrimerías de la Colonia*. UCAB.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataforma*. Caja Negra.
- Stang, F. y Stefoni, C. (2016). La microfísica de las fronteras. Criminalización, racialización y expulsabilidad de los migrantes colombianos en Antofagasta, Chile. *Astrolabio*, (17), 42-80.
- Stefoni, C., Blukacz, A., Cabieses, B., Velez, W., Saldívar, J. M., Mujica, A., Silva, C. y Jaramillo, K. (2021). *Inserción sociolaboral de la población migrante y refugiada venezolana en la Región Metropolitana y la Región de Los Lagos*. Konrad Adenauer Stiftung.
- Stern, A. (2000). Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y el estado, 1920-1960. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXI(81), 59-91.
- Stolcke, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cuadernos de pesquisa*, 44(151), 176-189.
- Straka, T. (2011). Innovadores: una historia por hacer. *DEBATES IESA*, XVI(3), 91-94.
- Straka, T. (2019). 20 años de chavismo: el quiebre del “Estado mágico”. *Nueva Sociedad*, (280), 4-15.
- Suárez y López, L. (2005). *Eugenesia y racismo en México*. UNAM.
- Suárez, S. y Trejo, A. (2018). La comunidad venezolana en México: perfil, motivaciones y experiencias. En J. Koechlin y J. Eguren (Eds.). *El éxodo venezolano: entre el exilio y la emigración a* (pp.251-272). Lima: OBIMID.
- Subero, G. (2010). Gay Mexican Pornography at the Intersection of Ethnic and National Identity in Jorge Diestra’s *La Putiza*. *Sexuality & Culture*, (14), 217-233.

- Sutherland, M. (2019). Venezuela y el colapso eléctrico ¿Corrupción, impericia o sabotaje imperial? *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/venezuela-chavismo-crisis-energia-conspiracion-ataques-servicios/>
- Tablante, L. (2008). La pobreza como tema político y mediático en Venezuela. *Cahiers des Amériques latines*, (53), 117-146.
- Tardieu, J-P. (2015). El negro y la “raza cósmica” de José Vasconcelos (1925). *Boletín Americanista*, LXV.2(71), 155-169
- Taussig, M. (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI.
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En D. Taylor y M. A. Fuentes (Eds.). *Estudios avanzados de performance*. FCE.
- Tellez, E. (2019). El proyecto de etnicidad y raza en América Latina (PERLA). Los datos cuantitativos y lo que está en juego. En E. Telles y R. Martínez Casas (Eds.). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina* (pp.13-55). FCE.
- Terán Mantovani, E. (2015). La potencia salvaje del nosotros en la revolución bolivariana. En *Devenir casta. Otras políticas ante nuevos gobiernos* (pp.33-44). El Rebozo.
- Terán Mantovani, E. (2022). Las metamorfosis del progresismo: neoliberalización y derechización del proceso bolivariano en La Gran Crisis venezolana (2013-2020). En S. Schavelzon, P. López Flores y M. Ivanovic (Comp.). *Derivas y dilemas de los progresismos sudamericanos* (pp.217-261). Red.
- Thayer, Córdova y Ávalos, (2013). Los límites del reconocimiento: migrantes latinoamericanos en la Región Metropolitana de Santiago de Chile. *Perfiles Latinoamericanos*, (42), 163-191.
- Thorne, B. (1994). *Gender play: girls and boys in school*. Rutgers.
- Tijoux, M. E. y Riveros Barrios, J. (2019). Cuerpos inmigrantes, cuerpos ideales. El racismo y la educación en la construcción de la identidad. *Estudios Pedagógicos*, XLV(3), 397-405.
- Tipa, J. (2019). Jóvenes y discriminación fenotipizada en la publicidad comercial y política en México. *VITAM*, 5(1), 26-52.
- Tipa, J. (2020). “Latino internacional, no güeros, no morenos”. Racismo colorista en la publicidad en México. *Boletín de Antropología*, 35(59), 130-153.
- Tiverovsky Scheines, S. (2019). Subjetivación del discurso racista. Análisis de dos novelas mexicanas. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (7), 181-202.
- Torrado, S. (06 de septiembre de 2018). La doble tragedia de los colombianos expulsados de Venezuela. *El País*. https://elpais.com/internacional/2018/09/05/colombia/1536123562_555213.html
- Torre Cantalapiedra, E., París Pombo, M. D. y Gutiérrez López, E. E. (2021). El sistema de refugio mexicano: entre proteger y contener. *Frontera Norte*, 33, Artículo 7.
- Torrealba Méndez, C. G. (2016). La polarización política y social en la Caracas después de Chávez. Una aproximación desde sus discursos e imaginarios. [Tesis de Maestría]. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
- Tosta, A. (15 de septiembre de 2021). Rebelarse contra el racismo en Venezuela y el estereotipo del “pelo malo”. *Clarín*. https://www.clarin.com/mundo/rebelarse-racismo-venezuela-estereotipo-pelo-malo-_0_9S1W72bxc.html
- Treviño Rangel, J. (2008). Racismo y nación: comunidades imaginadas en México. *Estudios Sociológicos*, XXVI(78), 669-694.

- Trigo, Pedro. (1982). Patria, la mestiza. *SIC*, 45(442), 61-64.
- Troconis, I. (2019). Invocando el espectro: Prácticas de la memoria en la Venezuela pos-Chávez. *Revista Iberoamericana*, LXXXV(266), 85-99.
- Troconis, I. (2020). “Pequeñas rebeldías”: cuerpo, materialidad y resistencia en Pelo malo de Mariana Rondón. *Akademos*, 22(1 y 2), 177-202.
- Ulloa Osses, F., Garlin Politis, F. y Cares Rayo, M. (2022). *Sexo por supervivencia en población migrante y refugiada venezolana en Colombia 2021-2022*. AID FOR AIDS.
- Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets.
- Uzcátegui, R. (2010). *Venezuela: La Revolución como espectáculo. Una crítica anarquista al gobierno bolivariano*. El Libertario.
- Uzcátegui, R. (2015). Venezuela. Réquiem autonómico del Bolivarianismo. En *Devenir Casta. Otras políticas ante nuevos gobiernos* (pp.49-57). El Rebozo.
- Valencia, S. León Olvera, A. (2019). De profesión, feministas: género, prostética y estéticas como trabajo contemporáneo. *Cuadernos de Literatura*, XXIII(46), 24-46.
- Valero Martínez, M. (2020). La frontera colombo-venezolana: escenarios de conflictos. *Nueva Sociedad*, (289), 95-106.
- Valery, Y. (26 de mayo de 2010). Venezuela consumista. *BBC*. https://www.bbc.com/mundo/lg/america_latina/2010/05/100504_consumo_venezuela_intro
- Valladares-Ruiz, P. (2013). Genealogía de una intermitencia: subjetividades afrodescendientes en la cultura venezolana contemporánea. En P. Valladares Ruiz y L. Simonovis (Coord.). *El tránsito vacilante: Miradas sobre la cultura venezolana contemporánea* (pp.245-264). Brill.
- Van Houtum, H. y Van Naerssen, T. (2002). ‘Bordering, Ordering and Othering’. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 93(2), 125-36.
- Van Houtum, H., Kramsch, O. y Zierhofer, W. (2005). B/ordering Space. En H. Van Houtum, O. Kramsch y W. Zierhofer (Eds.). *B/ordering Space* (pp.1-16). Ashgate.
- Varela, A. y McLean, L. (2019). Caravanas de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, (122), 163-185.
- Vargas Ribas, C. (2018). La migración en Venezuela como dimensión de la crisis. *Pensamiento Propio*, (47), 91-128.
- Vásquez Lezama, P. (2019). Cuando se consume el cuerpo del pueblo. La incertidumbre como política de supervivencia en Venezuela. *Revista Iberoamericana*, LXXXV(266), 101-118.
- Vásquez, M. (2019). 2017: Estado iliberal y nuevo ethos revolucionario en Venezuela. *Revista Iberoamericana*, LXXXV(266), 23-31.
- Vásquez, P. (2008). Rituales de dignificación: moral y acción humanitaria en la política social de la Revolución Bolivariana Venezolana. *Estudios*, 16(31), 129-153.
- Velázquez Delgado, G. (2019). Estereotipando el alma a través del cuerpo: los discursos frenológicos y anti-frenológicos en el México del siglo XIX. En L. Jacinto (Coord.). *Racismo, cuerpo y violencia en América Latina* (pp.209-238). BUAP.
- Vidal-Ortiz, S. (2016). Sofía Vergara. On Media Representations of Latinidad. En J. A. Smith y B. K. Thakore (Eds.). *Race and Contention in Twenty-Firt Century U.S. Media* (pp.85-99). Routledge.

- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52), 1-17.
- Wacquant, L. (1999). Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal. En J. Auyero (Ed.). *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana* (pp.237-292). UNQUI.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.
- Wacquant, L. (2008-2009). Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia. *Pensar*, (3/4), 11-41.
- Wade, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República de Colombia.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296.
- Wade, P. (2013). Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género. *Tabula Rasa*, (18), 45-74.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *INTERdisciplina*, 2(4), 35-62.
- Wade, P., Urrea Giraldo, F. y Viveros Vigoya, M. (Eds.). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia.
- Wright, W. R. (1995). *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Texas University.
- Yankelevich, P. (2004). Extranjeros indeseables en México (1911-1940). Una aproximación cuantitativa a la aplicación del artículo 33 constitucional. *Historia Mexicana*, LIII(3), 693-744.
- Yankelevich, P. (2006). Hispanofobia y revolución: Españoles expulsados de México (1911-1940). *Hispanic American Historical Review*, 86(1), 29-59.
- Yankelevich, P. (2017). Migración, mestizaje y xenofobia en México (1910-1950). *Anuario De Historia De América Latina*, 54, 129-156.
- Young, R. (2005). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Taylor & Francis.
- Yusti, C. (2003). El amanerado genio de Pedro Centeno Vallenilla. *Escáner Cultural*, (55). <http://www.escaner.cl/escaner55/yusti.htm>
- Zapata-Barrero, R. (2012). Teoría Política de la Frontera y la movilidad humana. *Revista Española de Ciencia Política*, (29), 39-66.
- Zárate, R. (2017). Somos Mexicanos, no Somos Negros: Educar para Visibilizar el Racismo “Anti-Negro”. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 11(1), 57-72.
- Zarco Iturbe, A. (25-28 de octubre de 2011). La cultura del fitness: el nuevo Beauty Trend [Ponencia]. *V Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades “El Cuerpo Descifrado”: las prácticas corporales en la búsqueda de la belleza*. Ciudad de México.
- Zermeño-Padilla, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Mem.soc*, 12(24), 79-95.
- Zubillaga, V. (2010). Pensar la prevención juvenil en Venezuela: Vislumbrar corrientes contrapuestas. En *Juventud, violencia y seguridad ciudadana* (pp.91-104). Consejo General de Policía.
- Zubillaga, V. (2012). Violencia, subjetividad y alteridad en la Caracas del siglo XXI. En R. Briceño-León, A. Camardiel y O. Ávila. *Violencia e institucionalidad. Informe de Observatorio Venezolano de Violencia 2012* (pp.229-251). Alfa.

Zubillaga, V. y Hanson, R. (2018). Los operativos militarizados en la era post-Chávez. Del punitivismo carcelario a la matanza sistemática. *Nueva Sociedad*, (278), 59-69.

ANEXO 1

1.1. Entrevistas de mayo-julio 2021

	Seudónimo	Género	Edad ¹	Residencia en Venezuela	Residencia actual	Entrada a México	Estatus migratorio ²	Nivel de escolaridad	Oficios “corporales” ³
1	Santos	Hombre	28	Margarita	Puebla	2007	Naturalizado	Licenciatura	Bailarín / modelo
2	Iván	Hombre	24	Valencia	Puebla	2017	R. Temporal E.	Estudiante de Lic.	--
3	Gerónimo	Hombre	30	Coro	Puebla	2019	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	Atención a público
4	Enoc	Hombre	20	Mérida	Venezuela ⁴	2019	Renunció a refugio	Estudiante de Lic.	--
5	Daniel	Hombre N.B.	35	Caracas	CDMX	2014	R. Permanente	Licenciatura	Atención a público
6	José	Hombre	41	Caracas	CDMX	2017	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	--
7	Raúl	Hombre	44	Caracas	CDMX	2013	R. Permanente	Maestría	--
8	Helio	Hombre	39	San Cristóbal	CDMX	2015	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	--
9	Fabián	Hombre	42	Caracas	CDMX	2018	R. Temporal	Licenciatura	--
10	Quique	Hombre	47	Caracas	CDMX	2011	R. Temporal	Licenciatura	Modelo
11	Andrés	Hombre	35	Caracas	CDMX	2015	R. Permanente (R.H.)	Doctorado	--
12	Miguel	Hombre	35	Barcelona	CDMX	2018	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	Atención a público
13	Uriel	Hombre	48	Caracas	CDMX	2014	R. Temporal E.	Doctorado	--
14	Xavier	Hombre	23	Valencia	CDMX	2017	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura trunca	--

¹ La edad, al igual que los demás datos, se refieren al momento de la entrevista.

² La R. inicial abrevia “Residente”; la E., “Estudiante”; y R.H. refiere a quienes obtuvieron su residencia por “Razones Humanitarias” (incluyendo asilo, refugio o protección complementaria).

³ En un sentido similar a lo que Wacquant (1999) llama “trabajos corporales”, nos referimos aquí a aquellos oficios remunerados que reportaron haber desempeñado las personas entrevistadas y que, desde su punto de vista, estaban asociados a algún valor atribuido a su cuerpo.

⁴ Enoc, al momento de la entrevista, había tenido que regresar a Venezuela, debido a problema familiares, razón por la cual debió renunciar a su solicitud de refugio (en trámite en ese momento).

1.2. Entrevistas de abril-julio 2022

	Seudónimo	Género	Edad	Residencia en Venezuela	Residencia actual	Entrada a México	Estatus migratorio	Nivel de escolaridad	Oficios “corporales”
15	Nora	Mujer	41	Caracas	CDMX	2017	R. Permanente	Licenciatura	--
16	Ana	Mujer	30	Caracas	Puebla	2016	R. Permanente (R.H.)	Preparatoria trunca	--
17	Alberto	Hombre	39	Valencia	Puebla	2017	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	--
18	Mireya	Mujer	32	Caracas	Puebla	2016	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	Mesera en bar
19	Emilia	Mujer	35	Maturín	Puebla	2004	R. Permanente	Licenciatura trunca	--
20	Julia	Mujer	45	Barquisimeto	Puebla	2015	R. Permanente	Licenciatura trunca	Atención a público
21	Andreina	Mujer	23	Caracas	Puebla	2017	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	Modelo / bailarina
22	Elena	Mujer	31	Caracas	CDMX	2019	R. Permanente	Licenciatura	Modelo / actriz
23	Marcos	Hombre	29	Caracas	EE.UU. ⁵	2017	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	--
24	Orlando	Hombre	29	Caracas	EE.UU. ⁶	2016	R. Permanente	Licenciatura	Trabajo sexual
25	Leonel	Hombre	39	Caracas	CDMX	2015	R. Permanente	Maestría	--
26	Aquiles	Hombre	35	Caracas	Puebla	2015	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	--
27	Ximena	Mujer	25	Cumaná	CDMX	2016	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura trunca	Modelo / actriz
28	Alma	Mujer	38	Caracas	CDMX	2008	R. Permanente	Licenciatura trunca	Atención a público
29	Alicia	Mujer	30	Caracas	CDMX	2009	R. Permanente	Licenciatura	--
30	Mateo	Hombre	35	Maracay	CDMX	2016	R. Permanente (R.H.)	Licenciatura	Modelo / actor
31	Omar	Hombre	52	Cumaná	CDMX	2014	R. Permanente	Licenciatura	--
32	Liliana	Mujer	37	Caracas	CDMX	2015	R. Permanente	Licenciatura	--
33	Yuraima	Mujer	59	Caracas	CDMX	2016	Naturalizada	Preparatoria trunca	--
34	Braulio	Hombre	32	Caracas	CDMX	2014	R. Temporal	Doctor	--
35	Miriam	Mujer	31	Caracas	CDMX	2016	Naturalizada	Maestría	--
36	Víctor	Hombre	36	Barquisimeto	CDMX	2015	R. Permanente	Licenciatura	--

⁵ Marcos, al momento de la entrevista, había cruzado recientemente a Estados Unidos.

⁶ Orlando, al momento de la entrevista, había cruzado a Estados Unidos. Sin embargo, durante los meses siguiente ha regresado a México, de manera recurrente.

