



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

“No van a saber nada de mí no’ más por verme”.
Experiencias de estereotipificación y narrativas de vida de
mujeres con raíces asiáticas en Tijuana.

Tesis presentada por

Dinorah Lizeth Contreras Aragón

para obtener el grado de

DOCTORA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2025

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: Dra. Olga Odgers Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dr. Juan Antonio Del Monte Madrigal, lector interno.
2. Dra. Rachel Haejin Lim, lectora externa.
3. Dr. Shinji Hirai, sinodal.
4. Dr. Pedro Espinoza Melendez, sinodal.

A mi papá

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer a Yu Ahn, Kimi, Gladys, Amelia, Mariko, Yukio, Liza, Betty, María, Melissa, Mexicasian y Zhiu por su gran generosidad al compartirme sus memorias y su historia. Así como otras mujeres que, aunque prefirieron reservarse sus experiencias, escucharon atentamente las intenciones de esta estudiante para escribir sobre las mujeres de origen asiático en Tijuana.

También quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la Dra. Olga Odgers, quien por segunda vez, ha prestado oído para mis inquietudes académicas, por su guía incansable y siempre humana, y las buenas tazas de café aún cuando las circunstancias en las que fue escrita esta tesis fueron complejas.

Especialmente quisiera agradecer a la Dra. Rachel Haejin Lim por siempre mostrarse abierta y comprensiva. Aún recuerdo nuestro primer encuentro en el CIESAS en 2018, cuando charlamos sobre la necesidad de hablar sobre el problema del racismo hacia las comunidades asiáticas en México.

Al Dr. Juan Antonio del Monte, por su presta disposición para leer mi tesis y sus comentarios que afinaron la perspectiva de mi tesis en la línea de los estudios culturales.

Al Dr. Shinji Hirai por sus siempre atinados comentarios y disposición para leer mi trabajo.

Al Dr. Pedro Espinoza Melendez, por su tiempo y disposición para incorporar su mirada histórica en mi texto.

A los doctores Francisco Javier Jiménez Royo y Benjamin Patrick Bruce, porque aunque su paso por este proyecto fue transitorio, sus comentarios y críticas estimularon mi reflexión intelectual para poder llevar a cabo mi proyecto de investigación, siempre con miras hacia el perfeccionamiento del análisis cualitativo de las identidades.

A Selfa Chew y Ana Chig, mexicanas de raíces asiáticas y escritoras que tuvieron la amabilidad de compartir conmigo parte de su obra para esta investigación.

A Marce, mi compañero incansable de reflexiones intelectuales y de la vida misma.

A mis compañeros y compañeras del doctorado por su acompañamiento empático y por siempre estar dispuestos a la escucha (Datse, Lore, Edu, Javier, Nathy, Luz, Cristy, Talina, Julio, Gustavo, Lupita y Ely).

A mis colegas del CMEC por su amistad y disposición de escucha (Gaby, Cintli, Sergio, Edith, Lalo, Jorge)

A mis queridas amigas y hermanas que siempre estuvieron dispuestas a escucharme y acompañarme incluso en los momentos más difíciles.

A mi madre, porque nunca ha dudado de mis capacidades y ha estado ahí para respaldarme.

A mi padre. Me hubiera gustado que ambos fuéramos doctores.

A mi hermano, que ha resistido.

A la joven que un día soñó con ser antropóloga y escribir libros sobre la historia de Asia.

Resumen

La presente investigación analiza la experiencia de estereotipificación en mujeres de origen chino, coreano y japonés en Tijuana, Baja California. El objetivo es comprender cómo los procesos de

estereotipificación, especialmente a través de la etiqueta "china", condicionan su vida cotidiana y la relación con su herencia cultural familiar asiática, así como las estrategias que desarrollan para afrontarlos. Desde un enfoque teórico que articula la psicología social y los estudios culturales sobre el estereotipo, con una perspectiva interseccional y el concepto de "experiencia de estereotipificación", se utilizó una metodología cualitativa basada en el análisis de narrativas de vida obtenidas mediante entrevistas en profundidad. Los principales hallazgos revelan que la estereotipificación es una vivencia cotidiana que impacta su identidad, donde el hogar y la familia actúan como espacios cruciales de afirmación cultural y resiliencia frente al borramiento identitario y la discriminación. Las mujeres despliegan estrategias de afrontamiento dinámicas y evolutivas, que incluyen desde la resignación o el humor hasta la confrontación, la búsqueda de apoyo y la orgullosa reafirmación de sus identidades. Se concluye que la estereotipificación moldea significativamente sus identidades, impulsando complejas negociaciones y la forja de identidades que entrelazan su herencia ancestral, su vivencia como mujeres racializadas y su experiencia particular en Tijuana.

Palabras clave: estereotipos, identidad étnica, mujeres asiáticas, Tijuana, narrativa de vida.

Abstract

This dissertation analyzes the experience of stereotypification among women of Chinese, Korean, and Japanese descent in Tijuana, Baja California. The objective is to understand how processes of stereotypification, especially the labeling of East Asians, regardless of ethnicity, as china/o ('Chinese'), condition their daily lives and relationship with their Asian family cultural heritage, as well as the strategies they develop to confront these experiences. Using a theoretical approach that articulates social psychology and cultural studies on stereotypes, with an intersectional perspective and the concept of "experience of stereotypification", a qualitative methodology based on the analysis of life narratives obtained through in-depth interviews was employed. Main findings reveal that stereotypification is a daily experience that impacts their identity, where home and family act as crucial spaces for cultural affirmation and resilience against identity erasure and discrimination. The women deploy dynamic and evolving coping strategies, which include resignation or humor, confrontation, seeking support, and the proud reaffirmation of their identities. It is concluded that stereotypification significantly shapes their identities, driving complex negotiations and the forging of resilient identities that intertwine their ancestral heritage, their experience as racialized women, and their particular experience in Tijuana.

Keywords: stereotypes, ethnic identity, Asian women, Tijuana, life narrative.

Índice

Introducción	10
Capítulo 1. Comprender el concepto de “estereotipo” más allá de la representación	21
La relevancia del estudio de los estereotipos	28
Definiendo al estereotipo	32
Prejuicio, estereotipo o estigma. ¿La lucha contra los estereotipos o sobrellevar el estereotipo en silencio?	42
Estereotipo, cuerpo, género y racialización: un enfoque interseccional desde la experiencia narrada de las mujeres.	49
La experiencia de ser estereotipificada y la narración autobiográfica como técnica metodológica	57
Narrativas y Entrevistas	61
Reflexiones para abordar el estudio de las experiencias de estereotipificación a partir de las narrativas de vida.	65
Capítulo 2. El ingreso al campo, los silencios y “las mujeres asiáticas” en la presente investigación.	68
¿Por qué elegir mujeres de origen chino, coreano y japonés en Tijuana?	84
Reflexiones de cara al contexto histórico de las narrativas	95
Capítulo 3. Recursos para contextualizar históricamente las narrativas de vida de mujeres de raíces asiáticas en Tijuana	98
Miradas sobre la presencia de población asiática en la península de Baja California	99
Mirada regional	99
Mirada nacional	102

Miradas del otro lado de la frontera	105
Miradas emergentes	107
Finales del siglo XIX y principios del Siglo XX:	
Primeras llegadas y consolidación en un contexto fronterizo	109
El siglo XX, el crecimiento poblacional de Tijuana y la migración junto a los estereotipos sobre los asiáticos	115
Segunda Mitad del Siglo XX: Reconfiguraciones, Nuevas Migraciones y Persistencia de Estereotipos	123
Capítulo 4. Viviendo el estereotipo: experiencias y procesos de estereotipificación	127
Del estereotipo a la experiencia de estereotipificación	127
Experiencias de estereotipificación	136
Atributos en torno a los cuales se estereotipifica	137
Apariencia física: “no van a saber ellos nada de mí nomás por verme”	137
Generalizaciones y la mirada del actor estereotipificador.	139
Nombre y/o apellido: “Todo ello me ha acompañado desde el nombre y apellido”	150
Prejuicios culturales o étnicos: ¿Cómo carajos voy a conocer la danza del dragón?	154
Preocupación por las altas expectativas	154
Alimentación como estereotipo.	158
Espacios y actores involucrados en el proceso de estereotipificación	160
Espacios escolares: “Yo no voy a seguir estudiando más aquí porque la maestra me trata mal”	163
Espacios laborales	168
Espacios públicos	170
Actores estereotipificadores: Figuras de autoridad, pares y desconocidos	171
Acciones desplegadas en el proceso de estereotipificación	175
Reflexiones del capítulo	180
Capítulo 5. Reflexiones sobre la identidad y la intimidad como vía para desdibujar los estereotipos	183
La relación íntima con el hogar, la familia, y la comunidad	189
Los padres	193
Las madres	198
Vínculos con la familia, la cultura de origen y los ancestros a través de la alimentación	204
Las asociaciones étnicas: un lugar para identificarse, estar y actuar.	208
La identidad cultural a partir de la resignificación, la contestación y la resistencia .	211
Reflexiones del apartado	212

Capítulo 6. Reacciones y acciones frente a la experiencia de estereotipificación	214
Reacciones y acciones inmediatas frente a la estereotipificación	219
Reacciones asociadas a las emociones	219
Preocupación por ser estereotipificada, racializada, discriminada.	221
Acciones concretas frente a la estereotipificación	227
Buscar aclarar perspectivas, opiniones o incluso pronunciación correcta del nombre y/o el apellido.	228
Ignorar o mostrar indiferencia.	229
Confrontar	231
Implicaciones	231
Desarrollar prejuicios o estereotipos inversos hacia las personas de origen “mexicano”.	233
Recursos para afrontar la estereotipificación	233
Reafirmación y resignificación identitaria	233
Sentir orgullo de su herencia cultural familiar y de quién se es	234
Destacar el estereotipo de manera positiva o autorieentalización.	234
"Me vuelvo más fuerte"	235
Reflexiones del capítulo. "Tocar las fibras del alma para fomentar la empatía". Cómo confrontar, combatir o resignificar el estereotipo	236
Conclusiones	240
Referencias bibliográficas	244

Introducción

*“Not all of us have the same oppressions,
but we empathize and identify
with each other's oppressions”*
Gloria Anzaldúa.

En el Museo de las Californias del Centro Cultural Tijuana pasando la sección sobre las Californias durante las misiones novohispanas, está montada una sección que exhibe un viejo dragón de tela. A un costado de este una vitrina con algunas fotografías sobre la comunidad china de Baja California y junto a éste, en una vitrina, una vestimenta antigua perteneciente a una mujer “china” con un rostro de cartón pegado. Se trata de la representación del rostro de una mujer con ojos rasgados sonriendo. La imagen destaca como si quisiera servir de prueba su existencia, para asegurarnos que las mujeres chinas tenían un rostro distintivo, uno quizás de apariencia “extranjera” porque frente a ella está su contraparte rusa, también con ropas y una cara de cartón. ¿Por qué en una exhibición sobre las contribuciones de la migración china a Baja California el espectador tiene que asegurarse de cómo se ve el rostro de las mujeres extranjeras? Esta representación de la “mujer china”, en la que cuerpo y cultura parecen indivisibles, difiere profundamente de la realidad de las mujeres que conocí haciendo trabajo de campo.¹



Imagen 1. Exhibición sobre la migración china hacia Baja California en el Museo de las Californias del Centro Cultural Tijuana. Archivo personal.

¹ Mi introducción está inspirada en la introducción de Jason Oliver Chang en su libro *Chino* (2017), donde reflexiona sobre la exhibición que da cuenta de la presencia de población china en el Valle de Mexicali en el IIC Museo de la UABC.

Mi interés en realizar una investigación que diera cuenta sobre estereotipos y procesos de estereotipificación de mujeres de raíces asiáticas se construyó poco a poco. Inició por causa del trabajo que he venido realizando con diferentes comunidades de inmigrantes coreanos, trabajo a partir del cual he tenido la oportunidad de conocer a distintas mujeres que me han mostrado su opinión sobre México y los mexicanos (Contreras Aragón, 2018; 2020). En 2019, mientras realizaba una investigación sobre iglesias étnicas coreanas en Tijuana pude recopilar testimonios en los que algunas de las mujeres con las que me entrevisté hablaban de la incomodidad que representaba para ellas ser confundidas con mujeres chinas en las calles.

En 2020, la pandemia de COVID-19 nos tomó a todos por asalto. En mi centro de trabajo, una institución educativa, los jóvenes expresaban que la propagación del virus era responsabilidad de los *chinos*. Por otro lado, la vida cotidiana se había alterado. El restaurante de comida china cerca de mi casa parecía una fortaleza de cartón y papel *film* para asegurar la distancia entre los trabajadores y los clientes, y se colocaron carteles que mencionaban que por seguridad sanitaria sólo tenían servicio para llevar. Las filas de clientes no cesaron ni un solo día. Aún en plena contingencia, en aquella época también se abrió un nuevo restaurante de comida coreana. Y aunque cierto prejuicio hacia los asiáticos estaba en el aire, la gente no dejaba de consumir sus productos. Pues, cierto es que la población tijuanense tiene un fuerte apego a la comida china, al *sushi*, al *teriyaki*, al *phô* y más recientemente al *korean bbq*.

En este contexto, yo apenas tenía dos años de haberme mudado a Tijuana, y el transcurrir de la vida en esta ciudad fronteriza todavía me parecía la de un México diferente, uno que nunca había conocido. Un México en el que el crecimiento urbano no había sido a partir de un centro con una iglesia y un palacio municipal, sino uno que creció pegado a un muro fronterizo con el Centro en el Norte.

En la época del COVID-19, la vida en esta dinámica ciudad se había detenido, aunque no del todo. Los prestadores de servicios, el personal de salud, los repartidores y los trabajadores de las maquiladoras seguían trabajando incluso a un ritmo más acelerado. Un día de aquellos tantos de confinamiento, meditando sobre un posible proyecto de investigación doctoral y a partir de mis experiencias previas pensé en lo mucho que me gustaría trabajar con mujeres y conocer sus historias de vida. Recordé a una mujer coreana que estaba muy descontenta porque la llamaran

china en las calles de Tijuana, y pensé en investigar por qué para las coreanas esto era problemático. Luego, cuando ella me comentó que su amiga japonesa vivía una situación similar en Tijuana y que eso les había hecho forjar una amistad—ella me recalcó que solo podía suceder en Tijuana porque en Corea del Sur prefería no entablar relaciones con los japoneses—reflexioné que probablemente las mujeres coreanas no eran las únicas que se sintieran de esta manera. También pensé en qué pensarían las mujeres chinas al respecto. Y llegué a la conclusión de que, si quería hacer algo sobre la discriminación racial y los estereotipos, mi investigación no debería ceñirse a la experiencia de un solo grupo. La articulación de mis sujetas de estudio no debería estar delimitado por fronteras étnicas o nacionales sino por la experiencia compartida más allá del grupo de pertenencia.

Mis sujetas de estudio compartirían ser mujeres y la experiencia de ser mujeres racializadas. Abordar el tema desde esta perspectiva me permitiría no solo limitar mi trabajo al campo de los estudios de la migración asiática en México, sino que se abriría a la posibilidad de insertarse en campos como los estudios críticos de la raza o el feminismo decolonial latinoamericano que reconoce la multiplicidad de experiencias femeninas vinculadas a contextos históricos y sociales específicos, producto de las luchas contra la colonización y la explotación. De hecho, el término “mujer migrante” hacía cada vez más ruido en mis reflexiones. En Tijuana, a diferencia de otros lugares de México, la presencia de personas o elementos culturales comúnmente asociados a la cultura china o japonesa no son una novedad, sino que forman parte de la vida cotidiana. Esto me llevó a cuestionarme sobre cuándo se deja de ser migrante y simplemente se es una persona, o un ciudadano. ¿Cuándo los hombres y las mujeres de origen asiático en México dejarán de ser estudiados desde el lente de la migración que los vincula a un pasado histórico y comenzarán a ser estudiados desde su sentir presente y cotidiano?

Leer a Edward Said (2003) me hizo pensar en los estereotipos que se producen y reproducen dentro y desde la academia. Por supuesto que aún hay mucho por escribir sobre las migraciones asiáticas hacia México y a las Américas, pero también hay un trabajo pendiente por escribir sobre aquellos y aquellas connacionales de raíces asiáticas que nunca fueron inmigrantes, aunque alguno de sus ancestros lo haya sido en el pasado.

Cuando revisé el estado de la cuestión del tema que me interesaba desarrollar me encontré con que la mayoría eran de corte histórico. La historia de la migración de chinos y japoneses del siglo XIX y de los albores del siglo XX en México se seguía contando una y otra vez desde diferentes ángulos y perspectivas. Una historia que presentaba al chino, al japonés, y muy escasas veces al coreano, como un hombre inmigrante trabajador, a veces empresario, a veces empleado, y otras tantas explotado y racializado por el sistema económico del México independiente, del porfiriato o del México revolucionario. De las mujeres poco se ha escrito, el argumento (o excusa) consiste en que para el caso de los tres grupos antes mencionados, los números de mujeres migrantes eran mínimos en comparación con su contraparte masculina. Y cuando se habla de ellas se les menciona como acompañantes de sus maridos, silenciosas en la sombra. En los textos, si no se habla de las mujeres inmigrantes, menos se habla de las hijas que ya nacieron en territorio mexicano, muchas nacieron de madre mexicana. No sabemos en los censos cómo fueron contabilizadas, aunque lo más probable es que se les haya impuesto la nacionalidad del padre.

Como un ejercicio de reflexión contrasté mi sujeto de estudio al sujeto de estudio hegemónico en los estudios asiáticos en México. No quería escribir para dar cuenta del varón inmigrante histórico, sino de la mujer no inmigrante del presente para reconstruir una perspectiva de la experiencia de tener raíces asiáticas pero tener el hogar en este hemisferio del planeta y sentirse parte de él desde una perspectiva femenina. Por otro lado, mientras Mexicali ha sido la protagonista bajacaliforniana de los estudios sobre la presencia china y japonesa—así como Ensenada en el caso japonés—, Tijuana representa el lugar ideal para mi estudio porque al igual que las mujeres de raíces asiáticas en México, esta ciudad fronteriza pocas veces ha sido el escenario central del estudio de la presencia de población de origen asiático. Y eso está claro si consideramos que los estudios son principalmente históricos, ya que Tijuana es la ciudad más joven de México y su historia no encaja en las narrativas hegemónicas nacionalistas que construyen a México como el producto de la colonización y el mestizaje de la época novohispana.

Otro reto, al momento de buscar elementos que me pudieran entregar un panorama general de la población de origen asiático en Tijuana es que no existen estadísticas que muestren la proporción de mexicanos con ascendencia asiática. Los datos disponibles en el Censo Nacional de Población y Vivienda (2020) solo muestran datos sobre la presencia de personas nacidas en La

República Popular China, Corea del Sur y Japón². Sin embargo, el panorama se hizo más complejo cuando reparé en que la mayoría de los testimonios que forman parte de mi corpus de análisis vienen mayormente de mujeres que no tienen vínculos nacionales con dichos países, pues sus antepasados llegaron a México en tiempos lejanos donde dichas configuraciones políticas y territoriales todavía estaban en disputa. Además, la mayoría de ellas han vivido la mayor parte de su vida en Tijuana y no están habituadas a otro espacio cotidiano que no sea el ir y venir en esta ciudad fronteriza. Por lo tanto, ellas no son de Asia, son de *aquí*, de este terruño y si bien un par de ellas con el tiempo migraron a San Diego, el resto de las mujeres con las que charlé no tienen planes de asentarse en otro lugar.

En principio, esta investigación me ha orillado a desafiar mis propios estereotipos sobre la historia que me contaron, sobre México el país del cual soy ciudadana por nacimiento, sobre las fronteras inquebrantables y sobre lo que ven mis ojos y cómo lo clasifican. Es por ello que he decidido trabajar con el concepto de estereotipo, porque a diferencia del racismo y los procesos de racialización que mucho creemos haber superado, los estereotipos nos habitan muy sutilmente y se manifiestan cuando menos lo esperamos, a veces de manera discreta como un susurro o una idea que no manifestamos por miedo a ser señalados.

Recurro al concepto estereotipo tanto desde la psicología social como desde los estudios culturales con mis lentes de etnóloga, pero busco definirlo no solo desde la pura y mera representación flotante y lejana, sino desde la práctica misma de la vida cotidiana y la experiencia vivida, porque el estereotipo opera cuando se utiliza en la relación social con los *otros*, en este sentido me apego a una noción relacional y fenomenológica del estudio del estereotipo. Esto quiere decir que el estereotipo no solo se manifiesta como imagen, sino también como acción y reacción en la interacción social, en la cual están involucrados diferentes actores. Desde las instituciones y los medios de comunicación, hasta los compañeros de clase o de trabajo, los amigos e incluso la familia. En este sentido, el estereotipo en la interacción de la vida cotidiana nos dice algo sobre quiénes somos o sobre quienes no deseamos ser y de alguna manera impacta en nuestra identidad sociocultural e individual. Aún así, el estereotipo nos llama a desafiarlo porque petrifica y

² Existen algunas cifras proporcionadas por las instituciones consulares o embajadas sobre el número de descendientes de familias migrantes a nivel nacional, pero no a nivel local. Y generalmente son cifras muy generales.

simplifica a través de la fijeza la complejidad de la experiencia humana, funciona como un velo que distorsiona lo que alcanza nuestra mirada.

Lo que me gustaría defender en esta investigación, es que los estereotipos de cualquier clase se vencen con el acercamiento y la disposición de conocer a quienes consideramos *una multiplicidad de otras y otros*. Y quizá, este texto sirva como una guía para que en la intimidad, lleguemos a descubrir que las personas a las que buscamos meter en estereotipos, en realidad son seres humanos complejos, con identidades cambiantes y dinámicas. El título del trabajo que presento, *"No van a saber nada de mí no'más por verme"*, surgió de la charla que sostuve con Mariko, una de mis colaboradoras, en la que se muestra comprensiva con quienes desconocen su historia. Ella reconoce que las personas que la miran en la calle o en los espacios públicos y que no son cercanas a ella, ignoran su historia y la de sus antepasados, y comprende por qué piensan que es extranjera, ya que para ella su rostro evoca cierto origen comúnmente vinculado con Asia. Decidí usar esta frase porque Mariko la enunció no en un tono de reclamo, sino de comprensión, de saber que cuando la relación es distante, los seres humanos tendemos a realizar generalizaciones con la información previa que hemos adquirido sobre los otros. Pero también, esta frase podría resignificarse como una invitación a reflexionar en que para llegar a saber algo sobre una persona o un grupo de personas, lo importante es ir más allá de la mirada del estereotipificador, y proceder al diálogo para deconstruir nuestros propios prejuicios y los del otro. Los datos obtenidos en campo muestran que la experiencia de ser estereotipificada se construye principalmente en la convivencia cotidiana cuando en lugar de cuestionar y reflexionar sobre los datos que nos vienen de fuentes externas a nosotros mismos, nos dedicamos a reproducirlas sin cuestionamientos.

La presente investigación se adentra en la compleja interacción entre los estereotipos, la identidad y la experiencia cotidiana de mujeres descendientes de familias inmigrantes chinas, coreanas y japonesas en la ciudad fronteriza de Tijuana. Históricamente, en esta región, el término "china/o" se ha empleado de manera indiscriminada para referirse a personas de diversos orígenes asiáticos, generando procesos de racialización y estigmatización. En esta investigación me planteo una pregunta fundamental: ¿De qué forma los procesos de estereotipificación han condicionado la experiencia cotidiana de las mujeres de origen asiático en Tijuana, llevándolas a desarrollar estrategias para resistir o sobreponerse a dichas condiciones? El objetivo principal es, por lo tanto, comprender, a través del análisis de sus relatos de vida, estos procesos de estereotipificación, su

interacción con la etiqueta *china* u otras categorías discriminatorias, así como las estrategias que estas mujeres implementan para hacer frente a tales circunstancias.

Una de las aportaciones que busca ofrecer este trabajo de investigación es que se aleja de la visión androcéntrica que predominaba en los estudios sobre inmigración asiática en México, así como del enfoque centrado en los miembros de la primera generación de las diásporas, para abordar temas como las experiencias de las mujeres y de las descendientes, el mestizaje y el racismo, discutiendo cómo las miradas dominantes sobre las mexicanas de origen asiático han moldeado las experiencias de las descendientes en distintas etapas de sus vidas. Se trata de uno de los escasos estudios que aborda de manera directa los estereotipos desde la perspectiva de personas mexicanas de ascendencia asiática, incorporando además a Tijuana como sitio clave dentro de la discusión sobre la racialización asiática en América Latina desde la experiencia vivida. Así mismo, el estudio va más allá del acto de estereotipificación, sino que explora los recursos que emplean dichas mujeres para hacer frente al estereotipo, cuestionarlo, resignificarlo o desdibujarlo.

Para abordar esta problemática, me apoyo en un marco teórico que transita desde la psicología social, con los aportes de Lippmann (1920) y Allport (1955) sobre la naturaleza y función de los estereotipos, hacia los estudios culturales y poscoloniales, con las perspectivas de Stuart Hall (1997; 2017) y Homi Bhabha (2003), quienes analizan el estereotipo como una práctica de poder y un discurso que fija la diferencia. Se incorpora la noción de "experiencia de estereotipificación", influenciada por Kyoo Lee (2013), para centrarme en el sentir y vivir de quienes son estereotipados. La investigación adopta un enfoque interseccional principalmente desde el feminismo decolonial latinoamericano de Mara Viveros Vigoya (2023), las aportaciones de Gloria Anzaldúa (1987) a la reflexión sobre la nueva mestiza y el feminismo afroamericano de bell hooks (2015) y Kimberlé Crenshaw (2012), para examinar cómo el género, la "raza" y la clase se entrelazan en las vivencias de estas mujeres.

Como ya mencioné, el contexto de la investigación es la ciudad de Tijuana, Baja California, un espacio fronterizo marcado por una significativa presencia histórica y contemporánea de comunidades de origen asiático, y por una historia de movimientos antichinos que han dejado una huella en el imaginario social y en la persistencia de estereotipos como el del "perpetuo extranjero". Baja California, y Tijuana en específico, muestran las contradicciones de las que está

compuesto el estereotipo, una región que reconoce las contribuciones de su población de origen asiático, y al mismo tiempo no se ha despojado del todo de los estereotipos y las etiquetas que tienen profundas raíces históricas, vinculadas tanto a los prejuicios que vienen del otro lado de la frontera y los que se trasladan desde el centro y sur del país.

La metodología empleada es cualitativa, centrada en el análisis de narrativas de vida, para abordar un análisis microsocial de los estereotipos desde una perspectiva dialógica, relacional e intersubjetiva. El análisis se alimentó de doce entrevistas semiestructuradas para la obtención de narrativas de vida de mujeres de origen chino, coreano y japonés residentes en Tijuana. La selección de participantes se llevó a cabo mediante la técnica de "bola de nieve" y el contacto a través de una página web creada para el proyecto y redes de conocidos. El enfoque narrativo, basado en los trabajos de Molly Andrews (2000), me permitió acceder a las experiencias subjetivas de las participantes, comprendiendo cómo dan sentido a su historia de vida a partir de sus vivencias con la estereotipificación y cómo estas historias individuales se conectan con procesos sociales e históricos más amplios.

La reflexión principal a partir del análisis de los datos se centra en el desarrollo de los conceptos proceso de estereotipificación y experiencia de estereotipificación. El *proceso de estereotipificación* se refiere a un proceso discursivo y de acción complejo que se enmarca dentro de un régimen de representación. Este proceso involucra la implementación de un conjunto de mecanismos tanto cognitivos como sociales que resultan en la formación y perpetuación de estereotipos. Estos mecanismos se materializan en acciones, principalmente discursivas, que se llevan a cabo en la vida cotidiana, los cuales las entrevistadas han nombrado como “pequeños comentarios”. El proceso consiste en un conjunto de actos realizados por agentes o actores estereotipificadores. Estos actores, motivados por ideas, creencias o prejuicios, ejecutan una acción directa sobre una persona con la finalidad de señalar sus diferencias, ya sean físicas o culturales. Al hacerlo, clasifican a la persona en categorías fijas (en el contexto de la investigación, asociadas a lo "asiático", "chino" u "oriental"), lo que en ocasiones puede llevar a la exclusión del sujeto estereotipificado e incluso a agresiones verbales o físicas. Así, distingo este "proceso de estereotipificación" del concepto de *stereotyping* de Stuart Hall (1997), que se define como una práctica representacional, principalmente analizada en los medios de comunicación, dentro de un régimen racializado de representación.

Respecto a la *experiencia de estereotipificación*, este concepto se refiere a la vivencia de ser estereotipificada en la vida cotidiana. Es la experiencia encarnada y vivida de saberse señalada, clasificada o excluida debido a un atributo particular, que puede ser visible (como la apariencia física) o invisible, pero que mayormente se vive a partir de la mirada del otro. Esta experiencia tiene un impacto directo en la subjetividad, las emociones y la percepción que la persona tiene de sí misma y de los demás. La experiencia de estereotipificación se manifiesta en la propia narración de saberse estereotipada o en el temor a serlo. En esta dimensión, lo crucial no es tanto el contenido del estereotipo en sí (que puede cambiar con el tiempo y el espacio), sino el impacto que este tiene en el sujeto que lo vive, ya que la "diferencia" percibida permanece. Se considera que la experiencia de la estereotipificación es inherentemente significativa, estructurada y contextual, y las narrativas de vida son el medio por el cual las personas articulan y dan sentido a esta compleja vivencia. Para analizarla, es necesario ir más allá de la simple representación del estereotipo y comprender desde el punto de vista de quienes la afrontan, cómo se lleva a la práctica (estereotipificación) y cómo se vive (la experiencia), así como cuáles son los recursos mediante los cuales se afrontan y/o cuestionan dichas experiencias y cuál es el impacto en el proceso de su construcción identitaria vinculada a su etnicidad.

La presente tesis se estructura en seis capítulos. El capítulo 1, "Comprender el concepto de 'estereotipo' más allá de la representación," sienta las bases teóricas del estudio. Explora las definiciones de estereotipo desde la psicología social y los estudios culturales, argumentando la necesidad de analizarlo no solo como una imagen, sino como una "experiencia de estereotipificación" vivida. Se discuten conceptos clave como prejuicio, estigma, y el papel del poder y el colonialismo en la formación de estereotipos, introduciendo un enfoque interseccional para abordar las dimensiones de cuerpo, género y racialización, y presentando la narrativa biográfica como técnica metodológica fundamental.

El capítulo 2, "El ingreso al campo, los silencios y 'las mujeres asiáticas' en la presente investigación," describe el proceso de trabajo de campo y las reflexiones metodológicas que surgieron. Se analiza la importancia de los silencios y las omisiones en las narrativas de las participantes, así como la heterogeneidad de sus perfiles y la complejidad de definir y nombrar al grupo de estudio, especialmente en relación con el término "mujeres asiáticas". Se argumenta la elección de mujeres de origen chino, coreano y japonés en Tijuana, considerando sus experiencias

compartidas de ser estereotipadas, y se reflexiona sobre el contexto histórico que moldea sus relatos y la propia posición de la investigadora.

El capítulo 3, "Recursos para contextualizar históricamente las narrativas de vida de mujeres de raíces asiáticas en Tijuana," ofrece una revisión historiográfica para enmarcar las narrativas de las participantes. Examina la literatura académica existente sobre la presencia de poblaciones de origen asiático en Baja California y México, identificando perspectivas regionales, nacionales y estadounidenses, así como investigaciones emergentes. Este capítulo busca reconstruir el contexto sociohistórico, político y cultural en el que se inscriben los estereotipos y las experiencias de las mujeres participantes en la investigación, abarcando desde las primeras llegadas en el siglo XIX, la consolidación hasta los movimientos xenófobos y las políticas de exclusión durante la primera mitad del siglo XX, y los cambios y transformaciones después de la Segunda Guerra Mundial en Tijuana, las cuales atrajeron la inversión extranjera, la construcción de plantas manufactureras y la movilización de migrantes del sur de México, entre ellos algunas de las familias de las mujeres entrevistadas.

El capítulo 4, "Viviendo el estereotipo: experiencias y procesos de estereotipificación," profundiza en las vivencias cotidianas de ser blanco de estereotipos. Distingue entre el estereotipo como representación, la estereotipificación como proceso y la "experiencia de estereotipificación" como la realidad encarnada de este fenómeno. A través de los testimonios, se analizan los atributos en torno a los cuales se estereotipifica (apariencia física, nombre, apellido, prejuicios culturales), los espacios donde ocurren estas interacciones (escuela, trabajo, espacios públicos), los actores implicados (profesores, pares, desconocidos) y las acciones concretas que constituyen la estereotipificación.

El capítulo 5, "Reflexiones sobre la identidad y la intimidad como vía para desdibujar los estereotipos," explora cómo la identidad y las relaciones íntimas se convierten en espacios cruciales para la negociación y el posible desvanecimiento de los estereotipos. Se examina el contraste entre las experiencias públicas de etiquetamiento (frecuentemente como "chinas") y los ámbitos privados del hogar, la familia y la comunidad, donde se nutre la identidad étnica a través de la comida, el idioma y las historias compartidas. El capítulo analiza cómo estos vínculos íntimos y la conexión con la cultura ancestral, incluyendo la participación en asociaciones étnicas o los

viajes a la tierra de los ancestros, fomentan procesos de autorreconocimiento y resiliencia que desafían las generalizaciones estereotipificadas.

Finalmente, el capítulo 6, "Reacciones y acciones frente a la experiencia de estereotipificación," se enfoca en las diversas estrategias que las mujeres entrevistadas emplean para reaccionar y responder a las experiencias de ser estereotipificadas. Detalla las reacciones inmediatas, tanto emocionales (enojo, tristeza, indiferencia) como conductuales (aclarar, ignorar, confrontar, buscar apoyo). Además, analiza las implicaciones a largo plazo de estas vivencias y los recursos que las participantes movilizan para afrontarlas, tales como la reafirmación identitaria, la resignificación positiva de los estereotipos (incluyendo la "auto-orientalización"), el fortalecimiento de la resiliencia y el desarrollo de propuestas para combatir la discriminación.

Por otro lado, he de mencionar que este documento carece de una revisión exhaustiva del desarrollo histórico de los estereotipos en los medios de comunicación de la región que en el pasado pudieron haber contribuido a propagar y reproducir imágenes discriminatorias de la población de origen asiático en México. Este tipo de investigación requiere un enfoque preciso y profundo que por cuestiones de tiempo y recursos no pudo concretarse en esta investigación. Sin embargo, para poder subsanar esta falta he decidido incorporar en el cuerpo del texto algunas alusiones a representaciones y estereotipos en el cine, la literatura, las telenovelas e incluso la poesía. Algunos de estos trabajos vienen desde mujeres que han vivido la experiencia misma de la estereotipificación por su origen asiático. Espero que en el futuro pueda continuar con esta línea de investigación. En este sentido, este es un documento quizá inacabado con una complejidad que requiere gran dedicación para lograr comprender los múltiples escenarios y trayectorias que componen las narraciones de mis entrevistadas. Aún con estas carencias, deseo que el lector pueda sumergirse en los testimonios que aquí presento y que llegue a cuestionarse sobre sus propios prejuicios y estereotipos, como yo misma he llegado a hacerlo durante el proceso de esta investigación.

Capítulo 1.

Comprender el concepto de “estereotipo” más allá de la representación

En este capítulo, mi objetivo principal es ir más allá de una comprensión puramente representacional del estereotipo, para adentrarme en la experiencia de estereotipificación que viven las mujeres de origen asiático en Tijuana. Busco analizar cómo los estereotipos, que considero actos de poder y violencia simbólica, no solo circulan en el imaginario social, sino que también se materializan en las interacciones cotidianas, produciendo efectos concretos en las subjetividades y la agencia de estas mujeres. La pregunta central que guía mi exploración es doble: ¿qué se siente ser estereotipada y, aún más importante, qué se hace al respecto? Para responder a ello he adoptado una perspectiva que se nutre tanto de conceptos teóricos que emanan de la psicología social como de los estudios culturales, lo que me permite entender el estereotipo desde sus procesos cognitivos hasta sus implicaciones políticas y de poder.

Además, mi análisis se sustenta en un enfoque interseccional (Crenshaw, 2012), que es crucial para escapar del esencialismo implícito en los estereotipos. Reconozco que no se puede ser "mujer a secas", sino que la experiencia de ser mujer está inextricablemente ligada a la raza, la clase y el origen. Por lo tanto, al estudiar con las mujeres de ascendencia asiática en Tijuana, mi objetivo es mostrar cómo estas diferentes estructuras de dominación se entrelazan para dar forma a una experiencia única y compleja. Ello me permite entender sus desafíos no solo como algo individual, sino como la manifestación de cómo las metanarrativas sociales sobre la raza, el género y la identidad operan en un contexto específico. Para lograrlo, utilizaré la narrativa de vida como el instrumento central de mi investigación. Siguiendo los principios de Molly Andrews (2000), sostengo que la narración no es solo un medio para describir experiencias, sino un acto de agencia en sí mismo, que permite a las mujeres dar sentido a sus vivencias y ejercer resistencia ante la rigidez de los estereotipos.

En diciembre de 2019 me reuní con una mujer de 34 años para entrevistarla para un proyecto sobre iglesias étnicas de inmigrantes coreanos en Tijuana, y mientras charlábamos en una cafetería al Oeste de la ciudad me confesó algunas de sus inconformidades. Estas son las notas que hice aquel día en mi diario de campo:

A ella le gusta mucho Querétaro y lo extraña. Menciona que en aquella ciudad podía caminar por el centro con sus amigos coreanos. Que los mexicanos de Querétaro eran más

cálidos y más atentos con ellos por ser extranjeros. Pero que en Tijuana es diferente [...] Dice que ha intentado caminar por las calles con su familia, en los parques, pero se decepciona porque a ella y a su familia les dicen "chinos" en las calles. Dice que en Querétaro por lo menos le preguntaban si era china o japonesa. Pero aquí sólo les llaman *chinos*. Por esa razón, ella, al igual que sus hijos, no quieren salir a la calle. Y amenazan a su padre con regresar solos a Querétaro porque allí están todos sus amigos y conocidos. Ella considera que su esposo no escucha sus opiniones y que él es quien decide qué hacer para la familia. Ella hubiera preferido quedarse en Querétaro con sus hijos, y que su esposo viniera a trabajar a Tijuana solo, pero dice que hubiera sido difícil mantener (los gastos en) las dos casas (extracto del diario de campo, 8 de diciembre, 2019).

Otra conversación, la sostuve en noviembre del 2022 en un restaurante de comida coreana cerca del centro de la ciudad. Esta vez mi interlocutora era una mujer en sus cuarenta años. Ella es descendiente coreana de cuarta generación nacida en Tijuana:

Me contó brevemente sobre su experiencia, lo que sentía cuando la llamaban "china" en la escuela, en la calle, y también lo que sentía cuando su familia paterna "los hacían menos" a ella y a sus hermanos porque su papá había elegido casarse con una mujer mexicana y no con una coreana, pues para la familia de su padre ella y sus hermanos no eran suficientemente coreanos. Dijo que sentía mucho enojo cuando incluso sus profesores la llamaban "china" –¡Me daba un coraje! Yo quería explicarles que soy coreana, pero sentía que no me iban a entender–. Ella mencionó que sus hermanos al principio también se molestaban de que los llamaran "chinos" en la escuela–dos de ellos–mencionó– porque el tercero no salió con rasgos "asiáticos" –; y sin embargo, sus hermanos terminaron por aceptar el sobrenombre, y así se fueron haciendo de más amigos (extracto del diario de campo, 18 de noviembre, 2022).

Resulta interesante que tanto la mujer del primer ejemplo, surcoreana, como la mujer del segundo ejemplo, tijuanense de padre coreano, mencionan haber vivido una experiencia similar, ser llamadas "chinas", cuando ellas se asumen como coreanas. Manifiestan descontento, no por ser

llamadas *chinas*³ en sí, sino por lo que implica esta acción: el borramiento de su identidad cultural autoadscrita. No solo eso, en el caso de la primera, se expresa un detalle más importante. Su disgusto sobre vivir en Tijuana no solo estaba asociado a que le llamaran *china* en las calles y se sintiera insegura en una urbe que consideraba como hostil, sino también a que no dependía de ella la decisión de estar en esta ciudad o en otra, pues las decisiones eran tomadas por su esposo, también surcoreano, lo cual representaba que estaba vinculada a él por medio de una relación desigual de poder.

El segundo caso destaca un punto también importante, el hecho de que la mujer tijuanense de ascendencia coreana no sólo en la escuela, durante su formación básica, se enfrentara ser llamada *china*, si no que, al tener una madre mexicana, su familia de origen coreano no la consideraba del todo una *coreana*. De esta manera vemos que ambas mujeres, por un lado, experimentaron prejuicios o estereotipos que provenían de agentes externos a su grupo, y por el otro, los cuestionamientos o presiones sobre su identidad y el habitar un espacio determinado estaban influenciados por agentes del mismo grupo al que articulan su identidad cultural como mujeres.

Más aún, ¿por qué las llaman *chinas*? La etiqueta de “chino” o “china” utilizada como un marcador racial es común en el mundo hispanohablante y, en el caso de México, su uso puede rastrearse incluso hacia el periodo novohispano (s.XVI-XIX), pues este apelativo era usado indistintamente para referirse a las personas provenientes de Asia, a través de la ruta del galeón de Manila que conectaba esta ciudad del archipiélago de las islas filipinas con el puerto de Acapulco. El uso del término, el cual proviene del nombre que se le dió a quienes pertenecían al imperio gobernado por la dinastía Qin (s.XVII-XIX), con el tiempo y aún en la actualidad la etiqueta “chino”, “china” o sus equivalentes en diminutivo es utilizada de manera indistinta para personas de orígenes étnicos diferentes, incluyendo el caso de los chinos, coreanos, japoneses, filipinos u otros que sean susceptibles de ser clasificados como tales por sus rasgos físicos (Chang, 2017; Lim 2017; Gonzalez, 2017; Guevarra, 2012). En el contexto del mundo novohispano el uso del término “chino” hacía referencia al origen geográfico de procedencia, Oriente o Asia Oriental, y con el

³En adelante, cuando se emplee la palabra “china” o “chinita” como referencia a un apodo, sobrenombre o rótulo, se indicará en cursivas. Cuando no estén presentes las cursivas se tomará por un marcador de origen étnico o nacional.

tiempo derivó en el uso también de la palabra “orientales” para referirse a las personas provenientes de Oriente⁴.

Específicamente, pensar en el apelativo *china* o *chinita* conduce a preguntarse sobre si existe una relación entre la etiqueta con la que fueron llamadas las mujeres nombradas al comienzo del capítulo y la “china poblana”. En realidad, es necesario distinguir el uso, por una lado del término novohispano “china” para referirse a mujeres mestizas libres de “dudosa reputación” (Vazquez Mantecón, 2000), y la historia de Catarina de San Juan, una mujer del siglo XVII que fue comprada como esclava y llegó a la Nueva España procedente, según las fuentes, de India por la vía de la ruta del Galeón de Manila. El comprador de Catarina— según indican las fuentes era Miguel Sosa— se refirió a ella en su testamento como “mi esclava china”, principalmente por su origen oriental (Von Wobeser, 2016, p. 90). La figura mítica de la “china poblana” ha permanecido en el imaginario popular entrelazando, por un lado, la imagen de las mujeres mestizas y la leyenda de Catarina de San Juan, y si bien en términos históricos cada una tiene sus propios desarrollos, en el imaginario colectivo, en el que no se sabe si la “china poblana” era china, mongola o de otro lugar, permanece como el estereotipo de una mujer migrante venida de Oriente que de alguna manera se integró a la cultura local mexicana y contribuyó culturalmente.

A finales del siglo XVII y durante el siglo XIX, se afianzó el uso del término “chino” o “china” como una etiqueta racial a partir de la invención de la raza “mongola o amarilla”, cuando Johann Friedrich Blumenbach, un médico y fundador de la anatomía comparada, proclamó definitivamente que la gente del Lejano Oriente era una "raza amarilla", y simultáneamente los incluyó en una nueva categoría racial que llamó "mongol". Esta nueva "mongolidad" se convirtió en un aspecto crucial de la categorización racial (Keevak, 2011, p. 4). Los estereotipos sobre las personas procedentes de Asia del Este se afianzaron con la idea de la “amenaza amarilla” o “*yellow peril*”⁵, en alusión al peligro o amenaza que representaban los imperios de Asia, especialmente el imperio Japonés para los avances colonizadores de Occidente.

En línea con la construcción social de la raza amarilla, a partir del análisis de la presencia de chinos y japoneses en el estado de Chiapas producto de las migraciones del siglo XIX, Rincón Zárate (2019) propone la existencia de una “etnicidad amarilla” en México construida, no a partir

⁴ Resulta interesante destacar el origen eurocéntrico del término “oriental” en hispanoamérica para referirse a las personas provenientes del “Oriente”, ya que en estricto sentido para América, Europa se encuentra en el Oriente, mientras que Asia está en el Occidente.

⁵ Frase acuñada en 1895, atribuida al Kaiser Guillermo II (Keevak, 2011).

de la autoadscripción de sus miembros, sino una categoría etnoracial y generalizadora impuesta externamente que permite explorar cómo los imaginarios sobre los *orientales* impactan en la construcción de identidades y alteridad en los mexicanos con ascendencia asiática a partir de los imaginarios orientales que circulan en México (Rincon Zárate, 2019, p. 297). Las etiquetas de *chinos*, *orientales* o *amarillos* operan en este contexto de manera indistinta sin contemplar el origen ni la identidad autoadsrita de los sujetos a quienes se les imputan.

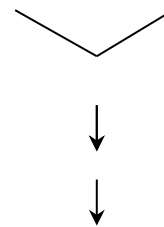
Las etiquetas que se emplean para referirse a una persona o grupo de personas para clasificarlos como *otros* con base en ciertas características Gordon Allport (1955) los llama *rótulos de potencia primaria*. Para Allport (1955, p. 202), los rótulos de potencia primaria son símbolos que *clasifican a las personas con base en un aspecto específico de su apariencia física, y tienden a impedir toda clasificación alternativa o múltiple*. Específicamente, los rótulos étnicos y raciales son a menudo de este tipo y se articulan a un atributo corporal visible. El rótulo magnifica el atributo desproporcionadamente respecto a su significado real, y enmascara otros atributos importantes del individuo. De esta manera:

Cada rótulo que usamos, especialmente los de potencia primaria, distrae nuestra atención de la realidad concreta. El individuo de carne y hueso, el ser complejo que constituye el verdadero elemento de la naturaleza humana, se aleja de nuestra vista (Allport, 1955, p. 203).

Para Stuart Hall (2017) se trata de significantes flotantes, principalmente en el caso de las clasificaciones raciales, atributos corporales que se cargan de significado dependiendo del contexto histórico, social y cultural. Y que de alguna manera sirven para el propósito de una clasificación desigual de los cuerpos en los que a partir de la metonimia se reduce al individuo o grupo de individuos a un atributo corporal. Los motivos por los cuáles las mujeres del comienzo de este capítulo fueron llamadas “chinas” pueden ser diversos, pueden ser producto de la historia y la herencia colonial de México y el resto de hispanoamérica, pero también puede ser el resultado de la historia reciente y la presencia significativa de población de origen asiático en el norte de México, la influencia de los movimientos racistas y exclusionistas en Estados Unidos, especialmente en California durante el siglo XIX y el siglo XX; y las nuevas representaciones mediáticas que emergen de los productos culturales de la cultura popular de países como China, Japón o Corea del Sur. Para Allport (1955), los rótulos pueden llegar a formar categorías, y las categorías tienden a atraer más atributos de los que les corresponden. Por ejemplo, el rótulo *china*

se amplía cuando ya no sólo hace referencia a un atributo visible, sino que el percibir cierto atributo en un contexto determinado de significación, puede traer consigo más atributos que pueden o no corresponder con la subjetividad del sujeto en cuestión. Y entonces la categoría *china* o *chino* llegan a significar más que una categoría étnica.

Por ejemplo, Allport (1955) lo explica de esta manera: desde su contexto, “La categoría *chino* llega a significar no solo afiliación étnica, sino también reticencia, impasividad, miseria, traición” (p.203). Además, puede darse la ocasión que ciertos atributos—social e históricamente— asociados a una *raza particular*—la *raza* entendida como una clasificación de los cuerpos en un régimen discursivo de verdad y no como algo basado en hechos biológicos (Hall, 2019)—evoquen en el sujeto enunciante la idea de que existe cierta probabilidad de que el miembro de un grupo pueda poseer estos atributos. Cuando se establece una relación *fija* entre una categoría y sus atributos, y se le imputa a un grupo de individuos, hablamos entonces de la emergencia de un *estereotipo*. Tal como lo explica Bhabha (2012), en estos casos, la *fijeza* funciona como un instrumento de la construcción ideológica de la alteridad y, al mismo tiempo, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial que connota una rigidez y un orden inmutable (Bhabha, 2012, I, párr. 4).



Esquema 1. Propuesta de Bhabha (2012) para entender al

Para comprender la complejidad del uso de los estereotipos étnicos y raciales no es posible aferrarse a una sola explicación. Y también es cierto, tal como lo corroboran las historias de vida a las que he tenido acceso a partir de los relatos recopilados en campo, que las etiquetas, los estereotipos y discriminación tienen efectos en la percepción y autopercepción de la población de origen asiático de Tijuana. Así mismo, en torno a estos estereotipos se producen narrativas, se disputan identidades y se convive en la vida cotidiana. Quienes la viven son personas de carne y hueso situadas en múltiples dimensiones de la vida social con identidades atravesadas por una diversidad de identificaciones.

Tomando en cuenta lo anterior, desde el punto de vista de Mara Viveros Vigoya (2023), es imposible disociar el análisis de los estereotipos de una perspectiva interseccional, tomando en cuenta que la permanencia de los mismos en los imaginarios sociales depende en gran parte de su indisociabilidad histórica (Viveros Vigoya, 2023, p. 26). En este sentido, una perspectiva

interseccional es necesaria cuando se busca “escapar al esencialismo implícito en los estereotipos” (p. 27). Pues, es este esencialismo implícito el que impide ver y comprender a las personas en toda su complejidad.

Desde la perspectiva de Lagorgette y Ramond (2023), recientemente, es común encontrar que la palabra estereotipo ha adquirido una connotación negativa. Desde la perspectiva de estos autores, la “lucha contra los estereotipos” ha cobrado particular relevancia en el contexto de los movimientos sociales y políticos que abogan por el reconocimiento de identidades emergentes e identidades históricamente invisibilizadas. Esta relevancia se apoya en la “mala reputación” que ha adquirido la palabra “estereotipo” la cual, según dichos autores, se ciñe a la idea de que los estereotipos son:

un juicio falso y sesgado, una visión distorsionada de la realidad, una etiqueta reduccionista aplicada a los grupos, una fuente de incompreensión entre culturas, un medio para legitimar formas insidiosas de dominación, una representación alienante a través de la cual los individuos se perciben a sí mismos de manera negativa. , el coadyuvante de todos los odios, de todas las discriminaciones y de todas las persecuciones dirigidas a poblaciones minoritarias o dominadas (Lagorgette y Ramond, 2023, p. 5).

Lagorgette y Ramond (2023) reconocen las implicaciones de la existencia de los estereotipos, y consideran que los estereotipos en sí mismos, no causan nada, pues no pasan de ser representaciones discursivas que circulan en el espacio social, sin embargo, para ellos están en la raíz de todo, pues se preguntan: “¿Quién, en efecto, sería culpable de violencia contra las personas si no hubiera estado previamente condicionado por representaciones negativas difundidas en el espacio social?” (p. 5). De ahí que para Bhabha el estereotipo no sea una simple representación, sino un instrumento para la construcción ideológica de la alteridad.

Ahora bien, es importante que un estudio que trabaje con el concepto de estereotipo reflexione en el uso crítico del concepto para no dar por sentadas sus definiciones, es decir, que el estereotipo solo opera en el campo de la representación. Eso que Lagorgette y Ramond (2023) describen como “representaciones difundidas en el espacio social”, para Tijoux et. al (2022), “no surgen en la inmediatez de una interacción social, sino que provienen de lo que los sujetos han incorporado en su educación y su medio social” (p. 41), y tienen efectos, a menudo negativos, en los individuos que los enfrentan en la interacción social de la vida diaria. Esto me ha llevado a considerar que hablar de estereotipos no sólo implica hablar de representaciones discursivas, sino

de experiencias concretas de estereotipificación presentes en la interacción cotidiana, pues, los estereotipos no solo se imputan, sino también se dialogan, se negocian, se afrontan, se cuestionan y se transforman en la relación que existe entre el actor o actores que imputan estereotipos y aquel o aquellos que lo reciben. Estudiar solo el lado de la historia de quienes imputan el estereotipo es despojar al sujeto estereotipificado en cuestión de su capacidad de responder ante los estereotipos y cuestionarlos.

Tomando en cuenta los planteamientos anteriores, el objetivo de este capítulo es explorar propuestas teóricas que sirvan como un punto de partida para reflexionar sobre qué es eso a lo que llamamos estereotipos y cómo operan. Principalmente, serán revisadas propuestas desde la psicología social—que es el campo en el que emergen los estudios del estereotipo, principalmente con la propuesta de Limppman (1922) y Gordon Allport (1955)— y también la propuesta del estudio del estereotipo en los estudios culturales, para los cuales, es de suma importancia tomar en cuenta las relaciones de poder y el colonialismo en el estudio de los estereotipos. Lo anterior con el objetivo de analizar los alcances y limitaciones del estudio del estereotipo dentro de estos marcos discursivos.

Posteriormente, serán integradas otras perspectivas que permitan desarrollar una reflexión sobre los estereotipos asociados al cuerpo, específicamente en procesos de racialización y sexogénicos, para concluir con una aproximación al estudio de lo que he denominado “experiencia de estereotipificación”, es decir, el sentir y actuar cotidiano de las mujeres que se enfrentan a ser blanco de estereotipos asociados a una corporeidad específica. Para finalizar, introduciré la perspectiva de narrativa de vida propuesta por Molly Andrews como marco metodológico que me permitirá elaborar una aproximación a las experiencias de las mujeres que colaboren con sus testimonios para esta investigación.

La relevancia del estudio de los estereotipos

Los estereotipos, o creencias compartidas por un grupo social que se asocian a otro grupo de personas, producen imágenes del “otro” que lo esencializan y reducen a ciertas características que no necesariamente constituyen aquellas que dan forma a la identidad auto adscrita de la persona estereotipificada. A diferencia del racismo, o de los discursos de odio, el estereotipo puede ser construido a partir de atributos considerados “positivos” y ser imputado sin una clara intencionalidad de marginación, discriminación o segregación por el grupo social que lo reconoce

como una convencionalidad naturalizada. Lo anterior provoca que las prácticas de estereotipificación se tornen escurridizas y, en algunos casos, imperceptibles para el contexto social en el que ha sido naturalizado el tratamiento de ciertos grupos desde el estereotipo.

Tomemos por ejemplo, el reciente caso de la construcción de la escultura “Cocinero chino” en Mexicali, Baja California. A inicios del 2024, el gobierno municipal de la ciudad de Mexicali anunció que dicha obra de arte estaría a cargo del artista tijuanense Óscar Ortega, y que sería un homenaje a la comunidad china en la ciudad. La obra que aún no ha sido concluída, se encuentra envuelta en diversas polémicas y rodeada de “buenas intenciones”, ya que en los últimos años se ha promovido el reconocimiento y la inclusión de la “comunidad china” en la historia económica y sociocultural de Mexicali, lo cual ha implicado acciones específicas como la remodelación del área conocida como “La Chinesca” y la apertura de museos enfocados en relatar la historia de los chinos en la capital bajacaliforniana, la construcción del “Cocinero chino” forma parte de las acciones emprendidas para estos fines. Sin embargo, aunque autoridades municipales se han esforzado por reiterar que el monumento es “un homenaje y tributo a la comunidad china” (Castillo, 2025), otros grupos han cuestionado la administración de recursos públicos para dicha construcción, así como la legitimidad de la representación a dicha comunidad, lo cual ha derivado en críticas a la obra pública. Las críticas, que en algunos casos han derivado en expresiones de odio hacia la comunidad china de Mexicali, han dividido la opinión respecto a la instalación del monumento, por un lado, sobre el manejo de los recursos públicos para la obra (la cual ha recibido el nombre de “el cochinerito chino” como una metáfora de la corrupción) y, por el otro, sobre la pertinencia de representar a la comunidad con la figura de un “cocinero chino”. Las críticas han venido desde la academia, organizaciones civiles y ciudadanos en redes sociodigitales, entre ellos mexicalenses de origen chino, pero principalmente de origen mexicano mestizo⁶.

De ahí que Lagorgette y Ramond (2023) consideren que el estudio de los estereotipos plantea un gran desafío, pues a diferencia de los discursos de discriminación explícita que fácilmente pueden ser distinguidos y que incluso ya son sancionados por las leyes de ciertos países, es muy posible que los estereotipos que emergen de prejuicios culturales no sean lo suficientemente explícitos o “mal intencionados” y, por lo tanto, ni si quiera reconocidos. Por lo

⁶ He de señalar que aquí he usado la expresión “mexicano mestizo” porque no he encontrado otra más pertinente para denominar a las personas mexicanas que no se identifican con ningún otro grupo considerado como “extranjero”. Sin embargo, el término mestizo, como se entiende en el nacionalismo mexicano posrevolucionario no deja de ser una categoría que debe ser problematizada.

cual, dichos autores se preguntan: ¿no es el estereotipo más dañino cuando este se acepta como obvio? No podemos afirmar categóricamente que Lagorgette y Ramond (2023) estén en lo cierto. Lo que es posible es realizar una aproximación a la vida cotidiana de quienes viven como blancos de estereotipos para conocer su sentir y actuar frente a estas condiciones.

El ejemplo del monumento al “Cocinero chino” muestra cómo los estereotipos aún desplegados con “buenas intenciones”, como en este caso de reconocimiento e integración de la comunidad china por parte de la administración pública del municipio de Mexicali, pueden resultar problemáticos cuando desplazan la posibilidad de una representación alternativa o múltiple. Y con esto generar críticas y malestares en diferentes facciones y grupos que conforman una sociedad, las cuales pueden derivar en el despliegue de acciones y discursos racistas.

Por ello, es que, en los estudios culturales, a diferencia de la psicología social o la semántica, el estereotipo tendría que ser considerado, no solo como una una imagen, falsa o inadecuada que los grupos tienen unos de otros, sino como “un acto de poder que tiene la capacidad performativa de encerrar a grupos enteros en representaciones reduccionistas, privándolos así de credibilidad y legitimando el maltrato que se les inflige” (Lagorgette y Ramond, 2023, p.11). Así, el estereotipo podría ser producto de prejuicios y procesos de racialización, que podrían derivar en la construcción de estigmas, discriminación, la dominación de un grupo sobre otro, y en algunos casos, la violencia física y/o estructural.



Imagen 2. Por cuarta vez se atrasa obra del cocinero chino en Mexicali, del fotógrafo Cristian Torres (2025). Tomada de <https://zetatijuana.com/2025/04/cocinero-chino-la-obra-mal-planeada/>

Sin embargo, Lie (2009), basándose en los aportes de Walter Lippmann (1922), reconoce la naturaleza ambivalente de los estereotipos. Por un lado, producen efectos jerarquizantes y negativos sobre grupos sociales que son etiquetados y, por el otro, en cierto grado el estereotipo funciona como un mediador cultural que permite la comunicación social en tanto “esquemas mentales” que permiten vincularnos con realidades externas. A pesar de su instrumentalidad como medio para aprehender la realidad, Lie (2009) reconoce que los estereotipos se materializan en expresiones lingüísticas o prácticas concretas que pueden llegar a ser dolorosas. Y por lo tanto, afectar en mayor o menor medida, la vida cotidiana de quienes son etiquetados por los estereotipos y su autopercepción ya sea colectiva o individual.

Por último, conviene tomar en cuenta que si bien pueden existir casos en los que los estereotipos presenten características similares en diversos escenarios, e incluso lleguen a compartir raíces históricas, es necesario siempre entender la emergencia y el uso de un estereotipo en relación al contexto específico en el que opera temporal y espacialmente. Por ejemplo, si bien las diversas poblaciones de orígenes asiáticos han sido en gran medida “orientalizadas” (Said, 2003) fuera de Asia, es cierto también que los estereotipos que circulan en torno lo asiático

responden a contextos locales, a las relaciones desiguales de poder, a las coyunturas históricas y al grado de diferenciación entre grupos, entre otras más consideraciones.

Simultáneamente, es necesario agregar que el estereotipo depende también de las intersecciones de los y las etiquetados—a manera del rótulo de pertenencia primaria—, respondiendo a su condición de género, de etnicidad, a la “raza”, a la religión y, en el caso de personas descendientes de familias inmigrantes, incluso la generación a la que pertenecen. El caso de este último grupo resulta interesante porque estos individuos se sitúan en múltiples contextos socioculturales que pueden volverlos doblemente vulnerables ante los estereotipos, no solo por parte de quienes no pertenecen a su grupo cultural, sino también al interior del mismo grupo al que se auto adscriben identitariamente.

Definiendo al estereotipo

Lagorrette y Ramond (2023) consideran que el estudio de los estereotipos se ha hecho a partir de tres campos distintos de las ciencias sociales: la psicología social, la semántica y los estudios culturales. En este apartado sólo nos ocuparemos de analizar el enfoque de la psicología social y de los estudios culturales, debido a que el objetivo de la investigación no está encaminado a hacer un análisis del uso de los estereotipos y sus representaciones, sino a cómo los rótulos o acciones asociadas a los estereotipos impactan en la vida de quienes los viven, desde sus subjetividades particulares. Y también se busca ahondar en las estrategias que implementan las personas que son blanco de estereotipos para afrontar la estereotipificación en su vida cotidiana. Las líneas de reflexión sobre el estereotipo que se han dado a la tarea de identificar la experiencia y la reacción de los individuos y los colectivos frente al uso de estereotipos sobre sí han sido la psicología social y los estudios culturales. De esta manera, salimos del campo de la semántica y la semiótica, para posicionarnos en el campo de la experiencia vivida y las prácticas de resistencia.

La reflexión sobre el estereotipo de Walter Lippman, periodista estadounidense, ha impactado de manera significativa el estudio de los estereotipos en el campo de la psicología social. Lippmann (1922) presentó una de las primeras reflexiones sobre el estereotipo en el contexto moderno de las ciencias sociales y lo exploró en profundidad en su libro *Public Opinion* (1922). En su obra, Lippmann discute cómo los estereotipos reducen la complejidad del mundo real a imágenes simples que se ajustan a las expectativas y preconcepciones de las personas. Argumenta

que estas imágenes y estereotipos influyen en cómo interpretamos la información y, en consecuencia, cómo entendemos y actuamos en sociedad. Si bien, la obra de Lippman deja ver a los estereotipos como representaciones engañosas o distorsionadas de la realidad, también reconoce el rol activo de los estereotipos en el proceso cognitivo de estructurar nuestra experiencia y nuestra percepción del mundo.

Lippmann (1922) hace una reflexión sobre las limitaciones que tenemos los seres humanos para captar, procesar y comprender la realidad. Menciona que de lo que conocemos, podemos únicamente ver una fase o un aspecto, y que nuestras opiniones de aquello que conocemos, generalmente abarcan más de lo que realmente podemos captar. De ahí que generemos "tipos" para facilitar el procesamiento de la información que captan nuestros sentidos. Sin embargo, "Los hechos que vemos dependen de donde estamos situados, y de los hábitos de nuestra mirada" (Lippmann, 1922, p. 37). Esto se refiere a lo que él considera el problema de los hábitos de aprehensión de la realidad, que implican definir, distinguir y dar coherencia o estabilidad a realidad que se nos presenta como vaga o vacilante. Estos hábitos se llevan a cabo a partir de una economía de la observación. Donde la precisión de la definición y coherencia de aquella realidad que estamos codificando depende de quien la haya codificado y del lugar desde donde se sitúa para codificarla. En este sentido, la economía de la observación facilita el aprendizaje ya que "el intento de ver todas las cosas con frescura y detalle, en lugar de verlas como tipos y generalidades, es agotador y, en asuntos muy ocupados, prácticamente imposible." (Lippman, 1922. p. 41). De ahí que en este proceso la emergencia de estereotipos cumplan la función de facilitar el aprendizaje y la comprensión de la realidad.

Para Lippmann (1922), "no vemos primero y luego definimos, sino que definimos primero y luego vemos [...] seleccionamos lo que nuestra cultura ya ha definido para nosotros, y tendemos a percibir lo que hemos seleccionado en la forma estereotipada para nosotros por nuestra cultura" (Lippman, 1922, p. 38). De manera que las formas innumerables en las que definimos un objeto siempre estarán influenciadas otros objetos, símbolos, significados o ideas del entorno en el que nos desarrollamos como individuos: provienen del arte, pero también de los códigos morales en los que fuimos educados, las filosofías que adoptamos y las agitaciones políticas de las cuales participamos (Lippmann, 1922, p. 39).

Por lo tanto, desde el punto de vista de este autor, los estereotipos se transmiten culturalmente y, si bien los tipos se emplean como mecanismos para clasificar y ordenar la realidad

en un contexto de la economía de la observación—es decir, marcamos tipos y los complementamos el cuadro con los estereotipos que tenemos en nuestra memoria cultural—; los estereotipos también cumplen una función de defensa del yo, es decir, “Los sistemas de estereotipos pueden ser el núcleo de nuestra tradición personal, las defensas de nuestra posición en la sociedad” (Lippmann, 1922, p. 44). Dichos sistemas pueden implementarse como mecanismo de dominación o de resistencia, como veremos más adelante.

Finalmente, para Lippmann (1922), existe una vía para combatir los estereotipos. Se trata de la "intimidad", es decir, cuando entablamos una relación íntima con el "otro", los tipos (o estereotipos) desaparecen, pues ya no vemos solo tipos, sino personas, lo menciona de esta manera: "Aquellos a quienes más amamos y admiramos son los hombres y mujeres cuya conciencia está poblada densamente de personas más que de tipos, que nos conocen más que la clasificación en la que podríamos encajar" (Lippmann, 1922, p. 41). Esta idea se retomará más adelante cuando se hable de las formas en las que se enfrentan los estereotipos y su relación con los procesos de identificación.

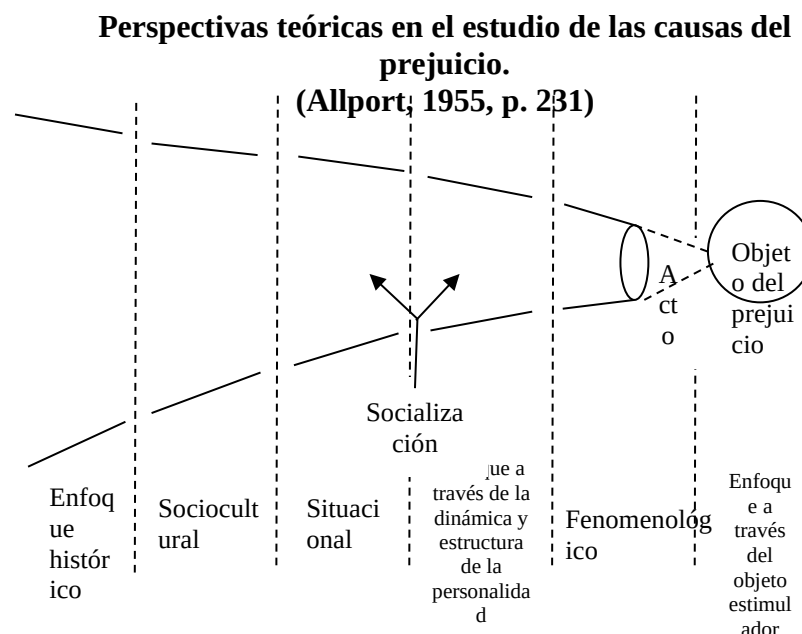
Si bien, el trabajo de Lippman (1922) fue publicado hace más de un centenio, Su valor no reside en la completitud de su teoría, sino en su capacidad para explicar la génesis cognitiva y social del estereotipo como un fenómeno de larga data y aún vigente en nuestros días. La relectura de Lippmann a la luz de las teorías más recientes revela una continuidad en la lógica en el uso y persistencia de los estereotipos a pesar de los cambios sociales y las luchas históricas contra el racismo y la desigualdad. Sus conceptos de las "imágenes en nuestras cabezas" y la "economía de la observación" actúan como una brújula teórica que permite contextualizar y conectar las experiencias de estereotipificación con los mecanismos de acción que reproducen los estereotipos en la vida cotidiana.

Por su parte, Gordon Allport se dio a la tarea de elaborar una teoría sobre el prejuicio en su obra *La naturaleza del prejuicio* (1955), la cual incluye un análisis de la función del estereotipo respecto al prejuicio. Desde su perspectiva, el estereotipo es ante todo una imagen inherente a una categoría que cumple la función de justificar un prejuicio de amor o un prejuicio de odio y, aunque desempeña un papel importante para comprender cómo opera el prejuicio, desde su perspectiva el estereotipo no lo explica del todo. Para Allport (1955), favorable o desfavorable, un estereotipo es una creencia *exagerada* que está asociada a una categoría, más no necesariamente una categoría en sí, aunque a menudo existe como una marca *fija* sobre la categoría. Lagorgette y Ramond (2023)

consideran que esta última idea sobre el estereotipo como una creencia *exagerada*, es un rasgo de la influencia de Lippman (1922) en el desarrollo de la psicología social y cognitiva, y por consecuencia en el trabajo de Allport (1955).

En su teoría del prejuicio, Allport (1955) distingue al prejuicio del estereotipo argumentando que la gran diferencia entre un prejuicio y un estereotipo es que el primero se trata de una actitud, mientras que el segundo es una imagen, una representación, en términos de Hall (1997). Al tratar al prejuicio como una actitud, Allport (1955) lo analiza en el campo de las prácticas emocionales individuales. De igual manera considera que los prejuicios son multicausales, y por ello sugiere que el estudio del prejuicio y, por lo tanto, de los estereotipos se debe llevar a cabo en diferentes niveles de profundidad y complejidad.

Para el autor de *La naturaleza del prejuicio* (1955), la dimensión colectiva del estudio del prejuicio debe comprender un enfoque histórico, sociocultural y, a la vez, situacional que permitan comprender los procesos de socialización de los individuos en un contexto determinado con el objetivo de develar cómo los prejuicios operan en la estructura de la personalidad de los sujetos, y así después adentrarse en una perspectiva fenomenológica que acerque más al investigador hacia el objeto del prejuicio.



Esquema 2. Reproducción del esquema “Perspectivas teóricas en el estudio de las causas del prejuicio”, tomado de la obra de Allport (1955)

Tomar en cuenta todas estas dimensiones antes descritas le permitiría al estudioso de la psicología social vincular las causas de los prejuicios de los individuos a, por ejemplo, la explotación económica de ciertos grupos específicos, a ciertas costumbres imbricadas en una estructura social determinada, al miedo hacia el otro, a la agresión entre grupos o los conflictos sexuales. Desde esta perspectiva teórica, las causas del prejuicio tendrán entonces causas socio-históricas pero también estarán vinculadas a las experiencias directas de los individuos, sus creencias, sus costumbres y su psicología individual.

Desde la perspectiva de Allport (1955), el prejuicio y la discriminación se alimentan de dichos elementos causales, y solo los individuos son los que pueden *sentir* antagonismo y/o *practicar* actos de discriminación. La teoría del prejuicio de Allport (1955) es importante para el estudio del estereotipo porque considera las actitudes y acciones concretas de los individuos que producen prejuicios, y posteriormente estereotipos y que se expresan en la cotidianidad de los actores que las performan.

Al igual que para Lippmann (1922), la perspectiva de la psicología social reconoce la importancia de los estereotipos (o tipos) como elementos fundamentales de los procesos cognitivos que dan sentido a la realidad. Sin embargo, al considerar a los estereotipos como cargados de emotividad, y asociados a las prácticas individuales de asociación o desasociación con el *otro*, no ahondan en las implicaciones histórico contextuales que intervienen en la conformación de estereotipos, y las relaciones de poder que producen y reproducen estereotipos con fines de dominación de un grupo sobre otro. Es por esta razón que una perspectiva desde los estudios culturales para el estudio del estereotipo resulta enriquecedora para nuestros fines.

Las costumbres a las que se refiere Allport (1955) no son otra cosa que aquello que llamamos cultura, y la cultura no son sólo conjuntos de prácticas o creencias que flotan sobre la nada. Más bien, emergen de un contexto sociohistórico concreto y, desde la perspectiva de Hall (1997), están atravesadas por relaciones de poder que dan forma a significados que posteriormente serán interiorizados por los individuos y que serán expresados a través de prácticas concretas. Es por ello que tomar en cuenta diferentes perspectivas vinculadas a los estudios culturales es primordial. Para el estudio de los estereotipos, una referencia importante la constituyen los aportes de Stuart Hall, desde el ámbito de las representaciones, y los aportes de Hommi Bhabha, a partir de los estudios poscoloniales.

En el texto “The Spectacle of the Other” (1997), Stuart Hall analiza los estereotipos, principalmente raciales, como prácticas representacionales asociadas a procesos de racialización, y considera que “los estereotipos tienden a aparecer cuando hay grandes desigualdades de poder” (Hall, 1997, p. 258). Hall analiza los estereotipos en relación con los procesos de diferenciación cultural, y sus expresiones en diferentes medios de comunicación como la prensa y el cine. A esto lo llama “el espectáculo del otro”, es decir, la reproducción de estereotipos raciales en los medios masivos de comunicación: en comerciales, en la prensa, en el cine y las revistas que lidian con la “raza” y la etnicidad como temas significativos.

Para discutir la representación de la diferencia Hall (1997) se plantea una pregunta fundamental “¿cómo las prácticas representacionales están inscritas en relaciones de poder?” (Hall, 1997, p. 225). Desde la perspectiva de Hall (1997), el estudio del poder en los estudios culturales no debe hacer alusión al control político-económico o a la coerción física de un individuo, de un grupo o de una población. El poder debe ser entendido de una manera más amplia, es decir, también en términos simbólicos o culturales, incluyendo “el poder de representar a alguien o algo de cierta manera dentro de un régimen de representación” (Hall, 1997, p. 259). A partir de esta perspectiva, el estereotipo es un tipo de violencia simbólica, un ejercicio del poder a través de prácticas representacionales.

Hall (1997) reflexiona sobre su definición de poder a través del concepto de hegemonía de Gramsci, del concepto de orientalismo de Said (2004) y la definición de poder de Foucault. Concluye que el poder está asociado también al conocimiento, a la representación, a las ideas, al liderazgo cultural y a la autoridad; a las relaciones económicas y a la coerción física. En dicho autor, el conjunto de todos los anteriores produce nuevas formas, objetos de conocimiento y prácticas, a nivel micro y macro social. A partir de reflexionar en las aportaciones de Hall para el estudio de la cultura desde una perspectiva crítica que integre las dinámicas del poder; y en relación a las tradiciones a las que hacía referencia Allport (1955), podemos concluir que dichas tradiciones no están desvinculadas de relaciones de poder. Y que es necesario contextualizar cómo y dónde surgen, quiénes son los grupos dominantes y los grupos dominados, cómo se complejiza el contexto y cómo se vinculan a través del ejercicio del poder y sus transformaciones, la resistencia o la sumisión al mismo.

Hall (1997) propone entonces el estudio de los estereotipos a través de analizar las prácticas de *stereotyping* –estereotipificación–, las cuales son de tipo representacional dentro de

un régimen racializado de representación. El estereotipo reduce a la gente a unas pocas, simples, esenciales características, las cuales son representadas como *fijadas* por la naturaleza (Hall, 1997, p. 257). A partir de esta perspectiva, Hall examina el estereotipo con base en cuatro aspectos principales: a) la construcción de la otredad y la exclusión; b) los estereotipos en relación con el poder; c) el rol de la fantasía en el proceso de estereotipificación; d) y el fetichismo.

Frente al escenario de regímenes raciales de representación y los estereotipos raciales, Stuart Hall se pregunta si es posible que quienes son blanco de estereotipos tengan alguna capacidad de revertirlos. Para ello reflexiona sobre los procesos de *transcodificación*, los cuáles consisten en “tomar un significado existente y reapropiarse de él para darle nuevos significados” (Hall, 1997, p. 270). Es decir, si como propuso Lippmann (1922), los estereotipos son instrumentos de codificación de la realidad, por medio de la transcodificación consciente, la realidad puede ser transformada. Hall (1997) retoma como ejemplo la lucha por los derechos civiles de la población afroamericana en Estados Unidos, en la que la consigna “*Black is beautiful*” implicó un proceso de transcodificación en el que se buscó sustituir un atributo negativo por uno positivo al unir el significante *Black*, generalmente cargado de connotaciones negativas, al adjetivo *beautiful* considerado positivo. Sobre los procesos específicos de transcodificación se hablará más en detalle en el siguiente apartado.

Stuart Hall (1997) profundiza en el análisis del estereotipo considerándolo más allá de una forma simplista de representación, también lo concibe como una compleja interacción de prácticas que articulan las diferencias. Al mirar cómo los estereotipos funcionan mediante la esencialización y el reduccionismo, así como la creación de divisiones claras a través de oposiciones binarias, Hall (1997) destaca su papel en las dinámicas del poder, especialmente en lo que respecta a la hegemonía y la relación entre poder y conocimiento. Además, él señala los efectos profundos y muchas veces inconscientes de los estereotipos, como la generación de fantasías y fetichismo generando un deseo o un apego por “el otro”. Señala también que se han desarrollado estrategias para subvertir estos patrones de representación, intentando recodificar imágenes estigmatizadas con nuevos significados más empoderadores. Esto, según Hall (1997), nos lleva a considerar una 'política de la representación', que es una lucha en curso por el significado y por el poder que el estereotipo ejerce, una lucha que está lejos de concluir.

Desde los estudios poscoloniales, Bhabha (2012) tiene el objetivo de comprender los procesos de subjetivación a través de los discursos estereotipificantes en un contexto colonial en

el que se expresa un régimen de verdad y se construye un sujeto colonizado. Bhabha (2012) entiende al estereotipo como un tipo de conocimiento que expresa una fijeza ambivalente, lo reconoce como un modo ambivalente de conocimiento y poder. “El estereotipo es un modo de representación complejo, ambivalente y contradictorio, tan ansioso como asertivo” (Bhabha, 2012, I, párr. 8). Es una forma de conocimiento que cumple la función de sujetar al sujeto colonizado. Esta idea del estereotipo como una forma de conocimiento, y no solo como una imagen fijada a un significado conduce a Bhabha (2012) a alejarse de las definiciones de la psicología social, para instaurar el estudio de los estereotipos en una dimensión política.

Bhabha (2012) ofrece una perspectiva más compleja sobre los estereotipos, argumentando que no se trata simplemente de la generación de una imagen errónea que se utiliza como justificación de prácticas discriminatorias. Según Bhabha (2012), los estereotipos se componen de un texto mucho más complejo que implica tanto proyección como introyección, y que emplea estrategias tanto metafóricas como metonímicas. Esto se acompaña de mecanismos de desplazamiento y sobredeterminación, así como de sentimientos entrelazados de culpa y agresividad.

“La cadena de significación estereotípica está curiosamente mezclada y dividida, polimorfa y perversa, una articulación de múltiples creencias [...] En cada caso lo que se dramatiza es una separación –entre razas, culturas, historias, dentro de las historias– una separación entre *antes* y *después* repite obsesivamente el momento mítico o la disyunción” (Bhabha, 2012, III, párr. 21).

Desde el punto de vista de Bhabha (2012, III) –a diferencia de perspectivas de la psicología social como las de Lippman (1922) o Allport (1955) que consideran al estereotipo como una idea errónea sobre el otro– el discurso basado en estereotipos puede llegar a institucionalizar una gama de ideologías, políticas y culturales, que sean perjudiciales y discriminatorias (Bhabha, 2012, III, párr. 23), cuando esto sucede, se justifica la discriminación, la explotación o dominación del otro en un régimen de verdad (Hall, 2019). En este escenario, el estereotipo no opera como una creencia errónea, sino como una verdad legitimada por los discursos dominantes.

Un ejemplo de que no siempre un estereotipo puede ser considerado como “erróneo” cuando existe un poder que legitima el ejercicio de la discriminación y el racismo a partir de estereotipos se encuentra en las leyes y reglamentos promulgados en el Estado de Sonora durante la década de los treinta del siglo XX, los cuales fueron promovidos por las ligas antichinas

fundadas en el Estado y respaldadas por las autoridades vigentes, como el gobernador Francisco S. Elías, quien impuso la implementación de la “Ley del 80%” que requería a las personas de origen chino dueñas de establecimientos comerciales contar con una representación del 80% de empleados mexicanos en sus locales, así como la implementación de un reglamento sanitario que era utilizado como un instrumento para violentar a los dueños y administradores de los locales, y la prohibición de matrimonios entre mujeres mexicanas y hombres chinos (Hu-Dehart, 2002, p. 25). Respecto a estas circunstancias, Evelyn Hu-Dehart (2002) destaca que:

Durante esa campaña, se tuvo más apoyo popular que en ninguna ocasión anterior. Las juntas o ligas locales antichinas organizaban demostraciones masivas y ruidosas, incluso grupos de vigilantes que se dedicaron a aterrorizar a los tenderos chinos (según ellos, su intención era nada más obligar a los chinos a cumplir la ley) (Hu-Dehart, 2002, p. 25).

De esta manera, el discurso basado en estereotipos puede materializarse en conocimiento concreto sobre el otro que justifique y alimente las relaciones desiguales de poder.

Si tomamos en cuenta la propuesta de Bhabha (2004), y la vinculamos con los planteamientos de Hall (1997) el estereotipo como instrumento político también puede operar para el mantenimiento del orden social, político y simbólico, susceptible de producir fronteras entre “lo ‘normal’ y lo ‘desviado’, lo ‘normal’ y lo ‘patológico’, lo ‘aceptable’ y lo ‘inaceptable’, lo que ‘pertenece’ y lo que ‘no pertenece’, los ‘iniciados’ y los ‘forasteros’ (Hall, 1997, p. 258). Esto nos lleva a la pregunta sobre cuál es el efecto o la reacción de los y las sujetos víctimas de estereotipos ante tal escenario.

Tomando en cuenta lo anterior, considero pertinente introducir la propuesta de Kyoo Lee (2013) para el estudio de los estereotipos, específicamente los estereotipos de las mujeres asiáticas. Lee (2013) se centra en el proceso a través del cual los estereotipos se insertan y afectan la vida de las personas, en lugar de solo enfocarse en el contenido específico de los estereotipos.



Imagen 3. Escenas de la película *Sonora* (2019) del director Alejandro Springall. En esta escena de apertura se puede ver a un grupo de hombres irrumpiendo en un restaurante de comida china para clausurarlo haciendo alusión al incumplimiento del reglamento sanitario y al incumplimiento de la ley que prohibía el matrimonio entre chinos y mexicanas, señalando a la hija menor de los dueños del establecimiento como prueba flagrante de violaciones a la ley. El personaje de Sánchez, interpretado por el actor Juan Manuel Bernal, explica a Lee Wong, personaje de Jason Tobin, los motivos por los cuales están llevando a cabo dicho comportamiento: “El ciudadano presidente, el señor gobernador Calles, y el verdadero pueblo de México nos han encomendado esta misión, es una ley”.

Lee (2013) propone cambiar el foco del análisis del contenido de los estereotipos hacia los procesos de pensamiento estereotipado, considerando estos como una estructura cognitiva que contiene el conocimiento, las creencias y las expectativas del perceptor sobre algún grupo social humano. Este enfoque resalta cómo los estereotipos, más allá de ser simplemente descripciones inexactas o generalizaciones sobre un grupo, actúan como mecanismos perceptuales codificados que influyen profundamente en cómo se perciben y tratan a los individuos dentro de un determinado grupo estereotipado.

La pregunta "*¿cómo se siente ser un problema?*" tiene una profunda relevancia en el texto de Lee (2013), ya que dirige el estudio de los estereotipos hacia el sentir y vivir de quienes son estereotipados, pues, busca capturar la experiencia vivencial y emocional de aquellos que son objeto de estereotipos, y así pasa del nivel de la representación al nivel fenomenológico del estudio del estereotipo. Lee (2013) utiliza esta interrogante, originalmente planteada por W.E.B. Du Bois en su texto *The Souls of Black Folks* (1903, p. 1-2), como recurso para explorar cómo los individuos internalizan y enfrentan el ser percibidos como un problema o una anomalía por la sociedad, en lugar de ser vistos como seres humanos completos y complejos. Lee (2013) emplea esta pregunta, partiendo de su propia experiencia como filósofa/mujer/asiática/americana para profundizar en las implicaciones de vivir bajo la sombra de los estereotipos, particularmente aquellos que se aplican a las mujeres asiáticas en Estados Unidos. La relevancia de esta pregunta se encuentra en su capacidad para desplazar el foco de los estereotipos como un recurso de la economía cognitiva o simples categorías/etiquetas, hacia el impacto personal y emocional que tienen en aquellos que son estereotipados. Esto subraya cómo los estereotipos no solo son construcciones sociales y culturales, sino que también tienen consecuencias materiales y psicológicas reales para los individuos, pues asegura que estereotipificar es "un acto inscriptivo de privación temporal o desecación imaginaria, no sólo es metafísicamente delimitante sino psíquicamente dañino" (Lee, 2013, p. 92).

A partir de los planteamientos de Lee (2013) surgen cuestionamientos importantes, ya que este estudio aborda no solo el "qué se siente" ser estereotipada, sino "qué se hace al respecto". Sin duda, las acciones de los individuos y las colectividades frente a prácticas de estereotipificación no son similares en todos los casos y éstas dependen de las circunstancias y los recursos que se emplean para luchar o sobrellevar los estereotipos.

Prejuicio, estereotipo o estigma. ¿La lucha contra los estereotipos o sobrellevar el estereotipo en silencio?

Hasta ahora se ha discutido cómo opera el estereotipo, cuáles son sus posibles causas, sus funciones y las relaciones de poder que constituyen la conceptualización del estereotipo, sobre todo explicándolo desde la perspectiva de quien perpetúa, usa e imputa el estereotipo sobre cierto grupo de individuos. Ahora es momento de revisar tres propuestas para aproximarnos al estudio de los efectos y reacciones por parte de quienes son blanco de estereotipos, ya sea a nivel grupal o

individual. En primer lugar, se revisará la propuesta de Allport (1955) con su análisis de las *defensas del yo*; posteriormente se presentará la propuesta de Goffman (2006) de la teoría del estigma y *el individuo que vive con el estigma*; y finalmente la el enfoque de Hall (1997) a partir de las *prácticas colectivas de decodificación* para la luchar contra los estereotipos.

Allport (1955) menciona que “nadie puede ser indiferente al abuso y a las expectativas de los otros” (Allport, 1955, p. 162), o al menos no del todo. Ser encasillado, rotulado, etiquetado con un estereotipo puede provocar en los sujetos una serie de emociones y conductas que impacten en la autopercepción de los individuos y su relación con la alteridad y su grupo de adscripción identitaria. En los ejemplos que mencionamos al principio de este capítulo podemos reconocer algunas de las reacciones de quienes fueron etiquetados con el estereotipo de *china/chino*. Por ejemplo, en el caso de la mujer surcoreana: “*Pero aquí sólo les llaman "chinos". Por esa razón, ella, al igual que sus hijos, no quieren salir a la calle*”. Claramente en este caso, la protagonista y su familia optaron por el apartamiento. En el caso de la mujer tijuanense de origen coreano: “*Sentía mucho enojo cuando incluso sus profesores la llamaban “china” –¡Me daba un coraje! Yo quería explicarles que soy coreana, pero sentía que no me iban a entender–*”. Ella mencionó que sentía enojo, pero al mismo tiempo ese enojo se vivía en silencio, ella se decantaba entonces por la pasividad. En el caso de sus hermanos: “*terminaron por aceptar el sobre nombre [chinos]; , y así se fueron haciendo de más amigos*”, vemos que estos sujetos optaron por la aceptación con fines de integración.

Las distintas formas en las que se vive y afronta la estereotipificación pueden expresarse de manera colectiva o individual. Desde la psicología social los enfoques tienden a poner atención en los individuos y sus recursos emocionales y sociales, mientras que desde los estudios culturales lo primordial es la lucha contra los estereotipos desde la organización política y colectiva para transformar los significados y la diferencia en contextos sociohistóricos determinados. Lo importante es tomar en cuenta que no todas las respuestas al estereotipo están encaminadas hacia una sola dinámica o proceso, sino que estos varían de acuerdo a las circunstancias de los individuos y los grupos.

Para Allport (1955) las formas en las que un individuo reacciona ante los prejuicios o los estereotipos son actos de *defensas del yo*. El tipo de reacción dependerá de sus propias circunstancias vitales, por ejemplo, “cómo [el individuo] se ha educado, la severidad de la persecución que sufre, el grado de estoicismo de su propia filosofía de vida” (p. 163), entre otros.

Como puede apreciarse, este autor considera que las *defensas del yo* son en gran medida individuales, aunque sí reconoce que el individuo puede estar influenciado por su entorno familiar o social, al igual que por su tipo de personalidad, sus creencias y tradiciones.

Las *defensas del yo* son clasificadas por Allport (1955) en dos grandes grupos dependiendo de la conducta que asume cada individuo: mecanismos *extropunitivos* y mecanismos *intropunitivos*. Los mecanismos de defensa del yo de tipo extropunitivos incluyen aquellos que son “esencialmente agresivos, dirigidos hacia el exterior; indican la dirección activa hacia la fuente de la dificultad” (Allport, 1955, p. 181). Esto quiere decir que la víctima señalará causas externas como responsables de su situación de desventaja. Ante esto la reacción puede comprender la preocupación obsesiva, la suspicacia y el disimulo, el refuerzo de los vínculos endogrupales, el prejuicio contra otros grupos, la agresión y la rebeldía, el robo, la competitividad, la rebelión y esfuerzos por eliminar prejuicios y estereotipos.

Por su parte, los mecanismos intropunitivos, según lo explica Allport (1955) consisten en formas introvertidas de la *defensa del yo* en las que el individuo “tiende, si no a culparse a sí mismo, por lo menos a tomar sobre sí la responsabilidad de ajustarse a la situación” (Allport, 1955, p. 181). Eso lo hará por medio de ciertas estrategias entre las que se incluyen manifestar negación del carácter de miembro del propio grupo, el apartamiento y la pasividad, la bufonería, el aborrecimiento, la agresión contra el propio endogrupo, la compasión por las víctimas, la búsqueda de símbolos de estatus, o en algunos casos extremos la neurosis.

Frente a estos diversos escenarios, un solo individuo que ejecuta las *defensas del yo* puede desplegar diversos mecanismos que transiten entre una respuesta extropunitiva y una respuesta intropunitiva según el contexto y sus circunstancias. Así mismo, Allport (1955) menciona que, a partir de sus investigaciones, llegó a la conclusión de que es muy probable que una buena parte de los individuos que sufren discriminación “no consideren que su marginalidad representa algo fatal en su procura de una vida saludable y feliz” (Allport, 1955, p. 182). Esto quiere decir que puede ser que algunos individuos consideren que la lucha contra el estereotipo no es algo primordial, ni necesaria en su vida cotidiana.

Para este punto es necesario introducir la teoría del estigma de Goffman (2006), ya que es una propuesta intermedia entre la centralidad del individuo de la psicología social y la colectividad de los estudios culturales. Como parte de su teoría del *estigma*, entendiendo este como *la relación expresada entre un atributo—de carácter corporal o de carácter grupal— y un estereotipo*;

Goffman(2006) dedica algunas reflexiones a la condición del individuo que vive con el estigma. Es importante mencionar que Goffman asegura que el propósito de su obra es explicar el estigma a partir de centrarse en la copresencia de una persona llamada “normal” y una persona “estigmatizada”, formas de contactos y formas de evitar el contacto.

Según sugiere Goffman (2006), el problema con el estigma surge a partir de las expectativas difundidas sobre quienes son colocados en ciertas categorías, de quienes se espera no solo que apoyen dichas expectativas, sino que las lleven a cabo (Goffman, 2006, p. 16). Sin embargo, como bien señala el autor, es posible que un individuo no consiga (o no decida) vivir de acuerdo con lo que se exige de él y, aún así, puede que aquel que es estigmatizado no parezca preocupado por ello, a causa de estar protegido por creencias sobre su propia identidad y sentir que *son los otros los que no son del todo humanos*.

Junto a ello, Goffman (2006) considera que existen reacciones por parte de los individuos ante un proceso de estigmatización, estas pueden ir desde sentir emociones como la vergüenza, hasta actitudes o acciones como el aislamiento o la aceptación del estigma. En la introducción a su obra *Estigma. La identidad deteriorada* (2006), al menos se enlistan cinco modalidades en las que los individuos reaccionan: estado de alerta, vergüenza, aceptación, aislamiento, incertidumbre y sentirse en exhibición.

Según Goffman (2006), cuando se trata del *estado de alerta*, es probable que un individuo que es víctima del estigma se mantenga “íntimamente alerta frente a lo que los demás consideran como su defecto, hecho que lo lleva [...] a aceptar que está muy lejos de ser como en realidad debería” (Goffman, 2006, p. 18). Este “deber ser” se expresaría por causa de la interiorización de los valores del grupo que imputa el estigma, es decir, características o atributos que son considerados como “normales”. Estar en un constante estado de alerta puede derivar en un sentimiento de *vergüenza* “que se origina cuando el individuo percibe uno de sus atributos como una posesión impura de la que fácilmente puede imaginarse exento”(Goffman, 2006, p. 18). Goffman (2006) agrega que el individuo también puede llegar a sentir rechazo o “denigrarse a sí mismo cuando está solo frente al espejo” (Goffman, 2006, p. 18).

A diferencia de sentir vergüenza, el individuo estigmatizado que desarrolla una idea de *aceptación* “hace eco del rechazo cuando descubre que algunos de sus atributos lo justifica” (Goffman, 2006, p. 19). En ciertos casos intentará corregir el atributo que lo estigmatiza. Esto también puede y de la mano de la victimización del estigmatizado por parte de actores externos a

él, quienes le ofrecen soluciones para corregir su atributo “anormal”. Por ejemplo, el hombre homosexual que en un contexto de heteronormatividad llega a considerar su preferencia sexual como un defecto y accede a realizar terapias de conversión.

Para Goffman (2006) el intento de corrección puede llevarse a cabo de manera indirecta, lo cual implicaría que el sujeto estigmatizado dedique un enorme esfuerzo personal al “manejo de áreas de actividad que por razones físicas o incidentales se consideran, por lo común, inaccesibles para quien posea su defecto” (Goffman, 2006, p. 20). Por ejemplo, “el caso de un individuo confinado a una silla de ruedas que se las ingenia para bailar con una muchacha en un salón recurriendo a cierto tipo de mímica de la danza” (Goffman, 2006, p. 21).

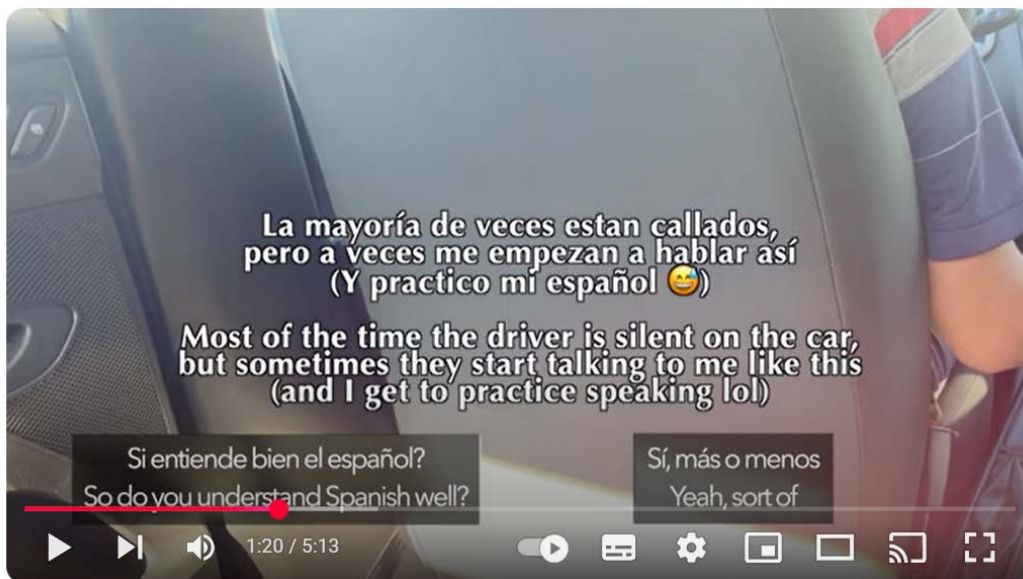
Por otro lado, es posible que quien lidie con el estigma mediante un proceso de aceptación, se sirva de éste para la obtención de lo que Goffman (2006) llama “beneficios secundarios” como una excusa por la falta de éxito que padece a causa de otras razones. O bien, atribuir un significado teleológico a su condición por medio de la creencia de que “las desgracias que ha sufrido son una secreta bendición, [en el entendido de que] sufrimiento deja enseñanzas sobre la vida y las personas” (Goffman, 2006, p. 22).

Por un lado, la reacción de aislamiento implica la previsión de contactos entre individuos que Goffman (2006) llama “normales” e individuos “estigmatizados”, y a la organización de la vida cotidiana en torno a evitar dicho contexto, en razón de ello, “es probable que esto tenga consecuencias mucho mayores para el estigmatizado, por ser él quien, por lo general debe realizar el mayor esfuerzo de adaptación” (Goffman, 2006, p. 23). Puede que esta persona llegue a sentirse insegura o en peligro al contacto con otros individuos o miembros de otros grupos, así como ansiedad y sentimientos de inferioridad. Aunque Goffman (2006) no llega a hablar del aislamiento colectivo, en algunos contextos sociales puede que algunos grupos minoritarios opten por cierto tipo de aislamiento o encerramiento colectivo, lo cual históricamente se ha manifestado por medio de la construcción de barrios étnicos, asociaciones civiles o religiosas, etc.

Por otro lado, el sentimiento de incertidumbre puede surgir en el sujeto estigmatizado “no solo porque ignora en qué categoría será ubicado, sino también si la ubicación [frente al inusual normal] le favorece, porque sabe que en su fuero interno los demás pueden definirlo en función de su estigma” (Goffman, 2006, p. 25). Es decir, no saber qué es lo que los demás piensan de él por considerarlo diferente. Finalmente, Goffman (2006) menciona que las personas estigmatizadas pueden llegar a sentirse en exhibición. Esto implicaría que los actos del estigmatizado se

convertirían en extraordinarios, en comparación si los ejecutara una persona considerada “normal”. Por ejemplo, una chica japonesa que se sube a un taxi en Tijuana y que, por su aspecto físico, el conductor infiere que no sabrá comunicarse en español e intentan comunicarse con ella con un español casi monosilábico arrastrando las palabras, sin embargo, ella se expresa en español y él le manifiesta su desconcierto, porque existe el estereotipo de que las personas con apariencia asiática son extranjeras, y por lo tanto no hablan o entienden el español. También puede que las personas “normales” consideren que “un individuo estigmatizado es una persona a la cual los extraños pueden abordar a voluntad con tal de que sean sensibles a situaciones” (Goffman, 2006, p. 28). El individuo estigmatizado puede reaccionar con un retraimiento defensivo o respuestas violentas, aunque no necesariamente en todos los casos.

Para Hall (1997), la reacción frente a los estereotipos debería ir encaminada a romper con los estereotipos y sus ejercicios del poder, en este sentido es política y colectiva. Sin embargo, contempla que puede darse de dos maneras diferentes: por medio de la búsqueda de la integración al grupo dominante o por medio de la transcodificación de los estereotipos—esta última puede darse por sustitución o impugnación. El *integracionismo* se da cuando el grupo estereotipado adopta para sí las etiquetas y se integra a la cultura dominante a partir de reproducir y asimilar la visión que el grupo dominante tiene sobre ellos en cuanto a imagen y comportamiento (Hall, 1997, p. 270). La *transcodificación por sustitución* contempla mantener el tipo o la categoría pero sustituir el contenido o el significado, es decir, la sustitución de atributos negativos por atributos positivos y presupone buscar el balance, la aceptación y celebración de la diferencia (Hall, 1997, p. 272), por ejemplo, *Black is beautiful*. La *transcodificación por impugnación* trata justamente de impugnar o destruir el estereotipo desde dentro, es decir, cuestionar deliberadamente las definiciones dominantes de la diferencia racial trabajando en ellas e impulsar nuevas representaciones y formas de organizar la sociedad, como el imperativo ideológico del *color-blindness* (Hall, 1997, p. 274).



【VLOG】 Vida de Japonesa viviendo en Tijuana, México



MisakiVlogs
98 suscriptores

Suscribirse

38



Compartir



Imagen 4. La usuaria de YouTube MisakiVlogs muestra su experiencia en un taxi de Tijuana, donde el conductor pregunta si habla español, y luego procede a hablarle sobre la película Karate Kid (1984).

Estas son las tres estrategias que plantea Hall para la lucha contra los estereotipos. Y las presenta como posibles herramientas de transformación de la representación y sus significados. Sin embargo, como las representaciones de estereotipos que revisa están a nivel de contenido mediático de masas, en los campos del arte y del entretenimiento, surge la pregunta de quiénes son los actores que Hall (1997) contempla para que impulsen dichas estrategias de recodificación. Podría inferirse que quienes asumen dicha labor son artistas o intelectuales que tienen acceso a los medios para producir estas representaciones recodificadas, en el sentido del intelectual gramsciano. Sin embargo, ¿puede el individuo común que no forma parte de ninguna esfera intelectual contestar, resistir, modificar o sobrevivir a los estereotipos? Es importante tomar en cuenta esta pregunta debido a que en la propuesta de Hall (1997) no se contemplan las acciones que pueden encaminarse hacia el ocultamiento de los símbolos que estigmatizan (Goffman, 2006) a los miembros de un grupo y, por lo tanto, al enfrentamiento pasivo de los efectos del estereotipo, tomando en cuenta que no todos los miembros de un grupo estereotipado se embarcan en una lucha política contra la estereotipificación. En el esquema de Hall (1997), estos actores tienen espacio solo en un proceso de integración y aceptación del estereotipo que no deriva precisamente en su transcodificación.

Estereotipo, cuerpo, género y racialización: un enfoque interseccional desde la experiencia narrada de las mujeres.

Desde el punto de vista decolonial de Viveros Vigoya (2023), las identidades y los nacionalismos latinoamericanos contemporáneos se construyeron a partir de las relaciones capitalistas y patriarcales que dieron forma a la administración política de los territorios y sus recursos. En este contexto durante el siglo XIX, y parte del XX, se afianzan ideologías sobre el mestizaje producto de la experiencia colonial que sirven de alimento intelectual para el fortalecimiento de los nacionalismos latinoamericanos. En México, la ideología del mestizaje se fortaleció también con el triunfo de la Revolución Mexicana y su proyecto de nación, en el que los mexicanos eran producto de la mezcla racial y cultural de lo indígena y lo español. Treviño Rangel (2008) considera que a diferencia de los imaginarios nacionalistas que buscaban la creación de un Estado-nación mexicano que excluía a un segmento significativo de la población, los pueblos originarios

o indígenas, el discurso nacionalista emanado de la revolución triunfante incorporaba al indigenismo como política de estado y construcción de la nación.

Las élites del México independiente no siempre pretendieron establecer o crear una identidad poscolonial propia, sino que optaron por imitar un modelo europeo. En realidad, la clase dominante hizo un esfuerzo considerable por importar instituciones, normas y mecanismos de control originados de Europa. Así intentaron reproducir el “refinamiento” europeo, su “conocimiento” y cultura en el país (Treviño Rangel, 2008, p. 682).

Desde el punto de vista de este autor, la percepción del ideal europeo no se borró durante el porfiriato y permaneció. Y aunque el periodo revolucionario y posrevolucionario promovió el indigenismo como proyecto de nación celebrando el origen mestizo de los mexicanos, éste fue impuesto por las élites intelectuales y políticas del país. Una construcción de lo “indígena” desde fuera que no tomaba en cuenta a los mismos pueblos originarios. Una política que se pensaba como antirracista para resarcir la abierta exclusión y explotación de las comunidades indígenas durante el México independiente y el Porfiriato, concluyó equivocadamente que con el triunfo de la Revolución el racismo en México había terminado. Los mexicanos desde entonces nos pensamos como “mestizos”, y al paradójicamente nos sentimos contentos al enterarnos que existe entre la familia prueba o mito sobre algún pariente lejano europeo que consiguió hacer que nuestra piel fuera menos morena, percepción que se revela en la frase cotidiana de “mejorar la raza”, contraer matrimonio con alguien de piel más blanca. Pero la gran mayoría ignoramos el origen específico de los pueblos originarios de los que somos descendientes. En palabras de Treviño Rangel (2008), se esperaba que:

El proceso de mestizaje seguiría un proceso lineal, sin fisuras, en el que los aspectos positivos de las culturas indígenas serían conservados, mientras que los elementos indeseables serían eliminados. Con ello, irónicamente se mantuvo la oposición binaria entre lo europeo y lo indígena (p. 684.)

Las narrativas dominantes construidas a partir del binomio europeo e indígena como germen del mestizaje latinoamericano por mucho tiempo ignoraron o invisibilizaron otros elementos e historias que conformaron el paisaje cultural e identitario latinoamericano, no sólo en términos de representación sino con políticas excluyentes que marginalizaron a los latinoamericanos con otras raíces culturales. Viveros Vigoya (2023), quien escribe desde su posición como mujer afrocolombiana, al respecto considera que:

Los movimientos internacionalistas y de liberación nacional se vieron atrapados en narrativas nacionalistas que negaban las culturas de los pueblos diaspóricos y originarios explotados racial y económicamente en esta región (p. 14).

Para Treviño Rangel, “las comunidades [percibidas como] chinas e indígenas representaban el ‘otro’ en contra del que la nación mexicana—como fue imaginada por sus élites—se definía a sí misma” (2008, p. 684). Sin embargo, los *otros* del proyecto del Estado-nacional mexicano concebido durante las primeras décadas del siglo XX es múltiple y al mismo tiempo ambivalente, pues se trata más bien de una multiplicidad de *otros* y *otras* que dialogan, resisten y existen en la intersección de su experiencia indivisible.

En este tenor, las perspectivas del feminismo decolonial de finales del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI han destacado las experiencias múltiples de mujeres latinoamericanas respecto a las luchas por sus derechos y la representación. Respecto al contexto mexicano, Sylvia Marcos (2013) ha destacado el movimiento de las mujeres indígenas zapatistas—“como mujeres, pobres, entretejidas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas” (p. 153). Esta intersección particular les lleva a concebir su lucha no solo como exclusiva de las mujeres, sino desde un “nosotros” comunitario en el que, a diferencia del feminismo hegemónico que busca “la independencia del sujeto ‘mujer’ como ideal de realización personal al margen de su pertenencia colectiva” (Marcos, 2013, p. 157), se busca “exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos” (p. 157).

Esta identidad múltiple e interseccional asociada a la pertenencia comunitaria, ancestral y familiar de alguna manera también está presente en las experiencias de las mujeres a las que entrevisté. Las mujeres entrevistadas para esta investigación, si bien reconocen la herencia patriarcal de su cultura—la cual podríamos describir como confuciana—y su lucha personal por adaptarse a sus exigencias, también comparten con los varones de su familia y ancestros experiencias de estereotipificación, racialización y extranjerización. Esa imposibilidad de excluir a los varones de los relatos calificándolos como el “enemigo en común” se debe a que de alguna manera los varones en los relatos también fueron (y son) víctimas de estereotipificación, y eso se expresa en sus relatos de vida cuando mencionan sus relaciones con padres y abuelos. Esta pertenencia se expresa también a través del cuerpo el cual funge como significante para la conexión con los ancestros y su herencia cultural. En algunos testimonios, por ejemplo, el cuerpo o la

apariciencia física es una herencia que simboliza un legado familiar, en el que se inscriben las historias de migración y desplazamiento de los antepasados.

La relevancia del cuerpo, según explica Marcos (2013), en los movimientos de mujeres indígenas organizados propone una percepción del cuerpo distinta del cuerpo anatómico o biológico moderno. Se trata de un concepto de corporalidad abierto en el que la piel no es una barrera hermética que divide lo externo de lo interno, sino que se trata de un intercambio permanente y continuo (Marcos, 2013, p. 155). El cuerpo, más que una naturaleza fijada en el tiempo, se transforma al correr de los años. Para el caso de las mujeres entrevistadas en esta investigación, el cuerpo con el correr de los lustros y las décadas puede llegar a traicionar la herencia asiática del padre y expresar finalmente el legado genético de la madre mexicana que no puede ser borrado ni silenciado y con ello significarse de una nueva manera y ser interpretado como un signo distinto por la mirada estereotipificadora. El cuerpo, que se asocia con la fijeza del estereotipo resulta ser un elemento contingente de experiencias, representaciones e identidades.

Cuando hablamos de los atributos corporales en relación con estereotipos, se manifiesta la fijeza en su máxima expresión, lo que lleva a que el proceso de fijar el estereotipo pase por un proceso de naturalización de la diferencia. Se naturalizan los atributos asociados a estereotipos y por tanto se les considera inmutables. “Tal articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscrito en tanto la economía del placer y el deseo como la economía del discurso, la dominación y el poder” (Bhabha, 2012, I, párr. 3). La naturalización de la diferencia es, por tanto, una estrategia representacional diseñada para fijar la "diferencia" y así asegurarla para siempre. Desde la perspectiva de Hall (1997), se trata de un intento de detener el inevitable "deslizamiento" de significado, de asegurar un "cierre" discursivo o ideológico” (Hall, 1997, p. 245). Cuando un estereotipo está asociado al fenotipo de las personas a quienes se les imputa, se corre el riesgo de “naturalizar” el estereotipo. Para Hall esto pasa con las personas negras, al igual que puede pasar con las mujeres, en nombre de su *true nature* (naturaleza verdadera), como si su destino estuviese inscrito en sus genes. Y entonces, se les reduce a una “esencia” (Hall, 1997, p. 245).

Un caso en el que los cuerpos y sus representaciones son sumamente significativas es el de las mujeres negras-afromexicanas, ya que este marca fuertemente la experiencia de ser considerada como una *otra*, pero a diferencia de la experiencia de las mujeres indígenas asociadas a un pasado histórico, las mujeres afromexicanas comparten con las mujeres mexicanas de raíces asiáticas la

experiencia de ser tomadas como *extranjeras*. Desde el punto de vista de Itza Varela Huerta (2021), “la existencia pública de las personas negras-afromexicanas [se asocia comúnmente a] una extranjería o anormalidad en el panorama racializado de la ciudad. Esta visión de extranjería está construída sobre la base de la ideología del mestizaje entre indígenas y españoles” (p. 8). Desde su punto de vista, esto se debe a la poca o nula representación de las personas afromexicanas en las narraciones históricas públicas o trabajos académicos, así como en los productos culturales que emergen de las compañías de entretenimiento dominantes en la esfera mediática mexicana. Esta exclusión junto a otros elementos que conforman los estereotipos sobre las mujeres negras en México refuerzan violencias racistas y sexistas en la percepción de sus cuerpos e identidades.

“Para las mujeres negras-afromexicanas el lugar designado no es solo el de la servidumbre, sino que el estereotipo que se repite en casi todo el mundo tiene que ver con la disponibilidad sexual que supuestamente tienen estas mujeres, con la idea de que sus cuerpos son depositarios de la fantasía de la raza” (Varela, 2021, p. 9).

Además de la mujer mestiza, la mujer indígena y la mujer afromexicana, existe otra mexicana, la “mexicana que traiciona a su raza”, la mujer chicana porque no ha podido crecer y desarrollarse de otra manera que no sea a la sombra del *otro* blanco estadounidense. En palabras de Gloria Anzaldúa (1987), la mujer chicana está atravesada por la frontera como una herida abierta, buscando encontrarse a sí misma como una nueva mestiza frente al reto de construirse en la ambivalencia de la cultura mexicana-indígena-mestiza y la cultura angloestadounidense. Según Anzaldúa, ella vive bajo la sombra de la Malinche, a quien se le acusa de haber sido quien traicionó a su pueblo para unirse al extranjero y colonizador de la patria.

Estas representaciones femeninas de la mexicanidad se encuentran al margen de lo considerado como el ideal de la mujer mexicana. Para Varela Huerta (2022), en la segunda mitad del siglo XX la mujer ideal del nacionalismo mexicano se ve representada en las telenovelas, productos mediáticos que han posicionado a México en el imaginario mediático global. Se trata de personajes con roles principales interpretados por mujeres blancas o blancas-mestizas como protagonistas, mientras que los papeles secundarios, principalmente los de servidumbre son representados por mujeres no blancas, indígenas, mestizas o afromexicanas. Este tipo de representaciones configuraron en el imaginario mexicano un cruce entre la clase y la raza, asociando el color de piel más claro con el de una clase superior mientras que la piel oscura o morena se asoció a una clase social inferior o marginal. Aún con estas críticas, la mujer asiática

mexicana no aparece en el mapa de la diversidad de representaciones femeninas, sólo en condición de extranjera.

Esta complejidad de identidades y condiciones me obliga a no dejar de lado la importancia de la interseccionalidad para este estudio, ya que una no puede “ser mujer a secas” (Viveros Vigoya, 2023, p. 25). Más bien, el sujeto político interseccional da cuenta de una minoría que forma una coalición con otras minorías” (p. 23), para el caso de la investigación que aquí corresponde, el caso de las mujeres mexicanas con raíces asiáticas. Una perspectiva interseccional sirve, en palabras de Viveros Vigoya (2023), para escapar del esencialismo implícito en los estereotipos y para dar cuenta de la complejidad de la multiplicidad del mundo social.

Kimberlé Crenshaw (2012), académica estadounidense que en la década de los noventa propuso el término interseccionalidad para referirse a los múltiples niveles de opresión que experimentan las mujeres de color, menciona que “Raza, género y clase están interrelacionados” (Crenshaw, 2012, p. 91) en la experiencia de quienes sufren cualquier tipo de discriminación. Por lo tanto, este tipo de experiencias, aún al interior de la misma comunidad, las experimentan de manera diferente hombres y mujeres, donde también la clase es un factor importante, en muchas ocasiones de ello dependen los recursos sociales y materiales con los que se cuenta para superar las dificultades que implica ocupar un lugar subordinado en la jerarquía del poder. De esta manera, este proyecto busca mostrar que, en el caso de las mujeres de orígenes asiáticos en Tijuana, sus experiencias “evidencian cómo se intersectan las diferentes estructuras de dominación, donde la dimensión de clase no es independiente de la de raza o género” (Crenshaw, 2012, p. 91).

Un ejemplo de abordar la cuestión de la raza, la clase y el género en el contexto asiático americano lo aborda Yen Le Espiritu (1997) en su texto, “Race, class and gender in Asian America” (1997). La autora reconoce que “Los problemas de raza, género y clase están estrechamente entrelazados en la vida de los hombres y mujeres asiático-americanos” (Espíritu, 1997, p. 136). ¿Ha sido de la misma manera en el contexto mexicano? ¿Quiénes fueron esas mujeres a las que menciona Treviño Rangel (2008) a quienes describe como casi una minoría ausente pero que encararon la discriminación en los albores del siglo XX no solo por su origen sino por su género? ¿Cómo vivieron el racismo y la xenofobia en el norte de México?

Este estudio se plantea desde una perspectiva interseccional que contemple los diferentes procesos en los que se inserta la experiencia de mujeres asiáticas en Tijuana. Esto a partir de ser descendientes de familias inmigrantes, pero también de vivir esta experiencia en un cuerpo

históricamente racializado, siendo ellas mujeres insertas en dinámicas, expectativas y roles de género, tanto de su cultura ancestral y familiar, como de la cultura tijuanense. Parto de la idea de que la racialización, más que hechos biológicos, son procesos sociohistóricos de clasificación de los cuerpos a través de prácticas discursivas que, en el caso concreto de las poblaciones chinas, coreanas y japonesas, fueron institucionalizados en un periodo determinado de tiempo en el norte de México. Siendo este proceso de racialización atravesado por coyunturas globales específicas. En términos de Stuart Hall (2017), los procesos de racialización pertenecen al campo de análisis de la diferencia cultural. Desde la perspectiva de Hall (2017) si bien, las diferencias corpóreas, fenotípicas, entre los seres humanos no pueden negarse, los significados que se le atribuyen a las mismas están asociados a prácticas discursivas dentro de regímenes de verdad producidos por la historia y las sociedades.

Las ideas que un grupo social específico en una época y espacio determinado tienen sobre los cuerpos y las clasificaciones raciales, se producen a partir de la relación entre un atributo (o atributos) específico y un estereotipo, lo cual puede derivar en la aparición del estigma (Goffman, 2012). Puesto que, “La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías” (Goffman, 2012, p. 13-14), los procesos de racialización y los estereotipos que surgen en torno a las supuestas “razas”, son también de origen social.

El acercamiento rutinario nos permite tratar con “los otros” porque son portadores de una identidad o estatus social que está asociado con las categorías preestablecidas que comprenden atributos personales y atributos estructurales. Estas anticipaciones o supuestos, que son categorías preestablecidas socialmente, las transformamos en expectativas normativas. Esto deriva en una “identidad virtual” que se le imputa “al otro” en “esencia”. El conflicto emerge cuando el otro no encaja en las categorías preestablecidas, o es clasificado en categorías asociadas a un estereotipo.

Goffman asegura que, “Mientras el extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente a los demás [...] De ese modo, dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado” (2006, p. 14). Esto nos recuerda lo que dice Hall (2017) sobre el proceso de racialización de los cuerpos, que funciona por un proceso de metonimia, donde se selecciona un atributo o un conjunto de atributos y se reduce al individuo a solo esos atributos.

Los atributos y estereotipos que pueden llegar a manifestarse en forma de estigma pueden ser de dos tipos: 1) desacreditado, es decir, aquel que se expresa de manera visible y que es inmediatamente perceptible, y por lo general está inscrito en el cuerpo del sujeto; también está el 2) desacreditable, en el que el atributo no es perceptible ante los ojos del observador, puede ser algún padecimiento mental, por ejemplo, un hábito o la adscripción a ciertos grupos sociales.

Para el caso del grupo de mujeres que pretendemos estudiar, y puesto que hablamos de procesos de racialización, estaríamos hablando de un estereotipo que se construye a partir de un atributo inscrito en el cuerpo, la apariencia históricamente asociada a un fenotipo “asiático”, que en el contexto de Tijuana se manifiesta como “lo chino”, ese otro inasimilable (Lim, 2020). Esto implica un tipo de estigma grupal asociado a procesos de racialización y etnicidad, vinculado a la familia y grupos culturales de pertenencia (Goffman, 2006, p. 16).

El encontrarse en un contexto específico, como lo es Tijuana, donde el cuerpo femenino se interpreta como racializado y situado en la intersección entre el género y la “raza”, produce en los sujetos experiencias específicas mediadas por estereotipos que, en ocasiones, pueden resultar discriminatorios. Apelando al principio narrativo, consideramos que, para tener acceso a dichas experiencias, el relato de vida de quienes las han experimentado puede arrojar información significativa.

La(s) mujer(es) de Tijuana es aquella que vino de otro lugar, ella o sus antepasados, lo hicieron los padres y madres, lo hicieron sus abuelas o sus abuelos. Salvo las descendientes de los pueblos originarios de la península bajacaliforniana, ninguna es completamente originaria de estas tierras. Llegó desde las lejanas tierras del centro y sur de México, de las lejanías sureñas del continente americano, del otro lado de la frontera norte o navegó el Océano Pacífico para iniciar una nueva vida. En muchas ocasiones, encuentra cobijo en los credos protestantes que le otorgan respuestas que la cultura católica de origen no le pudo responder, aprende sobre la vida en las maquiladoras o el comercio transfronterizo, abandona violencias lejanas para vivir en carne propia las nuevas violencias de la frontera, pero al mismo tiempo encuentra un espacio en el cual recrearse en su nueva libertad cercada por una frontera. Habita entre las tijuanas imbricadas de la pobreza y la abundancia, del movimiento y el atrapamiento; entre la paradoja de saber que habita el primer México para los vecinos del norte y el último para los mexicanos. La mujer tijuanaense, la mujer de la frontera—ya sea que viva a través de la frontera o al margen de esta por prohibición— vive siendo “tricultural, monolingüe, hablando dialectos, y en un estado de perpetua transición”

(Anzaldúa, 1987, p. 78) en un choque de voces y estados emocionales de la perpetuidad. Similar a la mujer chicana, la de Tijuana también es acusada de estar con un pie en México mirando hacia Estados Unidos, y al mismo tiempo es vista por los del otro lado de la frontera como un cuerpo disponible para ser sexualizado, el estereotipo de la mujer de la frontera como la “mujer pública” (Montalvo González, 2020, p. 112).

Sin embargo, un acercamiento desde la propia experiencia de las mujeres de raíces asiáticas en Tijuana y sus relatos de vida empujan a la mujer de Tijuana más allá de los estereotipos. Narrar sus historias es también hablar sobre la historia de una ciudad diversa, ecléctica y al mismo tiempo con raíces profundas en la alteridad y los encuentros culturales. El relato de las mujeres tijuanaenses de raíces asiáticas desafía no sólo los estereotipos de sus comunidades culturales de origen sino también los estereotipos sobre la ciudad que las vio nacer y que habitan con apego y cariño de terruño.

La experiencia de ser estereotipificada y la narración autobiográfica como técnica metodológica

Para Viveros Vigoya (2023), las relaciones sociales son complejas, consustanciales y coextensivas, ya que al regirse por estas características generan experiencias de interacción que no pueden ser divididas de forma secuencial sino sólo con fines analíticos (p. 82). Esto quiere decir que las relaciones sociales dejan su impronta sobre las otras y se constituyen de manera recíproca. Para este caso, la narración de la experiencia puede llegar a convertirse en una “fuente legítima de conocimiento para la construcción de teorías que pueden llevar a nuevas formas de la comprensión y la acción social” (Viveros Vigoya, 2023, p. 28). Narrar la experiencia de violencia o exclusión a partir de la estereotipificación implica abordar el estudio de los estereotipos desde una perspectiva relacional que se expresa en actos específicos de estereotipificación en la interacción cotidiana, que incluye mecanismos de acción y reacción.

Al interrogar cómo se siente ser vista como un problema—*How does it feel to be a problem?*, Lee (2013) invita a una reflexión más profunda sobre las dinámicas de poder y discriminación que subyacen a la estereotipificación. También resalta la importancia de la empatía y la comprensión en el abordaje de los estereotipos, sugiriendo que reconocer y confrontar las emociones y experiencias de aquellos que son estereotipados es crucial para dismantelar estas percepciones dañinas. Este enfoque no solo busca comprender el “qué” de los estereotipos, sino también el

"cómo" impactan en la vida de las personas. Una manera de aproximarse al “qué” y “cómo” de las emociones y las experiencias es a través del estudio de las narrativas de quienes son blancos de procesos de estereotipificación.

Norman Denzin (2000), quien considera que todo puede llegar a estar contenido en una narración, menciona que, para que las experiencias lleguen a ser recordadas, significadas o representadas deben estar contenidas en una historia que sea narrada. Esto se debe a que, como bien menciona Molly Andrews (2000), “la narrativa organiza la estructura de la experiencia humana; las experiencias adquieren significado sólo cuando se “fusionan” con historias” (p. 77).

Como investigadores, esto plantea un reto, pues, nunca tendremos acceso a las experiencias vividas de nuestros interlocutores, ya que “sólo podemos estudiar la experiencia a través de sus representaciones, a través de la forma en que se cuentan las historias” (Denzin, 2000, p.xi). Esto implica ser cuidadosos con la afirmación mencionada al inicio de este apartado sobre que todo puede ser “contenido en una narración”, pues, si bien para que la experiencia pueda ser significativa en la vida de las personas es necesario que esta sea convertida en relato, también es verdad que hay una dimensión de la experiencia que no puede ser representada a través del lenguaje. En su texto *The Cultural Politics of Emotion*, Sara Ahmed sugiere que las emociones “dan forma a las superficies mismas de los cuerpos” (Ahmed, 2014, p. 4). La autora sugiere que las emociones son más que un sentimiento interno que el lenguaje puede capturar. Son una serie de acciones y reacciones repetidas que se manifiestan físicamente. Esta dimensión corporal y reactiva de la emoción es difícil de encapsular en una narración lineal que tienda a centrarse en eventos y estados mentales.

La narración podría describir los efectos de la rabia, pero le costaría capturar la forma en que esa emoción se convierte en una fuerza que moldea el cuerpo y sus interacciones de manera continua y no verbal. En este sentido, la experiencia no se “contiene” en la narración, sino que la desborda y la resiste. Incluso, las emociones que no son descritas pueden llegar a manifestarse a través del silencio, ya sea porque existan limitaciones para expresar oralmente las emociones y sensaciones vividas en una experiencia o porque activamente se decide no narrarlas para evitar traerlas nuevamente al cuerpo y a la memoria. En el siguiente capítulo se hará un enfoque más detallado sobre el papel que jugó el silencio en la presente investigación.

Si bien es cierto que esta investigación está más inclinada hacia una perspectiva narrativa de la experiencia, es importante reconocer las limitaciones de la narración para el estudio de las

experiencias de estereotipificación y la discriminación. En este sentido, la experiencia narrada se compone de fragmentos ordenados de tal manera que doten de sentido a lo vivido, pero no podemos afirmar en términos absolutos que sea todo lo que puede expresarse de la experiencia misma por parte de quien la vivió en carne propia.

Si como afirma la perspectiva narrativa, “*we are storied selves*”, esto significa que “la actividad del ser humano está intrínsecamente atada a la actividad de contar y escuchar historias” (Andrews, 2000, p. 77) y por consecuencia su identidad a ésta. Esta afirmación está ligada a lo que Sarbin, citado por Andrews, llama *principio narrativo*: “los humanos percibimos, imaginamos y tomamos decisiones de acuerdo a nuestras formas de narrar” (p. 77). La narración de nuestra experiencia y vida personal, según Andrews, sirve para estructurar estas mismas experiencias y significar los eventos o actividades del día a día. Seleccionamos acontecimientos y los articulamos para dar cuenta de quiénes somos y de lo que sentimos respecto a algo o alguien. Estas narrativas están atravesadas por las metanarrativas sociales y culturales en las que estamos envueltos y de las cuales somos y formamos parte. ¿Cómo está presente esto en la investigación?

El “giro narrativo” en el campo de las ciencias sociales y las humanidades está inscrito a la vez en el giro cultural y el giro lingüístico. La investigación narrativa incorpora otras dimensiones como el entorno cultural, el tiempo histórico y la subjetividad, ya que el acto de contar historias tiene conexiones íntimas e importantes con la naturaleza de la experiencia humana. Se trata de un espacio en el que ni lo social, ni lo individual es privilegiado, sino la relación que emerge de ello en el relato. De ahí que pueda afirmarse que el estudio de la narración desafía el dualismo convencional entre el individuo y la sociedad (Andrews, et.al, 2000, p. 1, 2).

Según Denzin (2000) una narrativa es un relato de evento escénico, el proceso de hacer o contar una historia, lo cual implica narrar una serie de acontecimientos en una secuencia trazada que se desarrolla en el tiempo; pasado, presente y futuro (p. xi). Sin embargo, para Andrews (2000), quien adopta el principio narrativo de Sarbin, las historias no son sólo narración en secuencia de acontecimientos, más bien son el vehículo a través del cual llegamos a atribuir significado a las experiencias que nosotros y otros hemos tenido, “uno de los principales medios a través de los cuales nos constituimos a nosotros mismos.” (Andrews, 2000, p. 77). Para Andrews (2000):

los seres humanos somos inherentemente narradores y es a través de la actividad de la narración que creamos significado a nuestras vidas. La narrativa organiza la estructura de

la experiencia humana; las experiencias adquieren significado sólo cuando se “fusionan” con historias [...] El significado implícito de la vida se hace así explícito a través de la narración (Andrews, 2000, p. 77).

Andrews, *et. al* (2000) consideran que las narrativas pueden ser tan habituales como las historias personales narradas oralmente, aunque de naturaleza dinámica y desordenada (Andrews, 2020, p. 4) y con saltos en el tiempo; también pueden presentarse como escritura de ficción y documental las cuales se ordenan a partir de secuencias temporales claras, o escrituras explicativas “donde la secuencia narrativa reside en la sucesión causal que propone un texto” (Andrews, *et. al.*, 2000, p. 3).

Otra forma en la que pueden aparecer las narrativas es a través de secuencias de imágenes o imágenes fijas que dan cuenta de acontecimientos y vivencias a manera de estructuras narrativas en la vida cotidiana (Andrews, *et. al.*, 2000, p. 3). En nuestro tiempo presente, estos tipos de narrativas se han hecho cada vez más habituales en la vida cotidiana debido al uso de plataformas socio digitales que integran las fotografías, las imágenes y los contenidos audiovisuales como instrumentos para narrar o contar las actividades de la vida diaria, lo cual también está vinculado al uso intensivo de las cámaras fotográficas incorporadas en nuestros dispositivos inteligentes, los cuales llevamos en el bolsillo a todas partes. Como menciona un dicho popular, en la actualidad “todo es *instagramable*”.

Utilizar un enfoque narrativo implica también incorporar la premisa de que las narrativas también se extienden para cubrir fenómenos más allá de los textos escritos o verbales, visuales o performados, pues, se considera que las narrativas tienen un gran parecido con la estructura del mundo social vivido por parte de quienes narran sus propios relatos. En este sentido, las narrativas también estarían integradas por elementos de las metanarrativas culturales presentes en el contexto en el que emergen, lo que hace que las historias que narran individuos en relación a sus experiencias de vida son “mucho más significativas que las aparentes totalidades narrativas en las que aparecen sus elementos” (Andrews, *et. al.*, 2000, p. 3). Esto quiere decir que un relato de vida, por ejemplo, sería susceptible de narrar no solo la vida de un individuo, sino de dar cuenta de procesos y representaciones más amplias vinculadas al contexto sociohistórico en el cual emergen dichos relatos, superando así la escala del individual para establecer un diálogo con la esfera social e histórica. La singularidad de las narrativas de las mujeres radica en que plantea preguntas que visibilizan a las mujeres como agentes históricos, reconociendo que fueron moldeadas por sus

circunstancias, pero al mismo tiempo, ejercieron un poder activo para actuar sobre ellas (Varela Huerta, 2021).

Lo anterior es sumamente importante para el estudio de los estereotipos, sobre todo si consideramos que el estereotipo “nunca es simplemente abstracto en la medida en que emerge de contextos específicos, lleva fuerzas materiales y produce efectos políticos, micro de macro, individuales o colectivos, a menudo fuera del control individual” (Lee, 2013, p. 95). Es decir, los estereotipos corresponden a procesos históricos y sociales de largo y mediano plazo, que están más allá de lo que la capacidad narrativa de los individuos puede lograr capturar en su relato, y aún así el impacto que pueden llegar a tener en su vida personal puede ser tan significativo y estar tan vinculado con dichos procesos sociohistóricos que quienes los narran consigan capturar el fenómeno de la estereotipificación en las metanarrativas culturales macrosociales que les interpelan.

Narrativas y Entrevistas

Respecto al método para trabajar con narrativas de vida, Andrews, et. al., (2000) consideran que existen dos formas de aproximarse a los datos. Una de ellas es a partir de obtener historias a través de entrevistas individuales (Andrews, et. al., 2000, p. 3) de tipo autobiográficas, las cuales pueden ser orales o escritas. La segunda forma tiene que ver con analizar historias preexistentes al proceso de investigación, ya sean estas escritas, visuales o habladas. A diferencia de las primeras, estas contribuciones están basadas no en entrevistas, sino en textos extraídos del campo de la literatura, el periodismo, archivos históricos, audiovisuales, etc. Para los fines de esta investigación nos concentraremos en el primer método.

Generalmente, cuando se trabaja con narrativas de vida obtenidas de testimonios orales, los datos se construyen a partir de entrevistas narrativas en las que se espera que el individuo describa o narre libremente su experiencia en torno a cierta temática que figure como el eje de la investigación. Este tipo de entrevistas están asociadas a las entrevistas semiestructuradas y pueden apoyarse de observaciones etnográficas, con lo cual “las acciones se convierten en historias para ser “escuchadas” y las historias en “actos” para ser observados” (Andrews, et. al., 2000, p. 4).

Sin embargo, este ejercicio que busca indagar en las experiencias personales de un individuo no es un proceso unidireccional, sino que es por naturaleza dialógico y depende, en gran medida del interés, compromiso y el nivel de comunicación que logre establecer el escuchante

(Andrews, 2020, p. 2). En palabras de la propia Andrews et. al. (2000), “las historias contadas en una entrevista de historia de vida cuentan su propio significado a un lector sensible que puede escuchar la ‘historia contada’ en contraposición a los hechos de la vida vivida” (Andrews, et. al., 2000, p. 4). Esto quiere decir que para que pueda llevarse a cabo un acto narrativo es necesario que converjan un hablante y un oyente atento, sensible y comprometido.

Las narrativas descansan en medio de largas conversaciones, entre todo tipo de información y comunicaciones no narrativas. Así, las historias emergen, retroceden y reemergen, de forma muy parecida a las olas en la orilla. Son parte de una entrevista, pero no son la totalidad (Andrews, 2020, p. 2).

En su texto más reciente, *Quality indicators in narrative research*, Andrews (2020) destaca tres aspectos fundamentales de una investigación narrativa: 1) la importancia que tiene la historia; 2) la naturaleza dinámica y desordenada de los datos, y 3) el marco temporal en el que se inserta. Respecto a la importancia que tienen las historias en una investigación narrativa, Andrews (2020) destaca que éstas son piedras angulares de nuestras vidas, tanto las vividas como las imaginadas, por ello, para comprender una historia, o tratar de comprenderla de la mejor manera posible, es fundamental familiarizarse con el contexto de la historia, quizá preguntarse, “¿cómo sería la vida desde el punto de vista de esta persona?” (Andrews, 2020, p. 3). Así mismo, es necesario recordar que las historias no son relatos sencillos, y pueden constar de varias capas de significado, por ello, quien investigue a partir de escuchar historias, es necesario que se pregunte por qué su interlocutor le cuenta esa historia, en ese momento, en ese lugar, esto corresponde a la necesidad de interrogar los diferentes niveles de significado que pueden estar implicados en el relato. Respecto al primer punto, finalmente recordar que las historias siempre están en relación con otras historias y que la narración personal puede llegar a resaltar “el poderoso vehículo entre lo micro y lo macro” de un proceso social (Andrews, 2020, p. 4).

Respecto al segundo punto, Andrews (2020) destaca que “la naturaleza desordenada de la investigación narrativa” (p. 4) se refiere a que en este tipo de investigaciones, de la investigación de campo, no siempre está claro qué constituye y qué no constituye un dato útil para la investigación. En el caso de las entrevistas, generalmente se suele dar por hecho que los datos son aquellas palabras que se graban, se transcriben y se analizan. Sin embargo, el significado de los datos, ya sea que estén grabados en un dispositivo o estén sueltos a nuestro alrededor en forma de observación etnográfica, siempre es una construcción en constante cambio.

En el marco de una entrevista, el significado se negocia – se construye conjuntamente, se cuestiona y se resiste – entre el hablante y el oyente. Ese movimiento no cesa una vez finalizada la grabación, aunque sí cambian los detalles de su dinámica (Andrews, 2020, p. 5).

La autora señala que no hay manera de hacer que los significados se mantengan quietos o fijos, y quizás ese es uno de los desafíos más importantes de la investigación narrativa.

Finalmente, el marco temporal de una narrativa, es decir, decidir cuándo comienza y cuando termina una historia es un marco temporal dinámico, uno de los desafíos del proceso de análisis, y no solo para la investigación. Andrews (2020) señala que el tiempo y la historia están ligados entre sí, por lo tanto, decidir “cuándo y cómo terminan las historias son cuestiones igualmente polémicas y llenas de descripción de significado” (Andrews, 2020, p. 5). Respecto a la temporalidad, es importante destacar la metáfora del “viaje en el tiempo” y el papel que ocupa la imaginación en este proceso, pues Andrews (2014) considera que la imaginación y la narración están intrínsecamente ligadas una a la otra, incluso en nuestra vida cotidiana, ya que la imaginación resulta un recurso que le ofrece a la narrativa la posibilidad de una historia y de un futuro, pues el pasado puede revisitarse y reflexionarse no solo a partir de los acontecimientos, sino también a partir de las reflexiones que hacemos sobre nuestras experiencias y cómo proyectamos estas en nuestro presente y hacia el futuro, y para ello hace falta recurrir a la imaginación. Andrews (2014) continúa: “Cuando revisitamos el pasado, como lo hacemos cuando contamos historias sobre nuestras vidas, es nuestra urgencia imaginativa la que nos da la capacidad de contemplar un mundo que pudo haber sido, así como uno que aún podría ser” (p. 4-5). Así, es la imaginación la que permite narrar historias y posibles realidades alternativas, así como crear visiones para el futuro que permitan plantearnos la posibilidad de transformar nuestra vida y nuestra realidad.

Tomando en cuenta lo que hasta aquí se ha expuesto sobre la relación entre investigar las experiencias de vida a partir del método narrativo, consideramos que un enfoque que se apoye en la propuesta de Andrews (2000, 2014, 2020) es óptimo para el estudio de las experiencias en relación a procesos de estereotipificación de mujeres de orígenes asiáticos en Tijuana. Lo anterior se debe a que el contar o narrar sus historias puede estimular un proceso de reflexividad dialógico que permita identificar, significar o resignificar actitudes, acciones o ideas que en el pasado y el presente generaron sentimientos de otrificación, señalamiento, borramiento, aislamiento, integración o incluso discriminación por causa de los estereotipos asociados a su género y a un

fenotipo vinculado a ciertos contextos históricos, socioculturales, conductas, prácticas, imágenes, espacios, etc.

Haciendo eco de la inquietud planteada por Lee (2013) para el estudio de los estereotipos sobre las mujeres asiáticas: ¿qué se siente ser un problema?, la pregunta que guiará las conversaciones sostenidas (a manera de entrevista narrativa/semi-estructurada) será la siguiente: “¿qué se siente ser estereotipificada?”, esta pregunta se planteará una vez que previamente se haya verificado que las mujeres que participen en la actividad hayan manifestado haber sido blanco de estereotipos por su apariencia física y/o origen familiar, así como otros atributos que puedan emerger en el trabajo de campo exploratorio.

Ya que la presente investigación considera que frente a un proceso de estereotipificación no existe una actitud pasiva por parte de quienes son estereotipificados, ya que las reacciones pueden ser desde individuales hasta colectivas, y pueden ir desde protegerse a sí mismo del estereotipo, adoptarlo, asimilarlo o combatirlo, incluso de manera colectiva por medio de procesos de transcodificación, una pregunta aún más relevante para las entrevistas es “¿qué se hace al respecto?”.

Es decir, que las mujeres que participaron en la investigación compartieron no solo su sentir respecto a ser estereotipificadas sino cómo afrontan los estereotipos en su vida cotidiana y que implicaciones tiene para ellas esta lucha contra los estereotipos. Consideramos que estas acciones o procesos de *defensas del yo* (ya sean colectivos o individuales), son indispensables para la construcción de un planteamiento que vaya más allá de la victimización, y presente a las personas que son blanco de estereotipos como agentes capaces de transformar al menos su realidad inmediata. En el método narrativo, se “hace posible el reconocimiento de esta dimensión de ‘agencia’, tanto como realidad como creencia, en las formas en que se enmarcan los relatos de la experiencia” (Andrews, et. al., 2000, p. 8). Por lo tanto, en el acto de contar historias la agencia se ejerce incluso en la capacidad misma de auto reflexionar sobre aquello que nos es doloroso, y la posibilidad misma de imaginar pasados, presentes o futuros diferentes.

Reflexiones para abordar el estudio de las experiencias de estereotipificación a partir de las narrativas de vida.

Este capítulo, he trazado un camino crítico y reflexivo para abordar el estudio de las experiencias de estereotipificación en mujeres de raíces asiáticas en Tijuana. Al integrar las perspectivas de la

psicología social y los estudios culturales, reconozco que los estereotipos son más que meras representaciones; son construcciones discursivas arraigadas en relaciones de poder que impactan profundamente la vida cotidiana. La lente interseccional, que considera cómo el género, la “raza” y la clase se entrelazan, es fundamental para comprender la complejidad de estas vivencias. Al centrarme en las narrativas de vida, no solo busco entender *qué se siente* ser blanco de estereotipos, sino, crucialmente, *qué se hace al respecto*. De esta manera, busco posicionar mi estudio más allá de los discursos de victimización, destacando la agencia de estas mujeres en la navegación, negociación y, en ocasiones, el desafío de las percepciones estereotipadas. Sus historias no solo revelaron el impacto de los estereotipos, sino también las estrategias de resistencia y adaptación que emplean, ofreciendo una visión rica y matizada de la experiencia humana en la intersección de identidades y contextos culturales. Esto puede apreciarse en el siguiente cuadro de operacionalización de conceptos empleados.

A continuación describiré brevemente cómo fue el acercamiento al campo y cuáles fueron las implicaciones, entre ellas, las implicaciones de los silencios, los diferentes contextos y el problema de encontrar los términos adecuados para nombrar a mis sujetas de estudio.

Cuadro de operacionalización de conceptos			
Concepto	Dimensión	Definición Conceptual	Indicadores observables a través de la narrativa de vida
Estereotipo de género y racialización	1. Prácticas y representaciones externas	El estereotipo como una etiqueta (rótulo de potencia primaria) o representación impuesta por la sociedad dominante, basada en la racialización y el género, que reduce a las mujeres a características esenciales y fijas.	Relatos de interacción social: Anécdotas y diálogos en los que son llamadas "chinas" u otros apelativos. Narraciones sobre las preguntas recurrentes que reciben ("¿de dónde eres?", "¿hablas español?"). Historias que ejemplifican la atribución de roles o habilidades por su apariencia física. Descripciones de cómo son percibidas en espacios públicos como el trabajo, la escuela o la calle.
	2. Tensiones y presiones internas	El estereotipo como una presión que opera dentro de la propia comunidad, cuestionando su identidad cultural y de género debido a su hibridez.	Relatos de vida familiar y comunitaria: Historias sobre los cuestionamientos de su familia de origen. -Narraciones de conflictos o expectativas dentro de la familia. -Recuerdos sobre cómo su apariencia física era un tema de discusión o burla al interior de su comunidad.

Cuadro de operacionalización de conceptos			
Experiencia de estereotipificación	1. Sentimiento y vivencia personal	El impacto emocional y psicológico de ser blanco de estereotipos, que va desde el enojo y la frustración hasta la vergüenza o el aislamiento. Este es el "qué se siente ser un problema".	Narrativas del mundo interior: Descripción de las emociones y sentimientos al enfrentar un estereotipo (ira, coraje, tristeza). -Relatos sobre cómo estas experiencias las han llevado a cambiar sus hábitos (ej. evitar ciertos lugares, no querer salir a la calle). - Reflexiones sobre la sensación de "sentirse en exhibición" o bajo escrutinio constante (la mirada estereotipificante).
	2. Mecanismos de respuesta y acción	Las estrategias activas que las mujeres implementan para sobrellevar, resistir o transformar los efectos de los estereotipos en su vida diaria. Este es el "qué se hace al respecto".	Historias de agencia y acción: -Relatos sobre las formas de confrontación verbal o no verbal que han utilizado. -Anécdotas de cuando decidieron ignorar o aceptar un apodo para encajar. -Historias sobre el uso del humor o la burla como una forma de defensa. - Ejemplos de acciones que demuestran una agencia en la negociación de su identidad.
Agencia a través de la narrativa	1. Construcción de la identidad interseccional	El proceso en el que las mujeres articulan una identidad compleja y múltiple (género, etnia, clase, origen) que desafía la simplicidad de los estereotipos.	Relatos de autodefinición: -Las narraciones que combinan su identidad tijuanaense y asiática. -Discursos sobre el significado de ser mujer en el contexto familiar y en el tijuanaense. - Historias sobre cómo el cuerpo y su apariencia han cambiado de significado a lo largo del tiempo. - La capacidad de auto-reflexión sobre su propia agencia.
	2. El acto de narrar como resistencia	La narración como un acto de poder que permite a las mujeres resignificar su pasado, dar sentido a sus experiencias y proyectar futuros alternativos, ejerciendo agencia sobre su propia historia, la de su familia y su comunidad.	Análisis de la estructura narrativa: - La forma en que las entrevistadas ordenan y dan sentido a sus recuerdos. - Las metáforas o símbolos que utilizan para describir sus experiencias. - Cómo el relato de una experiencia dolorosa se convierte en una historia de resignificación de la identidad .

Capítulo 2.

El ingreso al campo, los silencios y “las mujeres asiáticas” en la presente investigación.

Podría parecer al lector que al presentar un tema como el que trata este proyecto de investigación, estamos hablando explícitamente del tema migratorio. En realidad, en los años que llevo de investigación nunca había hecho tanto trabajo de campo con gente no inmigrante como hasta ahora. Ciertamente, en este escenario la mujer inmigrante deslumbrada y asombrada por las particularidades de un México que le resulta extraño, y en ocasiones ajeno, es la propia investigadora. Con apenas siete años de haber inmigrado a Tijuana siendo yo originaria del sur de México, esta ciudad fronteriza ubicada en la Frontera Norte no ha dejado de sorprenderme y

hacerme reflexionar sobre lo centralizada que es la historia que se nos cuenta a los mexicanos sobre quiénes somos y cuáles son nuestros orígenes.

La gran mayoría de las narraciones a las que tuve acceso durante mi acercamiento al campo fueron relatadas por mujeres que prácticamente han pasado y vivido su vida en Tijuana, incluso lo hicieron sus ancestros, quienes llegaron a la par que cualquier otro mexicano para poblar esta ciudad floreciente durante el siglo XX. Entonces, si bien hablar de la narrativa de vida de dichas mujeres implica hablar de procesos de desplazamiento migratorio transnacionales, translocales y transgeneracionales, en lo que respecta a su historia particular, Tijuana es la realidad que abrazan como lugar de nacimiento, crecimiento y residencia, un hogar con sus vicisitudes y virtudes propias.

Junto a ellas me he acercado a la cultura y modo de vida de la gente de Tijuana, en la que el trabajo y, en general, todas las actividades vinculadas al ámbito laboral juegan un rol prominente en la gestión del tiempo de la mayoría de los habitantes. No es de extrañarse que al establecer contacto con la mayoría de ellas, expresaran que estaban muy ocupadas, por lo tanto, optaron por establecer horarios específicos para nuestros encuentros, algunos incluso meses después del primer contacto. No sucedió esto con las mujeres jubiladas, que por cierto, resultaron vivir en el *otro lado*⁷, es decir, en Estados Unidos. Gladys y Amelia generosamente respondieron de inmediato a mi llamado y narraron a su propia manera sus vivencias en Tijuana antes de emigrar a Estados Unidos por causa de haber contraído matrimonio con hombres de nacionalidad estadounidense.

Respecto a los doce relatos que componen el corpus de esta investigación (véase el Esquema 3), estos podrían reflejar la realidad cambiante y diversa de los tijuanenses: algunos llegan, otros permanecen, otros más se van y algunos nunca terminan de irse: los fronterizos que aún viviendo en California, siguen manteniendo vínculos estrechos con Tijuana. Estas características podrían definir las historias de las mujeres que aquí se entrelazan. La frontera continúa jugando un rol preponderante en la mayoría de las historias aquí narradas, aunque es importante mencionar que en el caso de varias narraciones recopiladas, la frontera es una frontera tripartita: no solo se trata de la frontera entre Tijuana y San Diego, también la frontera que divide el Este de Asia y las costas bajacalifornianas, el Océano Pacífico el cual aparece en los relatos representado por el viaje en barco en los cuales llegaron los bisabuelos y abuelos de las mujeres que me prestaron sus testimonios. Los relatos que se obtuvieron incorporan diferentes escenarios,

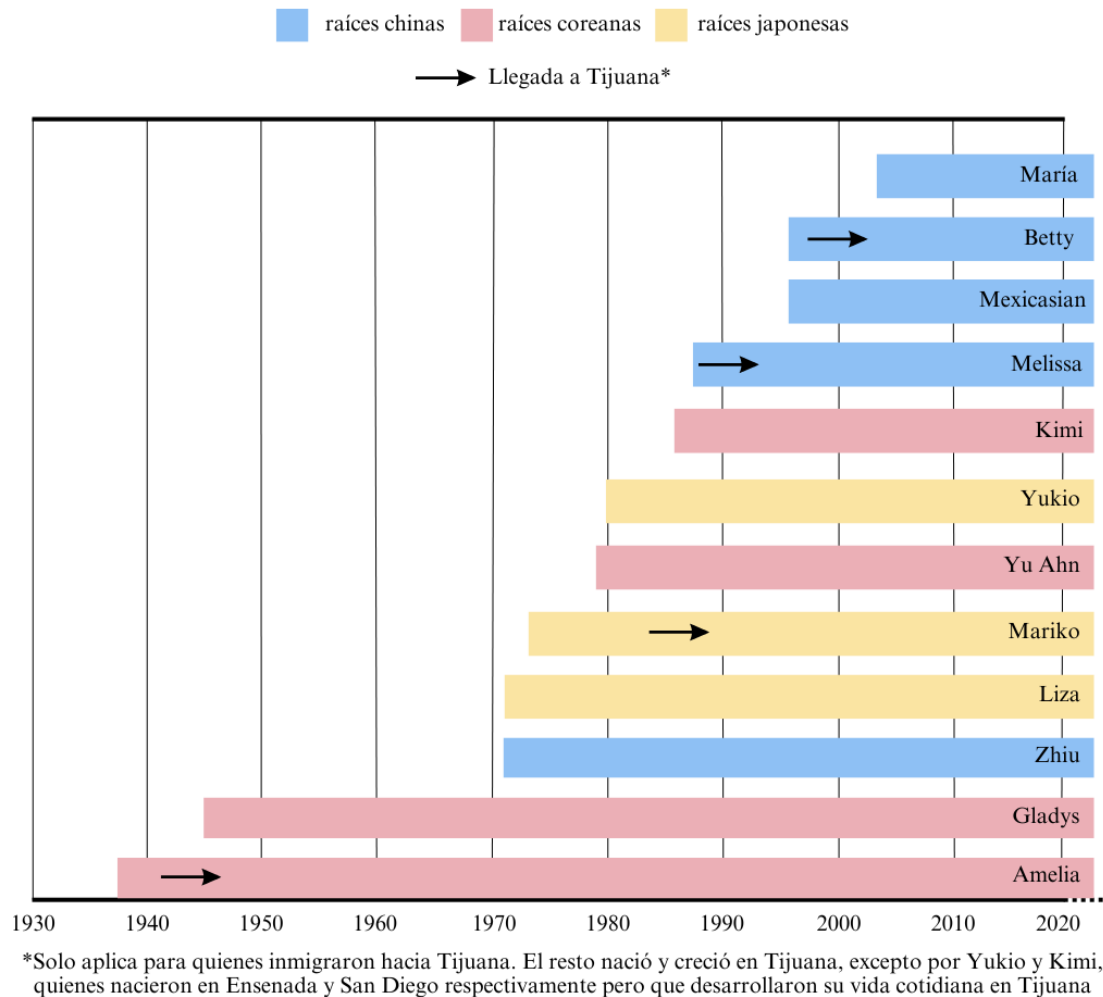
⁷ Forma coloquial de llamar a Estados Unidos en las ciudades fronterizas de México.

además de Tijuana: en ocasiones se sitúan en Mérida, Ciudad de México, Tijuana, Ensenada, San Diego, Japón, la península coreana, la provincia de Cantón, Sinaloa, Ciudad Juárez, Guadalajara, Hawai'i, Atlanta, Corea del Sur, incluso Cuba y Turquía, en el caso de Yu Ahn, y Venezuela en el caso de Betty. Aunque Tijuana es el escenario principal, las participantes en la investigación no pudieron evitar desbordar las fronteras con sus relatos (véase el Mapa 1). Esto implica reconocer que los procesos de subjetivación e identificación de mis interlocutoras no se limitan a su experiencia de vida en Tijuana, aunque vivan y habiten esta ciudad.

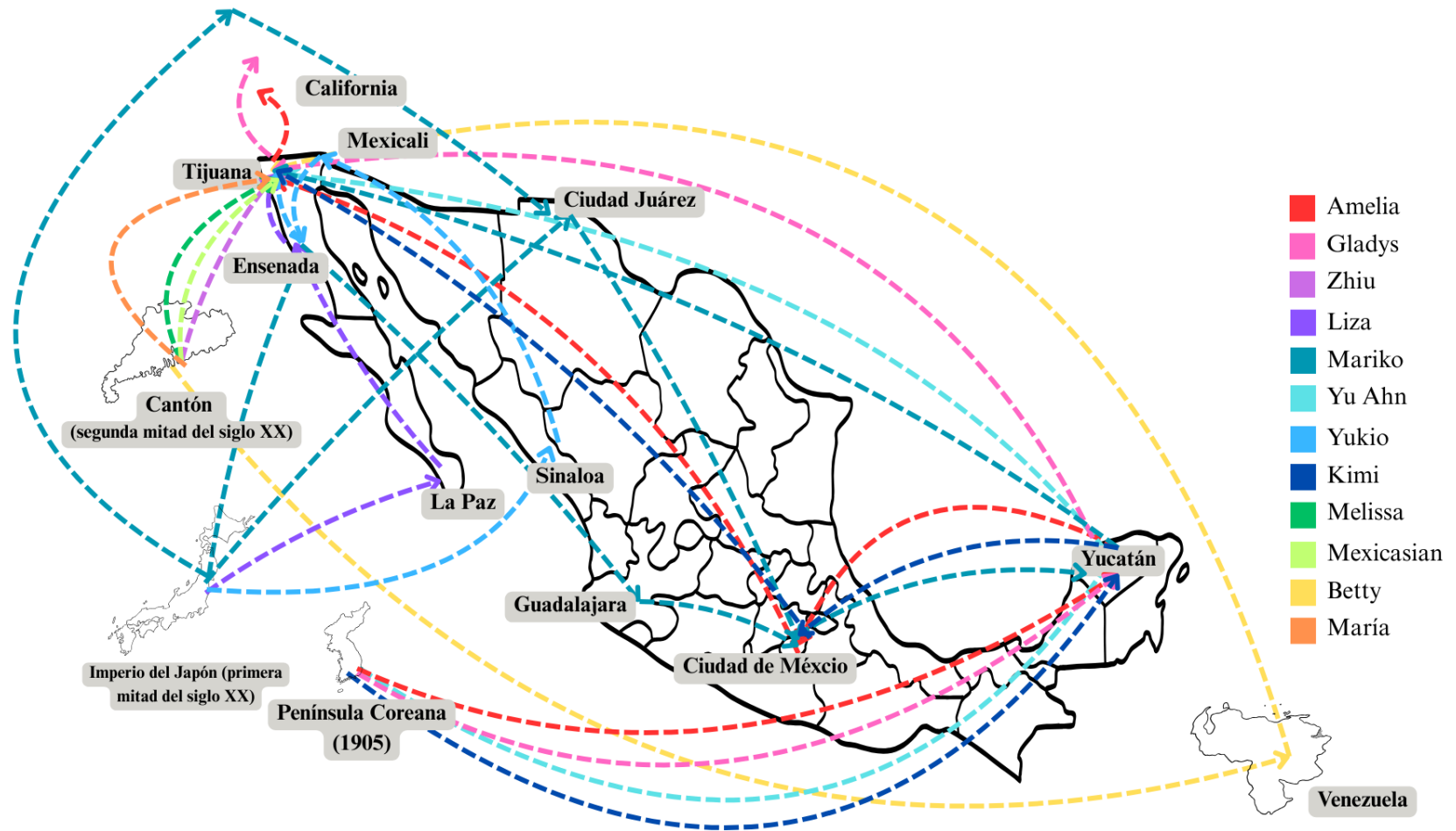
Al mismo tiempo, los temas casuales de conversación además de la temática central que corresponde a esta investigación fueron los habituales de la gente de Tijuana: los tiempos de espera “para cruzar” a Estados Unidos; el tráfico para salir de la zona residencial de Santa Fe; caminar por la Avenida Revolución; trabajar con estadounidenses; habitar el centro de la ciudad (ubicado en la zona norte) y convivir con la gente sin techo; la influencia de las diversas denominaciones religiosas en la vida cotidiana, la corrupción en los sistemas de contratación; en el caso de algunas, su paso por la Universidad Nacional Autónoma de Baja California (UABC)⁸ durante sus años de formación profesional; el trabajo en las maquiladoras; los restaurantes de comida china y el consumo de productos culturales mediáticos estadounidenses en la televisión durante la infancia.

⁸ La institución pública de educación superior con mayor prestigio en el estado de Baja California.

Líneas temporales en las que se sitúan los relatos de vida



Esquema 3. Líneas temporales en las que se sitúan los relatos de vida de las mujeres que participaron en la investigación.



Mapa 1. Representación de las rutas de desplazamiento mencionadas en las narrativas de vida.

Como ya he comentado con anterioridad, el enfoque para el análisis del estereotipo me posiciono en la dimensión relacional, a partir de una mirada fenomenológica interseccional que da cuenta de procesos microsociales en la interacción interpersonal, es decir, en las relaciones entre individuos que dan cuenta de los efectos de las estructuras y procesos históricos de desigualdad social. Para lograr este objetivo, la recopilación de testimonios se llevó a cabo en dos periodos de trabajo de campo: el primero comprendido entre marzo y mayo del 2024, y el segundo entre julio y septiembre del mismo año. La técnica de construcción de datos principal fue la entrevista cualitativa en profundidad, la cual se define por ser “encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto a sus vidas, experiencias o situaciones, tal como lo expresan en sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1987, p. 101.).

Los encuentros se acordaron principalmente a través de redes sociales como WhatsApp, Facebook Messenger e Instagram, y algunos se concretaron en encuentros en cafés de la ciudad de Tijuana elegidos por las mismas mujeres. También se dieron de manera virtual por medio de videollamadas en las plataformas de WhatsApp, Facebook Messenger y Zoom, y por llamada de voz. Esto debido a las condiciones de las mismas participantes, entre las cuales el principal motivo fue su apretada agenda por causa de sus responsabilidades laborales o de otra índole. Sólo una entrevista se llevó a cabo en la vivienda de la participante y fue por causa de su avanzada edad, ésta fue en San Diego, CA. Se buscó que las colaboradoras cumplieran con los siguientes criterios de inclusión: que fueran mayores de 18 años, descendientes de familias con orígenes en el Este asiático, que hayan nacido en Tijuana o tuvieran por lo menos 5 años viviendo en la ciudad y, lo más importante, que tuvieran la disposición de compartir de manera voluntaria su historia, experiencias y opiniones sobre los prejuicios y/o estereotipos que se imponen a la población de origen asiático en Tijuana.

Una herramienta fundamental para el primer acercamiento con personas que pudieran desempeñarse como intermediarios o participantes fue el diseño y distribución de una página web titulada [“Historias de vida de mujeres de orígenes asiáticos en Tijuana”](#), en la que incluí información sobre la naturaleza y propósitos del proyecto. El texto de presentación incluye información sobre la conformación migratoria de la sociedad tijuanense, y hace énfasis en que las historias de las mujeres que conformarán el proyecto son parte del “caleidoscopio” que refleja la

diversidad cultural que compone a la ciudad. Y finalmente se explica el objetivo de la investigación: “Este proyecto de investigación se plantea el objetivo de recopilar historias de vida para indagar en estos aspectos, así como en las estrategias que emplean estas mujeres para superar las dificultades derivadas de prejuicios y estereotipos”.

Además de esta explicación en el Inicio del sitio, se integraron cuatro secciones más para ofrecer información que consideré podría responder a los cuestionamientos de las interesadas. Por ejemplo, la sección “¿Quiénes pueden compartir su historia?” contiene información sobre los criterios de selección de las participantes y

una nota aclaratoria sobre la privacidad de sus datos. La sección “Datos sobre las mujeres de raíces asiáticas en Baja California”, se integró con la intención de aportar información que pudiera resultar interesante e instructiva para las participantes. Ahí se muestran algunas cifras del Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, y se aclara que la cifra

podría ser mayor si se tomara en cuenta a las mujeres mexicanas de origen asiático. La sección “Responsable del proyecto” se incluyó con el objetivo de brindar mayor confianza las participantes, en esta se incluyó una fotografía así como una semblanza de la responsable, y tres enlaces a sus publicaciones anteriores para que quienes lo desearan pudieran consultarlos. Y finalmente, una sección de “Contacto” en la que se incluye un correo electrónico, redes sociales como Instagram y Facebook, y el número de cédula profesional de la responsable. Estos datos también se incluyeron para buscar generar confianza en las participantes. En el diseño del sitio se incorporaron imágenes tomadas del IIC-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California y del Wok Museo de Comida China, ubicados en Mexicali.

El objetivo de la creación del sitio fue proporcionar información concisa y detallada sobre el proyecto de investigación, así como de su responsable. Esto debido a que en experiencias anteriores, he descubierto que las inquietudes principales de las personas a quienes nos acercamos se basan en los cuestionamientos sobre *qué estamos buscando de ellos* y *quiénes somos los que*

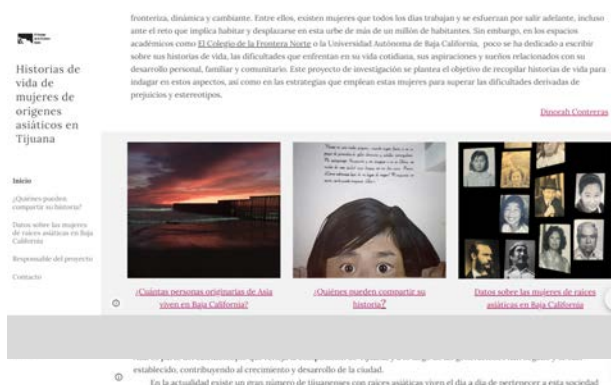


Imagen 5. Captura de pantalla del sitio web diseñado para informar sobre el proyecto de

investigamos. Uno de los aspectos positivos de la creación de este sitio web es que resulta muy sencillo compartir el enlace a través de conversaciones de WhatsApp, Facebook Messenger, correos electrónicos, y publicaciones en redes sociales. Lo anterior facilitó su distribución y, por medio de la función “Compartir” en redes sociales fue fácilmente replicable. De hecho, el enlace fue publicado en mi cuenta personal de Facebook y algunos de mis contactos lo compartieron en su muro, lo cual derivó en que fuera contactada vía correo electrónico por una mujer que se enteró del proyecto por este medio.

En total, se recopilaron los testimonios de trece mujeres: *Melissa* y *Emily*, quienes son inmigrantes de origen chino—ambas inmigraron durante la infancia; *Yu Ahn*, quien es nacida en Tijuana y tiene ancestros coreanos; *María*, quién también es nacida en Tijuana, pero tiene padres de origen chino; *Amelia*, quien tuvo un padre coreano y es nacida en Yucatán pero siendo muy joven emigró a Tijuana y ahora vive en San Diego; *Gladys*, quien nació en Tijuana de una familia coreana, y actualmente vive en Seattle; *Betty*, quien tiene padres chinos, pero nació en Venezuela y desde los siete años fue traída a Tijuana; *Kimi*, cuyos abuelos paternos son coreanos nacidos en Yucatán, y ella es fronteriza nacida en San Diego, pero su lugar de residencia está ubicada en Tijuana prácticamente desde su nacimiento; *Yukio*, nacida en Ensenada, con un bisabuelo japonés y una abuela nikkei, pero que en sus propias palabras, dice estar ‘tijuaneada’; *Mariko*, quien es descendiente de una familia de origen japonés que emigró desde Ciudad de México hacia Tijuana; *Liza*, quién también es nacida en Tijuana y tiene entre sus ancestros a un bisabuelo japonés; *Mexicasian*, cuyo abuelo paterno es de origen chino, y ella nació en Tijuana; y finalmente *Zhiu*, quien mencionó que su padre fue de origen chino. Para el análisis y presentación de los datos se excluyó el caso de Emily, quien decidió que su historia no apareciera en el documento final. Sin embargo, mi encuentro con ella planteó interrogantes interesantes para reflexionar, las cuales presentaré más adelante en este mismo apartado.

¿Cómo fue que me introduje a un campo tan diverso y aparentemente inconexo, y quiénes accedieron a compartir sus testimonios? En su clásico libro de metodología cualitativa Tylor y Bogdan (1987), cuando se refieren al proceso de selección de informantes para implementar entrevistas cualitativas en profundidad, mencionan que una técnica para iniciar la búsqueda de personas que deseen compartir sus experiencias para nuestros respectivos proyectos es la conocida como *bola de nieve*, la cual básicamente consiste en “conocer a algunos informantes y lograr que

ellos nos presenten a otros” (Taylor y Bogdan, 1987, p. 109). Esto puede lograrse mediante la indagación entre nuestros círculos de amistades, redes de conocidos o familiares, mediante establecer vínculos cercanos con miembros de las comunidades a las que buscamos entrevistar, por ejemplo, mediante el compromiso activo con dicha comunidad, la aproximación a organismos y organizaciones, y finalmente la publicidad.

En principio, dos principales escenarios fueron planteados para la realización del trabajo de campo: acercarme a las asociaciones civiles, y explorar entre mis redes de conocidos. Posteriormente, se fueron sumando el recurrir a vínculos que ya había establecido con una de las comunidades reflejada en los datos de campo, y también se sumó cierto tipo de publicidad que derivó de la promoción del sitio web. Antes de iniciar mi búsqueda, sostenía cierta seguridad esperanzadora respecto a la recolección de testimonios, la cual me indicaba que no sería difícil encontrar a mujeres que cumplieran con las características para mi investigación.

No obstante, un primer camino fue acercarme a quienes ya tenían conocimiento de mis trabajos de investigación anteriores. Una de ellas fue Yu Ahn, a quien conozco desde hace algunos años debido a que he seguido de cerca el desarrollo de la reconstrucción de la memoria histórica de los descendientes coreanos en México, incluso he colaborado con ella y otros colegas en eventos para impulsar el rescate de la memoria histórica de su comunidad—este antecedente sirvió también para el caso de Amelia, Gladys y Kimi.

Desde el comienzo de mi proyecto me puse en contacto con Yu Ahn para plantearle la posibilidad de compartir su historia y experiencias para mi investigación doctoral, la cual, tuve que explicarle, no tenía como objetivo una comunidad en específico. En cuanto le planteé el tema de investigación, dos años antes de que concretásemos la entrevista formal que se incluye en este texto, ella me confesó que tenía mucho que contarme sobre el tema, siempre y cuando lo hiciera desde el anonimato. La confianza que Yu Ahn depositó en esta investigadora reafirmó la idea de que el trabajo de campo sería fructífero en cuanto se pusiera en marcha.

Me puse nuevamente en contacto con Yu Ahn en marzo de 2024, año en el que planeaba iniciar formalmente el trabajo de campo. Encontrarme con ella implicaba también realizar mi entrevista piloto y después hacer los ajustes necesarios para continuar recopilando las siguientes narrativas de vida. Por causa de su carga laboral, Yu Ahn me pidió que la contactara en abril, al

finalizar las vacaciones de primavera. Así, tuve que esperar un mes más para establecer contacto con ella, y finalmente fue en mayo de ese año cuando por fin nos reunimos en un café cerca del centro de la ciudad. La entrevista fue bastante fructífera, resultó casi como una entrevista modelo. El contacto de Yu Ahn era importante no sólo por el relato en sí mismo—el cual era muy rico en detalles—sino porque ella podría ser el vínculo con otras mujeres con experiencias similares. Y así lo fue, pues Yu Ahn me puso en contacto con Emily, una mujer a la que ella conoció por medio de su trabajo.

Mi acercamiento con Emily resultó ser diferente al resto de las mujeres con las que tuve la oportunidad de compartir. Emily fue muy amable, pero al mismo tiempo reservada y cautelosa. En realidad, a diferencia de la apertura de Yu Ahn, Emily actuó con mucha más precaución respecto al tipo de información que compartió. En principio, aunque accedió a encontrarse conmigo para charlar sobre el tema que le planteé, aseguró que, desde su punto de vista, su testimonio no me serviría de mucho ya que nunca había vivido alguna experiencia relacionada con estereotipos o discriminación. Nuestro encuentro tuvo lugar en una cafetería alrededor de las 9 de la noche, horario en el que Emily resultó estar disponible.

A diferencia de Yu Ahn que es nacida en Tijuana, Emily es inmigrante y resultó que mantiene una relación muy estrecha con los miembros de su comunidad. Por ello, una de sus principales preocupaciones era que sus connacionales descubrieran que había participado en el proyecto compartiendo datos de su vida personal. Meses después, mediante una llamada telefónica, Emily me pidió estrictamente que no publicara detalles de su vida privada que pudiesen revelar su identidad. Sin embargo, lo que no puedo pasar por alto es la impresión que Emily dejó en mí cuando tuvimos nuestro encuentro. Dicha experiencia planteó para esta investigadora ciertas interrogantes que hasta este momento continúo meditando: “¿qué es para ti una *chinita*?—inquirió Emily—¿qué es para ti una *mujer asiática*?”, fueron interrogantes que ella me planteó después de haberme hecho una serie de cuestionamientos sobre mi trabajo, mi formación académica, mi salario y el de mi esposo.

Las preguntas directas de Emily me causaron cierta incomodidad, una incomodidad necesaria, ¿podría yo acaso tener retazos de estereotipos y prejuicios en mis reflexiones y, peor aún, que estos se estuvieran expresando en mi proyecto de investigación y en mi trabajo de campo?

Mi respuesta en ese momento no pudo ser elaborada como me hubiera gustado. Emily me miraba fijamente como si ella tuviese de antemano la respuesta que yo estaba buscando. Emily daba la impresión de conocer bien las definiciones del estereotipo pero nunca las nombró porque esperaba que yo lo hiciera.

Días antes de mi encuentro con Emily, como parte de mi exploración contextual tuve la oportunidad de ver la versión cinematográfica más reciente de *El complot mongol* (2019) basada en la novela homónima de Rafael Beranal, la cual fue publicada originalmente en 1969. En esta historia, el director Sebastián del Amo retrata al personaje de *Martita* (Bárbara Mori), una mujer originaria de Cantón que vive en Ciudad de México en condición indocumentada en plena Guerra Fría, durante la década de los sesenta. La obra cinematográfica no está exenta de estereotipos y exotización de los personajes de origen chino, sin embargo destaca que pocos actores de origen chino o chino mexicano fueron involucrados en la producción, excepto por el caso de Beng Zeng. Existe un filme también inspirado en la misma obra de Bernal, estrenado en 1977, dirigido por Antonio Eceiza, en el que el rol de Martita es interpretado por la actriz mexicana Blanca Guerra.

Cuando reflexioné sobre el personaje de *Martita*, me pareció que encarnaba el estereotipo de la *chinita*, comúnmente asociado a una mujer proveniente de un país “oriental”, con problemas de comunicación por causa de no conocer el español, con un acento muy marcado, callada y sumisa, pero al mismo tiempo lo suficientemente exótica como para convertirse en el objeto de deseo erótico de los varones que la rodean. Este estereotipo no dejaba de sentirse muy similar al estereotipo estadounidense de la *China-Doll* encarnado en el personaje de *Suzie Wong* de la novela *The World of Suzie Wong* (1958) del escritor británico Richard Mason, la cual también tuvo una adaptación cinematográfica dirigida por Richard Quine en 1960, en el que los rasgos principales del estereotipo reducen a las mujeres asiáticas a objetos sexuales sumisos y delicados (Lee, 2013, p. 100). El personaje de *Martita*, de cierto modo, también emulaba las características de la *chinita* de la canción *En un bosque de la China* (1947) del músico argentino Roberto Ratto, popularizada en México en la década de los ochenta por el cantante infantil *Cepillín* (Ricardo González).



Imagen 6. Barbara Mori interpretando el papel de *Martita Fong*, en el largometraje *Complot Mongol* (2018) del director Sebastián del Amo.



Imagen 7. Nancy Kwan interpretando el papel de *Suzie Wong* en *The World of Suzie Wong* (1958).

Emily no reflejaba ninguna de estas características asociadas a dicho estereotipo. Era una mujer en ropa deportiva, sin maquillaje y el cabello recogido, que estaba expresando abiertamente los términos en los que quería que sucediera nuestro encuentro. Mencionó que se encontraba muy ocupada administrando su restaurante y que prefería ser directa y no andar con rodeos. Emily, más

bien me pareció conocida, en ella encontraba muchas similitudes con una mujer de origen surcoreano que alguna vez fue una amiga entrañable y con quien por diferentes circunstancias perdí el contacto. Aún así, no estaba preparada para darle una respuesta a sus cuestionamientos: “¿Qué es para ti una *chinita*?, o bueno, ¿qué es para ti una mujer asiática?” Al menos, ese conjunto de preguntas podrían sugerir una hipótesis sobre las relaciones que Emily establecía entre ambas categorías, ¿podrían ser para ella equivalentes? o ¿tal vez estaba asumiendo que para nosotros, “los mexicanos” lo eran? Al final, la respuesta que concluí por formular me llevó a aclararle que para mí eran dos categorías diferentes, una hacía referencia a una clasificación, como mujer americana o europea, y la otra a una idea que se tenía sobre las mujeres chinas, por ejemplo, que son calladas y sumisas pensando en el estereotipo reflejado en el personaje de *Martita*. En respuesta, Emily planteó una perspectiva diferente relacionada con la ética del trabajo de la gente de Cantón y su personalidad amigable, así como su lealtad a la familia, especialmente en el matrimonio. Entonces, en ese momento comprendí que quizás la forma de Emily de afrontar los estereotipos era a partir de desmontar el estereotipo, o al menos estaba aprovechando la oportunidad de la entrevista para intentarlo con su interlocutora. Emily no quiso hablar mucho de su vida, pero al final cerró nuestro encuentro con una frase contundente “a nosotros no nos importa lo que piensen de nosotros”.

Otro punto de búsqueda, como comenté anteriormente, fue el relacionado con las organizaciones e instituciones. Específicamente, contacté al Consulado de la República Popular de China ubicado en Tijuana. Escribí un correo para comentarles sobre mi proyecto y preguntar si ellos pudieran guiarme para encontrar personas interesadas. La amable persona que dio seguimiento a mi solicitud me contactó con un hombre al que escribí por WhatsApp. Él a su vez me envió un contacto de una mujer a la que describió como una de las líderes de su comunidad. Le escribí por el mismo servicio de mensajería y así fue como conocí a Melissa.

Durante el proceso de trabajo de campo, Emily y Melissa—esta última también resultó ser alguien que había inmigrado a Tijuana desde una temprana edad—fueron quienes optaron por no compartir detalles sobre experiencias de estereotipificación—aunque Emily desde el inicio reconoció ser siempre llamada *chinita*, pero expresó que esto no le molestaba sino que para ella era motivo de orgullo porque, de hecho, es originaria de China. Pudiera aseverar, por sus propias palabras, que pudo ser porque verdaderamente nunca tuvieron una experiencia negativa asociada

a su origen, o porque simplemente no estaban interesadas en tratar estos temas con mi persona. Además, cabe destacar que de las trece entrevistadas, ellas fueron las únicas que compartieron la característica de ser su idioma principal el chino cantonés y no el español, aunque tenían buen dominio del idioma, ya que ambas se habían desempeñado como intérpretes en diferentes escenarios de la vida tijuanense.

El discurso de Melissa estuvo más enfocado en resaltar los avances que ha habido en los últimos años para acercar culturalmente a México y la República Popular China, esto se debe a que ella trabaja de cerca con el consulado de este país establecido en Tijuana. Incluso Melissa se describió a sí misma como una persona interesada en acercar culturalmente a México y a China para tratar de borrar las ideas de que China es un país “extraño”. Mientras que Emily al final de la entrevista refirió “a nosotros no nos importa” lo que los mexicanos piensen de los chinos. Ambas posturas aparentemente contradictorias, una enfocada en fomentar relaciones interculturales y la otra en el repliegue comunitario, compartieron algo en común: el no mostrar disposición para hablar de experiencias personales de estereotipificación o racialización. Sin embargo, esto no quiere decir que mis encuentros con ambas mujeres hayan sido hostiles o infructíferos.

Emily tuvo una actitud amistosa hacia mi persona, me felicitó por mi proyecto e incluso compartió conmigo experiencias como madre, empresaria y avances en su vida personal que le hacían sentir orgullosa. Nuestra despedida fue con un abrazo amigable y prometimos seguir en contacto. Por su parte, Melissa mostró una gran generosidad al introducirme con amigas suyas y organizar una comida en uno de los restaurantes chinos de la ciudad que pertenece a una de ellas y a su esposo. Este encuentro tuvo buenos resultados porque me permitió ponerme en contacto con una joven que posteriormente compartió de manera abierta su relato de vida para esta investigación, Betty.

El relato de vida de Emily y Melissa resultaron estimulantes en la investigación porque son útiles para pensar también en la importancia de los silencios y las omisiones, es decir, reflexionar en por qué no se habla de aquello que puede llegar a ser problemático o doloroso. Y no es que aquí se ponga en duda el hecho de que mis interlocutoras, Melissa y Emily, no hubieran pasado por una experiencia de estereotipificación. Es probable que desde su perspectiva, en efecto, no la hayan vivido. Pero, en todo caso, existía la posibilidad de mencionar algo parecido a: “yo no he

vivido nada similar, pero conozco a alguien que sí”. Esto no ocurrió, lo cual lleva a formular la siguiente pregunta: ¿por qué, en ocasiones, deliberadamente no nombramos aquello que nos incomoda? Es en este punto donde resalta la importancia de tomar en cuenta la función del silencio y de lo *no-dicho* (Pollak, 2006).

En el esquema analítico de la memoria, el olvido y el silencio de Michael Pollak (2006), donde existe aquello que él llama memorias subterráneas y memorias encuadradas, dos tipos de memorias para resistir a la presión de sufrimientos que jamás pudieron expresarse públicamente en el contexto de una sociedad mayoritaria dominada por discursos oficiales que el Estado u otro agente que busca imponer una narrativa oficial (Pollak, 2006, p. 19), destaca también la función de lo “no-dicho”. Tomando en cuenta que existen en los recuerdos de todas las personas zonas de sombras y silencios, modeladas por “la angustia de no encontrar una escucha, de ser castigado por aquello que se dice, o, al menos, de exponerse a malos entendidos” (Pollak, 2006, p. 24) lo no-dicho también busca comunicar un mensaje al interlocutor. En tal situación de ambigüedad, en la que las interlocutoras no están seguras de las consecuencias que tendría para ellas compartir conmigo, una desconocida que no pertenece a su círculo familiar o comunitario, su más íntimo punto de vista sobre un tema delicado como la discriminación por estereotipificación, es comprensible que ellas opten por el silencio.

En este escenario, como bien señala Pollak (2006), el silencio puede convertirse en una condición necesaria para mantener la comunicación de la persona en cuestión con su entorno, con su comunidad y con los otros, y cuidarse de las censuras o del señalamiento. El silencio, también cumple una función en el comunicar, y “puede manifestar indirectamente diversos modos de gestión de la identidad” (Pollak, 2006, p. 14).

Por ejemplo, en su estudio en albergues para mujeres que sufrieron violencia doméstica en la ciudad de Los Ángeles, Kimberlé Crenshaw da cuenta de lo difícil que era para las mujeres afroamericanas e inmigrantes asiáticas denunciar el maltrato doméstico por causa de que esta denuncia se convirtiera en una acción que pudiera interpretarse como deslealtad a su propia comunidad. El argumento consistió en que, en el caso de las comunidades a las que pertenecían las mujeres que acudieron a las organizaciones con las que Crenshaw llevó a cabo su estudio, éstas reflejaban “una ética comunitaria general en contra de la intervención pública [...], en concreto de

la vida pública de aquellas personas racialmente subordinadas” (Crenshaw, p. 104). Esto puede resultar problemático en el sentido de que, por ejemplo, si en ese contexto existe el estereotipo de los ‘hombres afroamericanos como violentos’, al denunciar el maltrato doméstico o la violencia de pareja, hipotéticamente las mujeres afroamericanas estarían contribuyendo a la reproducción del prejuicio y estereotipo, lo cual traería costos a los miembros de su comunidad, incluso para ellas, y se seguiría perpetuando el ciclo de la discriminación racial.

Específicamente, para el caso de las mujeres inmigrantes asiáticas de las que da cuenta Crenshaw, un factor que pudo haber influido en el hecho de que pocas mujeres denunciaron el maltrato doméstico se atribuye a que “en la comunidad asiática es una prioridad salvar el honor de la familia de la vergüenza pública” (p. 104). Esto, por un lado correspondería a la organización patriarcal de la misma comunidad, pero al mismo tiempo a los efectos externos sobre la misma comunidad cuando están establecidas en un entorno en el que sus miembros son considerados racialmente inferiores o que deben ser excluidos. Por mi parte, considero que también puede responder a los propios objetivos de la comunidad de posicionarse social o políticamente en un estrato desde donde puedan ser considerados como miembros de la sociedad general e incluso, en algunos casos, obtener ciertos privilegios para superar su condición o transformar las representaciones que se hacen de la comunidad. Por lo tanto, desde la perspectiva de Crenshaw, “la raza y la cultura contribuyen a suprimir el debate sobre la violencia [...] por otras vías” (p. 104).

Es por ello que, retomando a Pollak (2006), es muy importante tomar en cuenta que los silencios también comunican. Y quizá, por ejemplo, en el caso de las mujeres asiáticas del estudio de Crenshaw, el silencio, es decir, la “no denuncia”, comunicaba que una serie de lealtades comunitarias estaban en juego. En el caso de las colectividades, la identidad y la memoria de la comunidad están también siempre en juego. En el caso de Emily y Melissa, podríamos sugerir que se encontraban en circunstancias en las que prefirieron no arriesgar su vínculo con la comunidad o a la comunidad misma. Cualquier verbalización de su parte podría repercutir en el grupo de pertenencia y en el vínculo que ellas compartían con su grupo.

¿Sería beneficioso o pernicioso para Emily y Melissa enunciar algún tipo de experiencia o anécdota que impactara de algún modo en la percepción de su comunidad? ¿Existiría algún tipo de sanción social para ellas al interior de su comunidad? Emily expresó con esta investigadora la

impresión que tenía de los mexicanos, por contraste a las personas de Cantón, y en ocasiones estas impresiones eran negativas. Pero Emily me pidió que no publicara nada, fue muy clara al mencionar que no quería que la reconocieran en el relato. En cambio, Melissa no expresó ninguna impresión negativa sobre los mexicanos, de hecho, ella se presentó a sí misma como china mexicana y cuando le cuestionaba sobre sus experiencias en Tijuana, mencionó en varias ocasiones que se encontraba muy contenta porque se había reanudado el servicio de vuelo directo entre Tijuana y Beijing, y que estaba segura de que esto ayudaría a estrechar los lazos entre chinos y mexicanos.

No solo Emily y Melissa decidieron no hablar al respecto, aunque sí accedieron a hablar un poco de su vida y sobre otros detalles donde describieron sus relaciones y opiniones respecto a aquellos que ellas llaman “mexicanos”. Durante el proceso de investigación hubo también otras mujeres quienes de manera directa o indirecta decidieron no continuar con las conversaciones sobre su historia de vida y las entrevistas formales. Entre los motivos que mis interlocutoras expresaron se encuentran diversas razones como, por ejemplo, el no tener la costumbre de hablar de su vida personal, el no haber profundizado en su historia familiar y los vínculos con Asia, y por lo tanto sentir que no hay mucho que aportar al proyecto, así como la falta de tiempo por motivos laborales. Otras simplemente dejaron de responder a mis llamadas y mensajes. Nuevamente esto plantea la posibilidad de reflexionar sobre aquello que representa el silencio en una investigación sobre estereotipos y/o discriminación.

En primer lugar, salvo el caso de Betty, Emily y Melissa, algo que comparten en común las diez mujeres restantes que participaron en las entrevistas para esta investigación es que son nacidas en México y se consideran a sí mismas mexicanas, sin dejar de reconocer la herencia china, coreana o japonesa de sus ancestros. Una diferencia importante respecto a Emily, Melissa y Betty es que son inmigrantes, o en algún momento de su infancia lo fueron, y ello las lleva a relacionarse de manera más estrecha con sus compatriotas en Tijuana.

Nuevamente, exceptuando a las tres interlocutoras anteriormente mencionadas, que tienen como base tanto el cantonés como el español, la primera lengua de estas diez mujeres es el español. Betty lo aprendió como segunda lengua, pero lo hizo a una edad tan temprana que está profundamente familiarizada con el español y su acento cantonés es casi imperceptible.

Las mujeres que fueron más abiertas al momento de narrar sus testimonios mostraron una tendencia hacia haber atravesado previamente por un proceso reflexivo, al menos hasta cierto punto, sobre su identidad cultural. Excluyendo a Melissa, todas manifestaron haber sido llamadas con sobrenombres, principalmente *chinas* o *chinitas* independientemente de su origen y herencia familiar. Por ejemplo, aunque Emily hizo hincapié en nunca haber sido blanco de estereotipos, ella misma reconoció que siempre la llamaron de esta manera desde que llegó a vivir a Tijuana, aunque a diferencia de otros casos, según narró, esto para ella no representó ningún desafío ya que solo se trataba de su nacionalidad. Lo que destacó en los testimonios fue que la mayoría de las entrevistadas manifestaron de manera explícita o implícita haber sufrido algún tipo de estereotipificación o racialización, donde los marcadores fueron principalmente su apariencia física (principalmente los ojos como marcador racial) y, en algunos casos, el nombre o el apellido.

Entre las mujeres que participaron en las entrevistas, hubo quienes se mostraron entusiastas por compartir reflexiones que previamente ya habían intelectualizado a partir de experiencias personales como viajes, el retorno a la tierra de los ancestros, su contacto con los más recientes productos de las industrias culturales china, surcoreana y japonesa. Lo anterior en algunos casos las llevó por un proceso de reconciliación con sus raíces; incluso algunas otras reflexionaron sobre ciertos aspectos de su identidad y su relación con los otros durante la entrevista misma.

¿Por qué elegir mujeres de origen chino, coreano y japonés en Tijuana?

Ante todo este panorama, habrá lectores que se pregunten, ¿por qué tomar a mujeres de antecedentes similares pero al mismo tiempo tan distintos? Es verdad que sus antecedentes familiares son diversos (sus ancestros son de diferentes orígenes, algunas nacieron en diferentes ciudades o países), pero es importante notar que a pesar de la diferencia, comparten un tipo de experiencia: el ser clasificadas por su aspecto físico, por sus “rasgos”, como ellas mismas refirieron, o por los apellidos que les heredaron sus ancestros, por los nombres propios tan distintos a los comunes en México, o simplemente por ser tomadas como extranjeras en lugares que ellas mismas consideran su hogar, principalmente Tijuana.

Y es que, ¿qué porcentaje de la población de Tijuana no es descendiente de inmigrantes? ¿Por qué entonces algunos son tomados por nacionales y otros por extranjeros? Cuando visualicé este proyecto y rememoré el caso de la mujer a la que llamaban *china* en los parques de la ciudad,

pero que resultaba ser surcoreana, pensé, “si es un estereotipo racial, ¿no será entonces la experiencia similar también para las mujeres de origen japonés, y más aún con quienes son de origen chino? ¿Por qué entonces se habrían de quedar fuera aquellas que manifestaran haber vivido experiencias similares solo por acotar o delimitar un grupo de estudio a una comunidad u origen específico, cuando en realidad se trata de una experiencia que atraviesa múltiples generaciones, orígenes étnicos y lugares de nacimiento?

Encontré un eco a mis reflexiones en el trabajo literario y académico de Selfa Chew, quien además de escritora, resulta ser mexicana hija de un padre de origen chino y una madre mixteca, y quien a través de su propia experiencia y su labor de investigación ha llegado a la conclusión de que la experiencia histórica de japoneses, chinos y coreanos que llegaron a México durante la primera mitad del siglo XX y sus descendientes, deben encontrarse para contemplar tanto las similitudes como las diferencias, pues menciona que sus descendientes, incluyendo a los descendientes de los filipinos que llegaron durante el virreinato de la Nueva España fueron excluidos de toda posibilidad de formar parte de aquella nación emergente que hoy conocemos cómo México. Desde el punto de vista de Chew (2015):

El orientalismo distanció a los mexicanos de sus antepasados chinos, coreanos, filipinos y japoneses. La retórica de la mexicanidad unió y homogeneizó a todas las comunidades indígenas y españolas bajo una identidad mexicana de mestizaje sin componentes asiáticos (p. 16).

Y es justo tal experiencia, la que comparten los descendientes de aquellos que llegaron para poblar también el territorio que hoy es México, en donde la Frontera Norte tiene un papel preponderante. Selfa escribe desde su experiencia fronteriza en Ciudad Juárez y El Paso, Texas, contexto en el cual ha enfrentado el desafío de definirse desde los márgenes. Donde ni es completamente mexicana, ni asiática, ni estadounidense, y en su experiencia encuentra lo que llama una “intersección de múltiples diásporas” (Chew, 2015, p. 15). Intersección en la que fácilmente puede reconocerse a través de las batallas de las mujeres chicanas, porque al igual que ellas:

Mi fenotipo y mi cultura son marcadores de la diferencia y presumen inferioridad. Se nos considera extranjeras permanentes, independientemente de nuestro lugar de nacimiento;

nuestras historias han sido borradas o distorsionadas en un intento de hacernos sentir como si fuéramos seres humanos desechables [...] las relaciones de poder desiguales han privado a las mujeres racializadas desde su nacimiento (Chew, 2015, p. 15).

Tal como lo expresó en su obra literaria *Mudas las garzas* (2007), para Selfa “La vida sigue siendo la misma en todas las historias [...], en la de todas las mujeres que caminaron el mismo tramo, el mismo destierro. Rabia y prejuicios” (p. 40). En esta novela histórica la autora ilustra de manera magistral la lucha de japonesas y japoneses mexicanos por sobrevivir al destierro y los prejuicios provocados por la Segunda Guerra Mundial en México. A continuación un extracto de lo que Selfa escribió al Dr. Fujimoto:

“Increíble que hoy busque sanar las heridas de los japoneses mexicanos [teniendo la autora ancestros de origen chino]. Pero es que la vida es igual y es diferente. Y los japoneses en China son harina de otra historia⁹. Y los japoneses en México pertenecen a este costal. Rabia y prejuicios. Como adolescente que desobedece a sus padres, me siento triste por usted y por mis antepasados y esta tristeza me lleva a ver la similitud y la diferencia entre su historia y la de nosotros [...] No entiendo por qué en medio de los pensamientos más íntimos de otros personajes tejo y entretejo su vida, tal vez porque su historia es mi historia y la de muchos otros. Tal vez porque su esposa también supo lo que era ser mitad y mitad y cuando veo su fotografía recuerdo a mi hermana y su piel suave, clara. Los ojos de una mujer oriental pero también el cuerpo alto, ondulado y fuerte de mi madre mixteca” (Chew, 2007. p. 41).

¿Qué era aquello que compartían la esposa del doctor Fujimoto, de origen japonés, y la hermana de Selfa, de origen chino? *Su piel suave y clara, los ojos de una mujer oriental pero el cuerpo de una mujer mexicana*. Y compartían más que eso, compartían el ser y crecer en un país siendo “mitad y mitad”, o en las palabras de Amelia “no somos ni mexicanas ni coreanas, estamos en medio”. Pero resulta que una de las mitades, al menos durante la primera mitad del siglo XX era una mitad no grata en el norte de México, primero por las ligas antichinas y la expulsión de chinos, sus mujeres (varias de ellas mexicanas) al igual que sus hijos durante la década de los

⁹ Ref. a las constantes incursiones del imperio japonés en territorio chino desde finales del siglo XIX hasta primera mitad del siglo XX, conocidos como guerras sino-japonesas.

treinta; y luego por la reubicación de los japoneses, quienes fueron desplazados de las ciudades fronterizas hacia el centro del país durante la época de la Segunda Guerra Mundial; sobre los coreanos, durante la primera mitad del siglo XX en México, algunos en condición de apátridas, luchaban desde este hemisferio para conseguir fondos para enviar al movimiento independentista que luchaba en la península coreana por recuperar su territorio de las manos del Imperio Japonés.

Selfa explica que los conflictos políticos o bélicos entre dos naciones la japonesa y la china, y podríamos agregar la nación coreana, deberían quedarse en segundo plano cuando la realidad de los japoneses y chinos— y por supuesto los coreanos—en México era *harina de este costal*, un costal de rabia y prejuicios. Un desafío para las mujeres de origen chino, japonés e incluso coreano en ese momento, quienes no se debe olvidar que también eran de origen mexicano. Este es un punto importante, pues, en muchos casos, si no es que en la mayoría, los registros de estas migraciones expresan que la mayoría de los inmigrantes de origen asiático eran varones.

Específicamente, para el caso de los varones provenientes de china, esto implicó que tuvieran que contraer matrimonio con mujeres mexicanas, de esto da cuenta Mónica Cinco (2017) en su trabajo doctoral "*A mí no me pueden volver a sacar*". *Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana*, en donde muestra cómo estas mujeres mexicanas sufrieron por el estigma que se les imputó al haber contraído matrimonio con hombres chinos, y fueron despectivamente llamadas *chineras*, y al igual que sus maridos e hijos mexicanos, fueron expulsadas del país.

Para el caso de los japoneses, que también eran mayoritariamente varones, algunos recurrieron a la práctica de "novias por fotografía"¹⁰, tal como la historia de los abuelos de Mariko. Para el caso de los coreanos, los trabajos recientes indican que en el primer grupo de inmigrantes llegaron un número significativo de mujeres, y según sus tradiciones, buscaron continuar con la práctica de matrimonios concertados entre familias. Sin embargo, no todos fueron exitosos en esta empresa y algunos varones se casaron con mujeres de origen maya, y en las posteriores generaciones algunas mujeres descendientes de los primeros coreanos pudieron contraer

¹⁰ A través del sistema *yobiyose*, hombres japoneses ya residentes en México podían realizar los trámites correspondientes para traer a sus esposas, a quienes comúnmente conocían por cartas o fotografías. Para saber más sobre este tema véase Ota Mishima (1982).

matrimonio con hombres de otros orígenes, como relataron a partir de sus propias experiencias Gladys y Amelia.

La complejidad de la experiencia y el trabajo de Selfa Chew se asimila a la complejidad de la experiencia identitaria de las mujeres tijuanaenses de origen asiático, una experiencia contada a partir de cruzar y habitar la *borderland*, la vida en los intersticios (Anzaldúa, 1987, p. 20). Esta vida, por un lado es construida a través de los relatos diaspóricos del origen en la tierra lejana, en la migración, en lo “mexicano” que hay en ellas, la mayoría de las veces representado por la madre, y el reflejo del *otro lado* que les muestra que los asiáticoamericanos viven una vida distinta a los y las mexicanas de origen chino, coreano y japonés. Existe la creencia, o al menos el presentimiento, de que los paisanos del otro lado de la frontera sufren menos racismo, menos discriminación y viven una mejor vida. Pero Tijuana es el hogar, con todas sus dificultades, existe un apego a esta tierra arenosa y semiárida. En ella están los recuerdos de la infancia, la primaria a la que asistieron, los platillos mexicanos que tanto añoran, los vínculos familiares, los amigos e incluso los negocios que sostienen su economía. Yo sé que llegué a Tijuana hace siete años, algunas de mis interlocutoras ya no recuerdan hace cuántas generaciones que sus familias viven aquí.

En este sentido, Tijuana, la ciudad que no figura en el mito fundacional mexicano, la ciudad joven donde inicia y “se traiciona a la patria” por su estrecha relación con Estados Unidos, ubicada en la frontera norte de México con otras ciudades hermanas fronterizas, es el hogar de otras mestizas, ya sea por el mestizaje genético o cultural (Melgar, 2015). Una mestiza que, a diferencia de la chicana, no se fue con el extranjero, sino que desde la mirada del estereotipificador en casa, encarna la extranjería misma por las señales escritas en el rostro, en los ojos, en el nombre y el apellido. Esta mestiza “sufre una lucha de carne y hueso, una lucha de fronteras, una guerra interior” (Anzaldúa, 1987, p. 78). Una mujer que no se ve porque nos han dicho que no existe. En las estadísticas está apenas su sombra registrada porque los estudios históricos indican que la mayoría fueron los hombres. Sus hijas tampoco fueron nunca contabilizadas porque ante la mirada de los gobernantes no pertenecían a esta tierra, sino a sus padres extranjeros. Esta invisibilización se muestra en las líneas del poema “Soy” de Orquídea Fong (2020, pp. 50-51), poeta de la Ciudad de México:

Sinsentido: el pavor de vernos, recíprocos espejos [...]
 Soy tu sombra, parte de tu vergüenza [...]
 Soy tu oquedad. Soy tu pozo. Tu ceguera [...]
 Voz que llama ante muros ancianos,
 que rasguñamos doloridos [...]
 Soy tu invención. Tu escultura.
 Eres mi frontera rota.
 Soy extrañeza y lengua impronunciada [...]
 Soy tu muralla,
 Frágilmente sostenida.

En los testimonios de las mujeres que colaboraron para este trabajo de investigación, podemos encontrar que al menos la mitad, es decir, seis de ellas (Yu Ahn, Kimi, Amelia, Mexicasian, Zhiu, Liza y Yukio) expresaron que la herencia china, coreana o japonesa venía de su lado paterno y que fueron sus madres, de origen mexicano, las que tuvieron que adaptarse a la cultura de la familia de su esposo, eso incluye, por ejemplo, aprender a cocinar platillos de la gastronomía del Este Asiático, y también adaptarse a ciertas dinámicas familiares donde el varón representaba la figura de autoridad para los hijos y la esposa, mientras que las madres debían hacerse cargo de la educación y desempeño académico de los hijos. Quienes expresaron que existió este tipo de dinámica familiar mencionaron la importancia de los abuelos paternos, o figuras similares, en la familia para transmitir a las nueras los conocimientos necesarios para llevar una familia “coreana”, “china” o “japonesa”. Los casos a los que nos referimos fueron tres casos de origen coreano, dos casos de origen japonés y dos casos de origen chino.

Un caso particular que refleja esta misma dinámica pero en sentido inverso es el de María, quien aunque tiene ambos padres de origen chino, cuando ella era muy pequeña sus padres se divorciaron y su madre contrajo nuevamente matrimonio, pero esta vez con un hombre de origen mexicano. Según relató María, esto implicó que su madre aprendiera más de la cultura mexicana, por ejemplo, preparar platillos mexicanos, y que conviviera más de cerca con la familia del esposo de su madre. Esto llevó también a su madre a tener que lidiar con los juicios de su comunidad de origen que en ese momento no vieron con buenos ojos que la madre de María se casara con un mexicano. Por lo tanto, María expresó que para ella la principal influencia sobre cómo es la cultura

china proviene de su padre, y manifestó que los momentos en los que debía “hacer cosas” relacionadas con la cultura china era cuando estaba de visita en la casa o restaurante de su padre.

Hubo casos en los que contaban con herencia asiática tanto por vía paterna como por vía materna, por ejemplo, el caso de Gladys o el caso de Mariko, sin embargo, los padres de ellas no eran inmigrantes sino segunda generación. Por lo tanto, aunque si bien guardaban ciertas costumbres vinculadas al origen de sus ancestros, coreanos y japoneses respectivamente, su experiencia no era la de ser inmigrantes y estaban más familiarizados con la vida cotidiana en México. Y, por lo tanto, sus hijas tampoco lo fueron.

Como ya hemos mencionado anteriormente, el caso de Melissa y Emily es similar en el sentido de que ellas sí son inmigrantes y llegaron a Tijuana a una edad temprana y ambos padres son de Cantón. Betty también es inmigrante al igual que Melissa y Emily, sin embargo, mientras que Melissa y Emily emigraron directamente de Cantón a Tijuana, Betty nació en Venezuela y posteriormente sus padres, también cantoneses, emigraron nuevamente pero esta vez hacia Tijuana. Por lo tanto, Betty es inmigrante de padres cantoneses pero a diferencia de Melissa y Emily, ella no es nacida en China (Véase tabla 1).

En un primer momento, se podría pensar que estas mujeres tienen antecedentes muy disímiles entre sí. Sin embargo, podremos notar que, en su mayoría, sus ancestros pertenecen por lo menos a las migraciones que se dieron hacia Tijuana en la segunda mitad del siglo XX, cuando Tijuana estaba convirtiéndose en una ciudad emergente luego del impacto económico que tuvo en este territorio la Segunda Guerra Mundial. Durante esta época, migrantes de todo el país, principalmente del sur de México se movilizaron a esta ciudad fronteriza para buscar nuevas oportunidades de prosperidad. Los padres o abuelos de las mujeres entrevistadas, la mayoría migraron directamente no de Asia del Este, sino de lugares tan distantes como Yucatán, Ciudad de México, Jalisco o por migraciones internas, como Ensenada o Mexicali. Aunque sí hubo historias de quienes llegaron principalmente desde China.

Hasta este punto, las preguntas planteadas por Emily continúan en el aire, ¿qué es una *chinita*? y ¿qué es una *mujer asiática*? Ambas categorías no son significantes cerrados o fijos, sino que están en constante reformulación y sus significados son contextuales. Por ahora, podemos decir que, al menos para esta investigación, *chinita* y *mujer asiática* no son categorías

intercambiables. En el contexto de esta investigación *chinita* es un rótulo que se le imputa a mujeres con ciertas características físicas, por ejemplo, la mayoría de las mujeres entrevistadas hicieron referencia a la “forma de los ojos”, a la cual también se referían como “los rasgos”, o “rasgos orientales”, y con antecedentes familiares que releven alguna relación de su familia con alguna parte de Asia del Este, el nombre o el apellido fueron algunos de los marcadores.

En cuanto a la categoría de *mujer asiática*, ésta resulta más problemática y es pertinente hacer uso de esta con cautela. Desde el punto de vista de Cho Haejoang (1997), la categoría “asiático/a” debería causar cierta incomodidad a quienes busquen abordarla desde una postura feminista. Según Cho (1997), existen dos fuerzas principales que abogan por el uso de dicha categoría en el continente asiático, principalmente en Asia del Este: los nacionalistas anti-Occidente, que buscan superar la dependencia de los países de Asia hacia las naciones occidentales; y los capitalistas que consideran que fortalecer vínculos económicos entre los países de la región les permitirá abrirse paso en los mercados globales. En tal caso, si existiese un “patriarcado asiático” este estaría vinculado a una ética confuciana que privilegia la expansión del capitalismo en el Este y Sudeste de Asia, y que en el discurso cuando se trata de exaltar el equilibrio entre mujeres y hombres recurre al recurso taoísta del *yin* y el *yang* para ilustrar cómo hombres y mujeres son fuerzas complementarias en la sociedad. Cho (1997) agrega, sin embargo, “sabemos muy bien que el discurso de la cultura confuciana o *asianismo* tiende a silenciar a los grupos impotentes, especialmente las mujeres y las minorías” (p.146). En contextos en los que se privilegia la idea de una supuesta homogeneidad racial y cultural como banderas del nacionalismo, principalmente en los países de Asia del Este, para Cho (1997) es necesario enfocarse especialmente en los proceso de formación de subjetividades en el contexto del desarrollo del capitalismo-colonial reconociendo la diversidad de los grupos e individuos que conforman a las naciones.

Habiendo reflexionado sobre el punto de vista de Cho (1997), pensar en la *mujer asiática* requiere tomar en cuenta el contexto histórico particular en el que se desarrolla la definición de esta categoría en relación con los intereses económicos y políticos que lo atraviesan, contexto que no puede ser el mismo para todos los casos. Por ello, emerge la necesidad de preguntarse qué es lo que implica pensar lo *asiático* en el contexto de la presente investigación, tomando en cuenta el contexto específico en el que emerge.

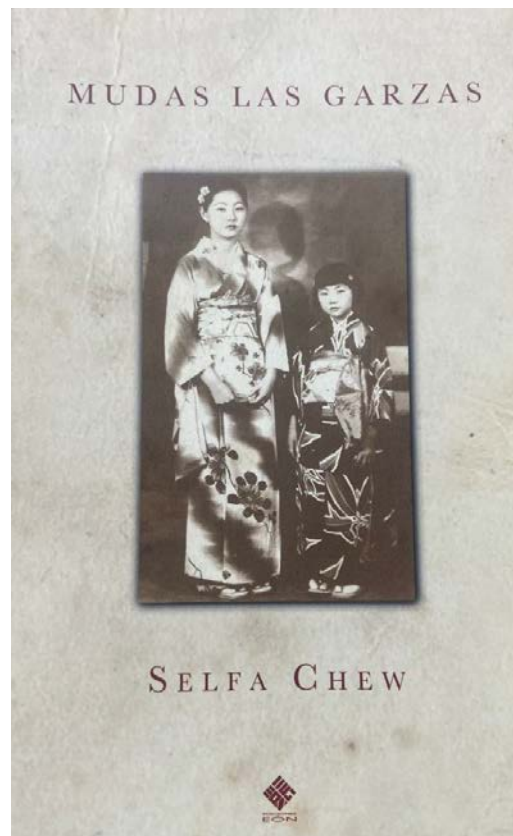


Imagen 8. Portada de la novela *Mudas las garzas* (2007), escrita por Selfa Chew.

Retomando a Chew (2007), quizá valdría la pena considerar que aquello que se denomina asiático en el contexto de esta investigación está definido en parte por el orientalismo expresado en estereotipos y prejuicios, derivado de un contexto socio-histórico específico, que divide o separa a los mexicanos de sus ancestros¹¹ chinos, coreanos y japoneses. Y que, por lo tanto, clasifica a sus descendientes como extranjeros, entre ellos, las mujeres que relataron sus experiencias y las

¹¹ Ancestros en el sentido de que a lo largo de las generaciones, quienes vivieron en las regiones donde inmigrantes de estos orígenes contribuyeron al desarrollo de las sociedades locales también heredaron sus contribuciones a la vida social.

de sus familiares para esta investigación. Pero también, por las memorias familiares y comunitarias vinculadas a prácticas culturales que se transmiten de generación en generación para reforzar los vínculos identitarios de sus descendientes con sus ancestros. En este sentido, el término *asiático*, menos utilizado por las interlocutoras de esta investigadora, sí llegó a ser intercambiable por el término *oriental*, mostrando una ligera preferencia por la segunda palabra.

Sin duda, lo “asiático” también expresa un componente racial, es decir, el asociar ciertos rasgos físicos al origen de los ancestros, tanto por parte de quienes los portan, como de quienes los utilizan como signos para la estereotipificación. Kyoo Lee (2013) expresó que la *mujer asiática* en Occidente ha sido condenada a la similitud de los cuerpos, aspecto que la diferencia de las otras mujeres. Durante una entrevista, se dio la siguiente conversación: “¿Por qué le llamaban *china*? – le preguntó insistente la hija de Amelia a su madre, –¡Pues por mis ojos!” –respondió Amelia irritada después de tanta insistencia, quién es coreana por parte de su padre y maya por herencia de su madre. “Por los ojos” ha sido una respuesta constante durante las charlas que he sostenido con mujeres en trabajo de campo. Y es a esto a lo que se refiere Lee cuando habla del problema de la identidad encarnada, “el problema es corporal, irreductible, intersticial [...] Un problema, frente a mí, de “ser yo”, de estar encarnada como yo” (Lee, 2013, p. 88).

Y este problema encarnado, “por los ojos”, según Stuart Hall (2007), es el problema de la metonimia con el que operan los procesos de racialización, en el que ciertos atributos corporales son resaltados y se les asignan ciertos significados. Cuando esos significados se fijan al atributo se habla entonces de un proceso de estereotipificación. La estereotipificación sería entonces una práctica representacional dentro de un régimen racializado de representación. El estereotipo reduce a la gente a unas pocas, simples, esenciales características, las cuales son representadas como fijadas por la naturaleza (Hall, 1997, p. 257). Para Lee (2013), esto implica ser privado “de la libertad de ser de otra manera; ser tipificado significa formar parte de la arquitectura instantánea de las suposiciones, ya sea que sea habilitadora o debilitante” (Lee, 2013, p. 94).

También durante las entrevistas hubo quienes expresaron: “es que yo no tengo los ojos”, o “yo no heredé tanto los rasgos”, en algunos de esos casos la estereotipificación se dio por otras vías, pero resultó que según las experiencias narradas, no se expresó de forma tan directa o violenta como para quienes tenían “los rasgos”.

Habiendo mencionado la importancia del contexto sociohistórico para entender mejor el marco de circunstancias en el cual se desarrollan las experiencias de las mujeres que compartieron sus testimonios para esta investigación pasemos a reconstruir brevemente el contexto histórico de la presencia de chinos, coreanos y japoneses en Tijuana durante el siglo XX.

Reflexiones de cara al contexto histórico de las narrativas

Al embarcarme en esta investigación, la entrevista cualitativa en profundidad se reveló como una herramienta fundamental para comprender a mis interlocutoras. Me permitió acercarme a las vivencias de estas mujeres desde sus propias voces, un privilegio que me llevó a comprender la complejidad de sus historias. Adaptarme a sus ritmos, ya sea con encuentros virtuales o en cafés a altas horas de la noche, fue esencial. Sus vidas, marcadas por la migración transnacional, translocal y transgeneracional, se entrelazaron con Tijuana, su hogar con virtudes y vicisitudes propias.

Mi propia experiencia como inmigrante en Tijuana y las incisivas preguntas de Emily, una de mis interlocutoras, me obligaron a un ejercicio de reflexión profunda. "¿Qué es para ti una *chinita*? ¿Qué es para ti una *mujer asiática*?", me inquirió Emily, y sus palabras resonaron en mí, haciéndome cuestionar mis propios sesgos y preconcepciones. Este momento de incomodidad, aunque necesario, me recordó la importancia de abordar el estudio con una mirada crítica y autoconsciente, ya que la investigación no es una mera extracción de datos, sino un diálogo constante que nos transforma a ambos lados del encuentro.

La presencia de silencios y omisiones durante las entrevistas me llevó a comprender que no hablar puede ser tan elocuente como hablar. Estos silencios, a menudo, revelan la gestión de la identidad, las lealtades comunitarias y la cautela ante posibles repercusiones. Me enseñaron que la ausencia de ciertas narrativas no implica su inexistencia, sino más bien una elección deliberada, una forma de protegerse o de mantener el equilibrio dentro de su comunidad y a ellas mismas.

Otro punto importante fue que el trabajo de campo me confrontó directamente con la necesidad de nombrar con sumo cuidado a mis sujetas de estudio. La categoría de "mujer asiática" o "mujer oriental" resultó ser aún más problemática, y me obligó a considerar el contexto histórico y los

intereses económicos y políticos que subyacen a sus definiciones. Por ello es necesario reconocer la importancia de la diversidad dentro de estos grupos y evitar homogeneizaciones que puedan silenciar voces importantes. El orientalismo y la racialización, como bien lo muestran las historias de las mujeres, operan en Tijuana, transformando los "rasgos" físicos en marcadores de una identidad percibida como "extranjera".

Finalmente, las narrativas que recopilé tejieron una red de diversos contextos históricos. Aunque todas las mujeres compartían la experiencia de ser clasificadas por su apariencia o herencia asiática, sus orígenes geográficos y las trayectorias de sus ancestros eran muy variados. Desde la migración cantonesa en el siglo XX, pasando por lamigración japonesa a comienzos del siglo XX en el norte de México y la inmigración coreana a Yucatán en 1905, cada historia se insertaba en un entramado complejo de desplazamientos y adaptaciones. Al entrelazar estas experiencias individuales con procesos históricos más amplios, como la aparición de ligas antichinas o la reubicación japonesa durante la Segunda Guerra Mundial, es posible vislumbrar cómo las grandes narrativas históricas impactan directamente en la vida cotidiana de estas mujeres en Tijuana. La experiencia de ser "mitad y mitad", de no sentirse del todo mexicanas a pesar de haber nacido aquí, subraya la persistencia de los prejuicios y la urgente necesidad de comprender la identidad de manera matizada en este vibrante espacio fronterizo.

Genealogía del lugar de nacimiento y origen familiar de las mujeres entrevistadas según sus relatos de vida

Nombre o seudónimo	Lugar de nacimiento	Lugar de origen del padre	Lugar de origen de la madre	Lugar de origen de la abuela paterna	Lugar de origen del abuelo paterno	Lugar de origen de la abuela materna	Lugar de origen del abuelo materno	Lugar de origen de los bisabuelos
Amelia	Mérida	Corea* 大韓帝國	Yucatán	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información
Gladys	Tijuana	Mérida	Mérida	Corea* 大韓帝國	Corea* 大韓帝國	Corea* 大韓帝國	Corea* 大韓帝國	No hay información
Zhiu	Tijuana	Taishan (台山市)	Durango	Taishan (台山市)	Taishan (台山市)	Durango	Durango	No hay información
Liza	Tijuana	Los Cabos	Jalisco	Los Cabos	Amami Ōshima (奄美大島)	Puerto Vallarta	No hay información	No hay información
Mariko	Ciudad de México	El Sauzal, Ensenada	Ciudad de México	Wakayama 和歌山県	Wakayama 和歌山県	Japón** 大日本帝国	Japón** 大日本帝国	No hay información
Yu Ahn	Tijuana	Mérida	Tuxtla	Corea* 大韓帝國	Corea* 大韓帝國	Chiapas	Isla de Córcega	No hay información
Yukio	Ensenada	Sinaloa	Guadalajara	Sinaloa	Sinaloa	No hay información	Jalisco	Japón** 大日本帝国
Kimi	San Diego	Tijuana	México***	Mérida	Mérida	No hay información	No hay información	Corea* 大韓帝國
Melissa	Cantón 广州	Guangdong**** 广东	Guangdong**** 广东	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información
Mexicasia n	Tijuana	Tijuana	Sinaloa	Durango	Taishan (台山市)	No hay información	No hay información	No hay información
Betty	Venezuela	Guangdong**** 广东	Guangdong**** 广东	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información
María	Tijuana	Taishan (台山市)	Taishan (台山市)	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información	No hay información

*El barco que zarpó en 1905 partió del puerto de Chemulpo (濟物浦) ubicado al sur de la península coreana, el cual ahora se conoce como Incheon (인천), sin embargo, los tripulantes eran originarios de diversos lugares de la península coreana. Los descendientes coreanos no precisan el lugar de origen específico de sus antepasados. Aunque algunas fuentes señalan que la mayoría provenía de la región Seúl-Incheon (서울-인천), Busan (부산), Mokpo (목포) y Pyongyang (평양), entre otros. Por otro lado, en la tabla se ha escrito en

Genealogía del lugar de nacimiento y origen familiar de las mujeres entrevistadas según sus relatos de vida

Nombre o seudónimo	Lugar de nacimiento	Lugar de origen del padre	Lugar de origen de la madre	Lugar de origen de la abuela paterna	Lugar de origen del abuelo paterno	Lugar de origen de la abuela materna	Lugar de origen del abuelo materno	Lugar de origen de los bisabuelos
--------------------	---------------------	---------------------------	-----------------------------	--------------------------------------	------------------------------------	--------------------------------------	------------------------------------	-----------------------------------

hanja el nombre que Corea recibía oficialmente en esa época, 大韓帝國, es decir, Daehan Jeguk, el cual podría traducirse como Imperio de Corea.

**En el caso de Japón, en los relatos las mujeres entrevistadas sólo se refirieron con ese nombre al lugar de origen de sus ancestros sin especificar el lugar. Por ejemplo, Mariko habló de sus abuelos maternos pero mencionó que llegaron a Ciudad Juárez por Estados Unidos. Yukio mencionó que su bisabuelo paterno vino de Japón pero tampoco especificó el origen. Se ha colocado el nombre 大日本帝国 (Imperio de Japón), así como en el caso del Imperio de Corea, para brindar un mayor contexto histórico-político al lector sobre el lugar de origen de los familiares de las entrevistadas, esto también aplica para el caso del abuelo de Liza y los abuelos paternos de Mariko.

***No se especificó un lugar o una región en México.

**** Se menciona a la provincia de Guangdong 广东, en la actual República Popular China, pero no se especifica la ciudad.

Simbología

Origen relacionado con China

Origen relacionado con Corea

Origen relacionado con Japón

Origen relacionado con México

Otros orígenes

Tabla 1. Lugares de origen de las entrevistadas y de sus familias según aparecieron en los relatos.

Capítulo 3.

Recursos para contextualizar históricamente las narrativas de vida de mujeres de raíces asiáticas en Tijuana

Las historias de Amelia, Gladys, Zhiu, Liza, Mariko, Yu Ahn, Yukio, Kimi, Melissa, Mexicasian, Betty y María son complejas y se desarrollan en distintos periodos temporales. Las experiencias de cada una se sitúan en Tijuana distintas, principalmente después de la segunda mitad del siglo XX. Por ejemplo, Amelia y Gladys contribuyeron con una narrativa de una Tijuana joven que apenas comienza a encaminarse en el crecimiento demográfico y económico que explotará en la década de los ochentas. Sin embargo, el desplazamiento desde el sur del país hacia el norte de México da cuenta de las dinámicas migratorias que estuvieron vinculadas con el periodo de la Segunda Guerra Mundial y el periodo de la posguerra. Mientras que las más jóvenes nacieron cuando Tijuana ya se había convertido en uno de los centros maquiladores más importantes de México.

El presente capítulo se divide en dos partes. La primera parte muestra una reflexión sobre los materiales disponibles en la literatura académica para reconstruir el contexto histórico, político y sociocultural en el que se sitúan las narrativas de vida que componen la presente investigación:

narrativas de vida de mujeres de raíces asiáticas en Tijuana. Más que un texto de corte narrativo, lo que presento es una reflexión sobre el enfoque que se ha utilizado para presentar la historia de la población de origen asiático en Baja California y en México. A partir de la revisión del material historiográfico disponible, distingo tres diferentes líneas: 1) La mirada regional; 2) la mirada nacional; 3) la mirada del otro lado de la frontera, es decir, estadounidense. A estas tres miradas habría que sumar una cuarta, la cual está compuesta por propuestas emergentes para abordar la presencia de población de origen asiático en México, la cual todavía está en ciernes y se está llevando a cabo principalmente a partir de la incursión de nuevas voces en el proceso de investigación.

El propósito de la segunda parte de este capítulo es mostrar un panorama histórico general de los escenarios en los que se sitúan las narrativas de las mujeres entrevistadas. Primeramente, tomando en cuenta que el origen “asiático” de las entrevistadas está asociado a las migraciones transpacíficas que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo XX, las cuales estuvieron motivadas principalmente por una búsqueda de mejores condiciones de vida de población proveniente del Este asiático, entre ellos: chinos, coreanos y japoneses de diversas clases sociales, quienes se enfrentaban a un panorama complejo de cambio y transformación política, económica y cultural en sus lugares de origen. Posteriormente, a través de un breve recorrido por la historia de Tijuana, veremos cómo se insertan los relatos de las mujeres entrevistadas en distintas épocas y momentos, principalmente en la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI.

Miradas sobre la presencia de población asiática en la península de Baja California

Mirada regional

La *mirada regional* está principalmente compuesta por las contribuciones de historiadores adscritos a instituciones de investigación presentes en el estado de Baja California, como la Universidad Autónoma de Baja California a través del Instituto de Investigaciones Históricas y el Instituto de Investigaciones Culturales, así como El Colegio de la Frontera Norte.

En términos generales, las fuentes ponen su mirada en la *presencia histórica de población de origen asiático*, sobre todo a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con especial

énfasis en la población china de Mexicali, y en algunos otros casos, la población de origen japonés en el municipio de Ensenada.

Como parte de este contexto académico destacan los aportes de Catalina Velázquez respecto a la presencia china (2001;2002; 2005, 2011; Velazquez y Espinoza, 2017), y la presencia japonesa en Baja California (2006; 2007). Los trabajos de Catalina Velázquez, se enfocan en la historia de las comunidades de inmigrantes asiáticos, principalmente chinos y japoneses, en la región de Baja California y el noroeste de México. Su investigación es crucial para entender la inserción, organización, contribuciones económicas y los desafíos que enfrentaron estos grupos, incluyendo el racismo y las políticas de exclusión, con un énfasis particular en la dinámica fronteriza. Sus contribuciones abarcan temas como formas de organización social y económica, su participación en procesos productivos clave (agricultura, pesca, comercio), las políticas migratorias y de exclusión que enfrentaron (incluyendo campañas antichinas y la reubicación de los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial), la diversidad ideológica dentro de estas comunidades, y las manifestaciones de racismo y nacionalismo en la región. Una marca distintiva de la mirada regional es que en las investigaciones un recurso recurrente es vincular los procesos de la frontera norte de México con el contexto del lado de la frontera estadounidense.

También destacan los aportes del poeta y ensayista Gabriel Trujillo Muñoz con su obra *Kitakaze (viento del norte): los japoneses en Baja California* (1997), un ensayo que narra la llegada de de población de origen japonés en la península de Baja California, principalmente en la región costera, en el que se destaca las aportaciones de los japoneses al desarrollo de la industria pesquera, y en el Valle de Mexicali. Por otro lado, recientemente se publicó el libro *Un santuario fronterizo. La comunidad china, la chinesca y Mexicali* (2022), obra del mismo autor, que incluye una mirada de los aportes culturales al desarrollo de esta región.

En sus trabajos dedicados a la historia de Baja California y la ciudad de Tijuana, el historiador David Piñera ha reconocido los aportes de la población de origen asiático al desarrollo de la región, y en 2018 junto a Víctor Flores Miranda editó el libro *Trayectoria histórica de Tijuana: con la presencia japonesa*. Este libro resulta interesante ya que el objetivo principal es relatar la historia de Tijuana pero en un formato bilingüe: en japonés y español, ya que está dirigido principalmente a la población de habla japonesa. En el apartado final incluye una sección en la que se narra de manera breve la historia de la población de origen japonés en Tijuana y sus aportaciones culturales.

El historiador Lawrence D. Taylor también ha elaborado contribuciones desde la historia al estudio de la presencia de la población de origen chino en la región con las publicaciones “El contrabando de chinos en la frontera de las Californias durante el porfiriato (1876-1911)” (2002) y “*El contrabando de chinos a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, 1882-1931*” (2017).

Resultan también pertinentes la serie de artículos publicados por Kyoko Nishikawa Aceves, junto al investigador Sergio Hernández Galindo, titulados “Totaro y Kazuma Nishikawa: El legado de los pescadores japoneses en Baja California - Parte 1” y “Totaro y Kazuma Nishikawa: El legado de los pescadores japoneses en Baja California - Parte 2” en 2019. En estos textos, los autores se adentran en la historia de la contribución japonesa al desarrollo de la industria pesquera bajacaliforniana en un contexto de grandes retos para la población llegada de Japón, especialmente, se enfoca en la historia de Totaro y Kazuma Nishikawa.

Los aportes antes señalados han buscado destacar desde la historia los procesos y encuentros de población principalmente de origen japonés y chino en Baja California, y en algunos casos en Tijuana. Otros aportes han venido de los trabajos estudiantiles de posgrado que aportan miradas y temáticas novedosas para el estudio de la población de origen asiático en la región. Los aportes antes señalados han buscado destacar desde la historia los procesos y encuentros de población principalmente de origen japonés y chino en Baja California, y en algunos casos en Tijuana. Entre estos trabajos destacan la tesis de maestría de Damian Adame Arana, *Dragón del desierto: entre marginación e integración en Mexicali* (2014) con un enfoque desde los estudios culturales. También la tesis de Luz Helena Rodríguez Tapia titulada *Inserción laboral y trayectorias de inmigrantes recientes de origen chino en Baja California, México* (2018).

Además de trabajos de investigación de posgrado enfocados en la población de origen chino, respecto al caso japonés está el trabajo de José Alonso Verdugo Becerra sobre *El internamiento de japoneses en Mazanar, 1942-1945. Narrativas para la reivindicación* (2012). Así como otros trabajos que se han enfocado en destacar la presencia de japoneses en Tijuana a partir de la incursión de maquiladoras y parques industriales a finales del siglo XX y comienzos del XXI desde un enfoque del desarrollo regional, por ejemplo, el trabajo de Ismael Rodríguez Villalobos (1990), *Las plantas maquiladoras japonesas de Tijuana: posibilidades y limitaciones para la integración con la industria nacional, regional y local*; la tesis de Blanca Coronado Yu (1992), *La localización como estrategia de competitividad de las firmas japonesas : el caso de la*

rama electrónica en Tijuana; y el texto de Luis Adalberto Berlanga Albrecht (1994), *Nuevas formas de interrelación entre tecnología y competitividad : con un caso aplicado a las empresas transnacionales japonesas instaladas en Tijuana*.

Una ausencia notable en este recorrido son los estudios respecto a la presencia de la población de origen coreano en Tijuana y Baja California. Una reciente contribución se encuentra en mi tesis de maestría *Hananim en la frontera : un estudio sobre iglesias coreanas en Tijuana, Baja California* (2020). También está disponible el texto de la historiadora Nohemí Rodríguez Cota, “La presencia coreana en Tijuana: un recorrido histórico” (2022). Aunque se han llevado a cabo también esfuerzos a través de charlas y conferencias por abordar la presencia de los descendientes de la primera migración coreana hacia México que posteriormente migraron hacia Tijuana. Entre ellas destaca la presentación de Vasthi Maribel King Ristori, con la conferencia “Descendientes coreanos en Tijuana” (2021), para el Foro Corea 2021.

Otras aportaciones para reflexionar en la importancia de la presencia de población de origen asiático en Tijuana vienen del campo del arte, y especialmente de artistas locales. Podemos nombrar, por ejemplo, el magistral trabajo de Nicolasa Ruiz en el documental *Obachan* (2020), en el que nos introduce a la experiencia y la historia de una mujer japonesa que llegó a Mexicali en las primeras décadas del siglo XX, Fuyu Kiyota. Ella llegó al Valle de Mexicali con un propósito, reunirse con su esposo a quien había conocido por medio de una fotografía. Es de los pocos trabajos que ponen el foco en la experiencia femenina de la migración asiática hacia este rincón del mundo. Otro aporte está en el documental *El legado de mi raza* (2016) de Yuriko Valdez Alcocer, quien a través de su elaboración buscó comprender y reconectar con su identidad como descendiente china-mexicana a través de explorar distintas perspectivas generacionales (Valdez Alcocer, 2024).

Mirada nacional

La *mirada nacional*, aunque podría concentrarse en diferentes textos, me gustaría vincularla a la publicación del libro *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX* (1997). Esta obra es importante porque es la primera enfocada exclusivamente en la migración asiática hacia México y en la que María Elena Ota Mishima

recopila una serie de trabajos producto de un proceso arduo de investigación de corte histórico demográfico cuantitativo (Gonzalez Navarro, 1997, p. 22) en que se recopilaron datos censales pertenecientes al Archivo General de la Nación y el Registro Nacional de Extranjeros, principalmente, así como revisiones hemerográficas e historiográficas.

De esta compilación destacan para los fines de esta investigación las aportaciones de la misma Ota Mishima (1997) con el capítulo “Características sociales y económicas de los migrantes japoneses en México” en el cual la autora presenta una actualización de los datos demográficos presentados en su famoso libro *Siete migraciones japonesas en México 1890-1978* (1982). Otro capítulo importante es el escrito por Romero Castilla (1997), “Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano”, ya que este es el primer trabajo académico en México que presenta una investigación exhaustiva, tanto con consulta de fuentes archivísticas como orales, sobre el caso de la primera migración coreana a México sucedida en 1905. El texto es útil porque también menciona a Tijuana como una de las ciudades a las que reemigraron los primeros inmigrantes coreanos.

Sobresale el aporte de Roberto Ham Chande (1997), quien contribuye con el apartado “La migración china hacia México a través del registro nacional de extranjeros”, y que en el mismo texto expresa que una de las motivaciones para realizar su investigación es explorar sus propios antecedentes como mexicano descendiente de chinos (p. 167). Esta postura resulta interesante porque expresa un sentido de búsqueda de identidad del autor en las cifras de sus antepasados, expresión que no se muestra en los capítulos anteriormente descritos. Otro aporte pequeño pero significativo, es el reconocimiento de Ham Chande (1997) de la escasez de datos para abordar el tema de la presencia de población femenina de origen asiático en México y las limitaciones que plantea para su estudio la aproximación con un lente estadístico, pues, en cifras el ingreso al menos de mujeres chinas–también aplica para las japonesas como lo muestra Ota Mishima (1997) – fue significativamente menor que el de los hombres. Esto convierte el enfoque de la historia demográfica cuantitativa en una exposición que versa sobre inmigrantes chinos –aunque también japoneses–hombres (Ham Chande, 1997, p. 170).

Si bien tanto los textos de Ota Mishima (1997), Romero Castilla (1997) y Ham Chande (1997) abordan datos relacionados con Baja California, y las ciudades principales con presencia asiática como Mexicali, Tijuana y Ensenada, la contribución de Rosario Cardiel Marin (1997) sobre “La migración china en el norte de Baja California, 1877-1949” es la única que se centra en

la presencia de inmigrantes asiáticos en Baja California, y describe detalladamente las condiciones a las que la población de origen chino se enfrentó en las tres ciudades antes mencionadas, principalmente en el contexto de la exclusión de inmigrantes asiáticos en Estados Unidos y los movimientos obreros y sindicalistas bajacalifornianos que buscaron disminuir la influencia económica de los chinos en la región, así como el papel que desempeñó el gobierno del territorio norte de la península en esta coyuntura.

La obra *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX* (1997) resulta relevante por que sienta las bases teóricas y, principalmente metodológicas para abordar el estudio de la presencia de población de origen asiático en México. Sus aportaciones no solo se concentran en el caso de chinos, japoneses y coreanos, también abordan los casos de árabes, filipinos, palestinos e indios *sikhhs*. Sin embargo, los mismos autores reconocen sus limitaciones, no solo Ham Chande (1997) hizo hincapié en que, al menos para el caso que él aborda, se trata principalmente de la historia de los hombres de origen asiático—aunque es verdad que en los cuatros capítulos se habla de la presencia de “amas de casa” y “esposas” —; respecto al caso de la población de origen chino propone preguntas necesarias para abordar en estudios posteriores:

¿Cuál ha sido su impacto en la sociedad y economía del país? ¿Cuál ha sido su contribución cultural para el México actual? ¿Qué derroteros sociales, económicos y culturales siguió su mestizaje de descendencia mexicana? ¿En qué grado y cómo fue su integración social y cultural a los valores étnicos mexicanos? (Ham Chande, 1997, p. 188)

Estas preguntas no sólo resultan pertinentes para el caso chino, también son fundamentales para comprender el caso de mexicanos y mexicanas de origen japonés y coreano, así como cuáles quiera orígenes que sean necesarios. Sin embargo, pocos estudios se dedicaron a explorar respuestas a dichas interrogantes. La mayoría de los trabajos subsecuentes a la publicación de dicho volumen continuaron líneas similares de investigación en las que el enfoque principal estaba en el abordaje del tema de la población de origen asiático en México desde las categorías de extranjeros e inmigrantes con enfoques históricos y poco se hizo un seguimiento de los casos de sus descendientes nacidos en México, por otro lado, los trabajos que abordan el estudio específico de las mujeres prácticamente son escasos.

Ante este panorama, es necesario recordar que el orientalismo, ese “estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica entre “el Oriente” y ‘el Occidente’” (Said, 2003, p. 2), es un discurso que se apoya en instituciones, en un vocabulario, en trabajos

académicos– que reproducen epistemologías, teorías y metodologías–, imágenes, doctrinas e incluso burocracias y estilos coloniales¹². Desde esta perspectiva, el uso exclusivo de ciertos enfoques teóricos para el análisis de poblaciones puede contribuir a la perpetuación de estereotipos sobre dichas poblaciones de las que busca dar cuenta. Para el caso del estudio de la población de origen asiático en México, el estudio exclusivo– o excesivo– desde marcos teóricos que reproduzcan el nacionalismo metodológico y perpetúen la categoría de “extranjeros” sin ser problematizada puede incurrir en la reproducción de discursos que niegan el derecho de pertenencia y otterizen a quienes buscan integrar. Esto resulta relevante por el hecho de que, en el caso de la población mexicana de origen chino, japonés y coreano, el estereotipo–apoyado en prejuicios raciales– del perpetuo extranjero continúa vigente hasta nuestros días.

Miradas del otro lado de la frontera

Una de las miradas más representativas provenientes de Estados Unidos en el estudio de población de origen asiático en México, principalmente abordando el caso de la población de origen chino es la contribución de Evelyn Hu-Dehart (1980; 2002; 2004; 2012) quien ha realizado significativas contribuciones al estudio de la presencia asiática en México, enfocándose en la inmigración china al norte de México, particularmente en Sonora, y las violentas campañas antichinas que se desarrollaron entre 1875 y 1932. Su trabajo explora el racismo y la xenofobia en el contexto de la Revolución Mexicana y la posrevolución, analizando cómo estos fenómenos se entrelazaron con la formación de una pequeña burguesía nacional. Una faceta distintiva de su investigación es la atención al papel de las mujeres mexicanas, quienes en lugares como Cananea, estuvieron al frente de la lucha contra la persecución china. Además, Hu-DeHart amplía la comprensión de las diásporas asiáticas (china, japonesa y del sur de Asia) en las Américas al conceptualizar los enclaves étnicos, o barrios chinos, como espacios de contacto e intercambio plagados de estereotipos, y al destacar las "zonas fronterizas" (borderlands), especialmente la de Estados Unidos-México, como regiones históricamente atractivas para los inmigrantes, la mano

¹² “El orientalismo puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para tratar con Oriente: tratar con él haciendo declaraciones sobre él, autorizando opiniones sobre él, describiendo enseñarlo, colonizarlo, gobernarlo: en resumen, el orientalismo como estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente” (Said, 2003, p. 3).

de obra y el capital asiáticos. Argumenta que los asiáticos han sido expertos en múltiples cruces fronterizos, tanto transpacíficos como transnacionales, a lo largo de más de un siglo, conectando sus experiencias con dinámicas de desarrollo económico y globalización.

Otros trabajos recientes publicados en inglés que se plantean el estudio de la presencia asiática en México de finales de siglo XIX y durante el siglo XX desde perspectivas vinculadas con los estudios de las identidades, la experiencia transfronteriza y los *ethnic* y *race studies* son los realizados por Jason Oliver Chang (2017), con su libro *Chino: Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880-1940* contribuye a una apreciación de cómo en el contexto del México revolucionario y posrevolucionario, la “chinización” se instrumentalizó para diversos proyectos raciales, desde ganar la guerra revolucionaria hasta construir el poder estatal y consolidar la hegemonía nacional para dominar y gobernar el país, que tenía una población mayoritariamente no blanca con diversos grados de asociación indígena.

Respecto al seguimiento de población de origen chino en México, El libro *Paisanos Chinos: Transpacific Politics among Chinese Immigrants in Mexico* de Fredy González (2017) investiga las experiencias de los inmigrantes chinos en México, utilizando fuentes diplomáticas y comunitarias de Estados Unidos, México, China y Taiwán, con un enfoque particular en el contexto de la Guerra Fría. González analiza la formación racial y la participación política de los "mexicanos chinos" durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, argumentando que sus vínculos transnacionales, lejos de impedir su integración, forjaron un camino alternativo para que se sintieran "como en casa" en México. El libro sostiene que esta política transnacional facilitó su inclusión en la sociedad mexicana, una dinámica observada en otras comunidades migrantes globalmente. El título mismo, *Paisanos Chinos*, refleja cómo estos inmigrantes construyeron su propia vía de integración frente a una sociedad de acogida a menudo racista y excluyente, destacando que mientras la sociedad mexicana solía referirse a ellos de forma generalizada y, a menudo, peyorativa como "chinos" o "chinitos", los inmigrantes de primera generación se autodenominaban "paisanos".

Selfa Chew, citada en el capítulo anterior, se aventura a la reflexión sobre el impacto de las condiciones históricas y políticas de la población de origen asiático en México, y aunque su texto está escrito en inglés, su mirada la construye desde adentro, y a partir de su propia experiencia de mujer fronteriza de padre chino y madre mixteca que convivió con japoneses y mexicanos japoneses a lo largo de su vida. El libro de Selfa Chew, *Uprooting Community: Japanese*

Mexicans, World War II, and the U.S.-Mexico Borderlands (2015), investiga las experiencias de los japoneses y mexicano-japoneses en la región fronteriza entre Estados Unidos y México, enfocándose en su desplazamiento durante la Segunda Guerra Mundial y los ataques racistas que, junto con otros grupos asiáticos como chinos y coreanos, experimentaron en México. Chew (2015) argumenta que el orientalismo y la noción de "mexicanidad" —que históricamente excluyó a comunidades asiáticas y africanas— fomentaron la discriminación, marcando a los asiáticos como racialmente inferiores y vulnerables, a pesar de que cada grupo asiático tiene historias específicas que definen su estatus social. El texto refuta la idea de un estatus racial privilegiado para los japoneses en México, evidenciando su participación en la Revolución Mexicana y movimientos obreros, así como las pérdidas sufridas durante ataques antiasiáticos, y señala que el racismo antijaponés, aunque similar en sus representaciones del "Peligro Amarillo" al antichino, no siempre fue un reflejo directo de este, viéndose afectado por factores como género, clase y ocupación.

Respecto a los escasos trabajos sobre la presencia coreana elaborados desde el otro lado de la frontera, está la contribución de Min-jeong Kim (2020), quien en su texto "The Emergence of a Transborder Koreatown in the U.S.-Mexico Border Region" analiza la experiencia transfronteriza de los surcoreanos que viven y habitan tanto San Diego como Tijuana dando forma a lo que considera un Koreatown transfronterizo.

Finalmente, una de las publicaciones más recientes en inglés es la de el libro de Ximena Alba Villalever, *The Migration of Chinese Women to Mexico City* (2020), es una viñeta etnográfica que explora las complejidades de la migración de mujeres chinas a la Ciudad de México, destacando sus luchas en la economía popular y las dinámicas de poder dentro de sus redes sociales. La obra expone las vulnerabilidades emocionales y económicas que enfrentan estas migrantes y cómo las características culturales y políticas se vinculan a lugares específicos.

Miradas emergentes

Entre las miradas emergentes en español que documentan y reflexionan sobre la presencia de población de origen asiático en México, destacan quienes son descendientes y han explorado los procesos de identificación de sus propias comunidades y pertenencias étnicas, por ejemplo,

destacan las aportaciones de Mónica Cinco en su tesis doctoral *A mí no me pueden volver a sacar*: *Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora china mexicana* (2017) para pensar desde México la pertenencia a la diáspora china, y sobre todo resulta interesante para esta investigación sus aportaciones respecto al caso de las mujeres mexicanas que fueron expatriadas de su país y despojadas de su ciudadanía por haber contraído matrimonio con hombres chinos en la época de la persecución por parte de ligas nacionalistas en la década de los treinta del siglo XX. El trabajo de Cinco destaca por su gran aporte no solo académico sino para la comunidad china mexicana, del que uno de los logros de los esfuerzos de años de investigación se concretó con la ceremonia de “Petición de perdón por agravios a la comunidad China en México” por parte del presidente de México en turno Andrés Manuel López Obrador el 17 de mayo de 2021.



Imagen 8. Mónica cinco durante la ceremonia de “Petición de perdón por agravios a la comunidad China en México”, 17 de mayo de 2021.

Destacan también las aportaciones de Dahil Melgar (2015) en el campo de los estudios nikkei en Latinoamérica, sobre todo su reflexión sobre “procesos de etnización, reetnización y desetnización por los cuales han atravesado los nipodendientes de origen latinoamericano”, y el papel de las políticas de retorno del gobierno japonés en este proceso. Un texto ilustrativo para este tema es el titulado “(Re)etnización y des-etnización de los nikkei en América Latina y Japón: Entre las fronteras de la ‘pureza’ y el ‘mestizaje’ (2015).

Otro aporte sustancial se encuentra en las contribuciones de Shinji Hirai (2015; 2016) para la construcción de la memoria histórica de los japoneses en México, desde un punto de vista histórico y antropológico, destacando la participación de los japoneses en la Revolución Mexicana

luego de la llegada de japoneses a la frontera norte de México a partir de los cambios políticos en la relación de Estados Unidos y el Imperio de Japón. Y también cómo muchos de ellos, incluyendo al personaje de Kingo Nonaka, que permanecieron en México, se vieron inmersos en la Revolución Mexicana, algunos como víctimas de la violencia y otros incluso participando como soldados en diferentes bandos, lo que refleja la compleja intersección entre la migración, la geopolítica y los conflictos internos de la época. Hirai (2016) también nos muestra cómo estereotipos en la prensa y en la literatura estadounidense influyeron en la percepción que se tenía de esta población durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial.

Finales del siglo XIX y principios del Siglo XX: Primeras llegadas y consolidación en un contexto fronterizo

Durante el siglo XIX, la migración asiática se extendió por diversos rincones del mundo, impulsada en parte por la necesidad de mano de obra contratada (culíes) , por los efectos del colonialismo europeo y estadounidense en Asia, las ambiciones ocupacionistas del Imperio de Japón, las Guerras del Opio (1840-1842) que forzaron la apertura comercial de China y los cambios, conflictos y transiciones políticas internas. Las distinciones de clase preexistentes se afianzaron y se crearon nuevas en el contexto de los gobiernos de la dinastía Qing en China, de la era Meiji en Japón y el gobierno de la dinastía Yi en la península coreana. Quienes más sufrieron las consecuencias de este complejo panorama fueron las clases más desfavorecidas, los campesinos, los comerciantes y las mujeres, así como aquellos que realizaban trabajos considerados indeseables. En estas sociedades organizadas con una profunda influencia confuciana, la fuerte estratificación social complicaba aún más las oportunidades para vivir en bienestar para muchos grupos y comunidades.

Muchas personas de origen chino, japonés e incluso coreano—en su mayoría varones, pero también niños y mujeres— se desplazaron a diferentes latitudes del continente americano. Destaca el caso de Estados Unidos, en el que la fiebre del oro en California atrajo un sinnúmero de inmigrantes asiáticos en busca de riquezas y oportunidades, algunos trabajaron en las minas otros en la construcción de vías de ferrocarril, también llegaron a Hawaii donde muchos se desempeñaron en la cosecha de la caña de azúcar. Otras regiones que recibió una presencia significativa de

inmigrantes asiáticos fue la Columbia Británica en Canadá, y en este contexto la frontera norte de México no fue la excepción. Según Evelyn Hu-Dehart (1980), la mayoría viajaron como trabajadores por contrato, aunque también hubo quienes se fueron como colonos. Específicamente para el caso de los chinos, la autora comenta:

Los chinos de ultramar trabajaban duro, vivían frugalmente y, por lo general, prosperaban, aunque a menudo sólo de forma modesta. También adquirieron fama de ser resistentes a la aculturación y preferían aferrarse a su propia especie y a sus propias costumbres. A menudo se ganaron el profundo resentimiento de las poblaciones locales, que los percibían como excesivamente ricos y exclusivistas (Hu-Dehart, 1980, p. 275).

El norte de México, a finales del siglo XIX, presentaba un ambiente atractivo para estos inmigrantes, siendo una región fronteriza en rápido desarrollo socioeconómico, impulsado por capital extranjero. Los chinos encontraron un nicho en la expansión de una incipiente pequeña burguesía, dominando en poco tiempo este sector. Específicamente en Baja California, la pesca de abulón por parte de chinos, actividad presente en California desde 1850, se extendió a sus costas, siendo la venta de conchas un mercado lucrativo. La Ley de Exclusión China en Estados Unidos (1882) provocó que muchas personas de origen chino quedaran varadas o trasladaran su residencia al lado mexicano de la frontera, incluyendo Tijuana. En este contexto, la Ley de Extranjería y Naturalización de México (1886) buscaba atraer inmigrantes para colonizar la frontera norte, garantizándoles derechos similares a los mexicanos, aunque con la reserva del derecho de expulsión. Posteriormente, el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre México y China (1899) incrementó significativamente la presencia china, aunque es difícil estimar cifras exactas debido a ingresos ilegales y la debilidad estadística de la época.

Paralelamente, la inmigración japonesa a México fue incentivada por el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre ambos países en noviembre de 1888. A finales de la década de 1890, muchos inmigrantes japoneses (Issei) en California eran estudiantes-trabajadores que veían el Oeste americano como su propia frontera. Sin embargo, el racismo blanco y las campañas antijaponesas en California, como la de San Francisco en 1892, afectaron sus perspectivas.

Esto, sumado a restricciones migratorias estadounidenses (1900-1902) y la prohibición de Tokio a la inmigración laboral hacia Estados Unidos en 1907, derivó en que el norte de México se

convirtiera en un destino principal para los emigrantes japoneses, tanto trabajadores itinerantes como colonos. Empresas facilitaron esta migración indirecta a México entre 1901 y 1908. En 1904, 500 trabajadores japoneses llegaron a la mina de cobre El Boleo en Santa Rosalía, Baja California, aunque muchos retornaron por las condiciones laborales. Los Issei también buscaron establecer colonias en la zona fronteriza, especialmente en Baja California, después de 1908.

Tras la independencia de México, la Ley de Colonización de 1824 permitió la privatización de tierras, lo que llevó a la concesión del Rancho Tía Juana a Santiago Argüello en 1829. Sin embargo, el evento más trascendental para la ciudad fue la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848, que estableció la frontera actual y dividió el rancho en dos, dando a Tijuana su identidad como ciudad fronteriza. El asentamiento urbano de Tijuana comenzó a tomar forma gracias a la instalación de una aduana en 1874 y la afluencia de visitantes estadounidenses atraídos por los manantiales de aguas termales de Agua Caliente. El litigio por la propiedad del rancho de los Argüello culminó el 11 de julio de 1889, cuando se aprobó el primer plano de la ciudad, una fecha que se celebra como su fundación. En realidad, Tijuana se encontraba bastante lejana geográficamente de la capital de México, y el ferrocarril que la conectaría con el centro del país no se construiría sino hasta la década de los cuarenta, lo cual dificultó el traslado de la población del sur de México hacia la frontera noroccidental del país durante este periodo de tiempo. El incipiente impulso de crecimiento demográfico de esta época fue alimentado, principalmente por la población de origen mexicano que ya residía en la región antes de la división fronteriza después de la firma del tratado de Guadalupe-Hidalgo, aunque la mayoría de esta población residía en la Ciudad de San Diego (Espinoza Melendez y Marcial Campos, 2024). .

Nueve años antes de la fundación oficial de Tijuana, entre 1882 y 1888, el congreso de Estados Unidos aprobó leyes que prohibieron el ingreso y reingreso de personas de origen chino a su territorio, específicamente el Acta de Exclusión (*Exclusion Act*) firmada en 1882 (Hu-DeHart, 1980, p. 277; Varsanyi, 2008, p. 884). Un antecedente de esta acta fue la Ley para prevenir el secuestro y la importación de mongoles, chinos, y mujeres japonesas con fines criminales o desmoralizantes (*“An Act to Prevent the Kidnapping and Importation of Mongolian, Chinese and Japanese Females for Criminal and Demoralizing Purposes”*), aprobada en 1870. Se trató de una ley, que entre otros asuntos, restringía el ingreso de mujeres chinas y japonesas, o cualquiera que fuera puesta en la categoría de asiática, al estado de California por medio de detenciones y revisiones exhaustivas.

Según el decreto, todos los inmigrantes estaban sujetos a inspección por parte de los funcionarios de inmigración de California cuando desembarcaban, y cada uno debía pagar una tarifa de inspección de 75 centavos. Los funcionarios de inmigración tenían el poder de prohibir el desembarco de “ciertos viajeros” a menos que cada uno pagara una fianza de 500 dólares en oro ([Song-James, 2023](#)).

Lydon (1985) sostiene que, según sus redactores, esta ley tenía como objetivo principal proteger a las mujeres asiáticas. Sin embargo, resultaba discriminatoria pues:

suponía que todas las mujeres chinas [o asiáticas] que ingresaban al estado eran prostitutas hasta que se demostrara lo contrario. [Por lo tanto] Se aprobaron leyes similares en 1893 y 1901, y todas tuvieron el efecto de desalentar aún más la inmigración de mujeres chinas a California y hacer más difícil para los hombres chinos formar familias en California (Lydon, 1985, p.118).

El mismo año en el que se instaló la primera garita en Tijuana y fue aprobada la ley de 1874, como parte de estrechar las relaciones con países de Asia, el entonces presidente de México Sebastián Lerdo de Tejada envió al científico Francisco Díaz Covarrubias en una misión científica con el objetivo realizar un estudio astronómico que comprendía el observar el tránsito de Venus por el disco del Sol, el lugar en el que se debería llevar a cabo la expedición era en el Imperio del Japón, y designó a Francisco Bulnes para redactar la crónica del viaje y traer a México noticias sobre Oriente. El informe de Bulnes se publicó en 1875, en él describe sus impresiones sobre Cuba, su viaje en tren hacia San Francisco, su estancia en Japón y Hong Kong. Entre las descripciones que aparecen en el texto destacan las descripciones que hace sobre las “mujeres orientales”, siendo unas de las más representativas del pensamiento orientalista de la época, pero presentada por un mexicano. Bulnes inmerso en la subjetividad de su época, describió a las “mujeres orientales” de la siguiente manera:

"solo la mujer oriental acoge un papel que puede sostenerse bien únicamente en los gallineros. La indiferencia filosófica es una grandeza que se explica, una noble abdicación en contra de la vanidad ó de los hechos vulgares; pero la indiferencia animal es una miseria que acorta silencio y recoge desprecio" (Bulnes, 1875, p. 113-114). "En el Japon, el honor del bello sexo se encuentra en una dinastía de ideas favorables a los desórdenes de la carne. El papel de doncella dura hasta que la naturaleza permite á la mujer el cambio por el de casada, concubina ó cortesana. Estas tres situaciones son igualmente honorables.

La mujer casada, representa el contrato eterno, la concubina el temporal y la cortesana el instantáneo. La mujer casada arroja al canal su caja de colores, luce su epidermis amarillenta y muerde el pan del marido con sus dientes ennegrecidos por medio de una sustancia especial. Sus uñas son negras como las garras de un cuervo, la fealdad socorre su pudor y la familia compensa la amargura de sus deberes. La concubina fija los deseos del amante, lo encarrila en una sola afición, hace crónico el libertinaje, conserva blancos los dientes y toma un número de orden en el corazón de su señor. La familia que brota de esta complejidad de madres y de cariños es bien recibida por las costumbres, tiene las mismas consideraciones é idénticos derechos delante de la ley, que el grupo que nosotros llamamos impertinentemente legítimo" (Bulnes, 1875, p. 109-110).

"Las mujeres del extremo Oriente son pequeñas, de tez ligeramente cobriza, nariz corta, ojos oblicuos con párpados abovedados, formas regularmente redondas, dientes espléndidos, piés y manos admirables. Una bata roja interior, una bata de seda acolchonada encima, una faja de zuavo imitando atrás un puff y un par de medias blancas componen su traje. El peinado es complicadísimo, infinidad de glóbulos de pelo se apoyan en una varilla horizontal y larga que funge de peineta; de las extremidades cuelgan cintas y flores. Marchan sobre trozos de madera y se abstienen de los movimientos graciosos buscando el equilibrio. La expresión de su fisonomía es bondadosa, y su docilidad se animaliza con el contacto de la fatigosa estupidez inherente a su condición social. El programa de su existencia es la inercia, todo el día permanecen sentadas delante de una caja de metal con fuego, fuman una pipa que consume el tabaco en dos bocanadas, y cada media hora comen diez granos de arroz y un centímetro cúbico de pescado." (Bulnes, 1875, p. 114).

Al mencionar que la “mujer casada arroja al canal su caja de colores, luce su epidermis amarillenta y muerde el pan del marido con sus dientes ennegrecidos”, podemos ver que Bulnes deja ver su concepción cruda de las “mujeres orientales”, pues, para él la belleza de estas radica en el fino arreglo que se propician, la mujer que arroja su caja de colores, es decir, que por las labores domésticas derivadas del matrimonio ya no dispone del tiempo para embellecerse muestra su cruda realidad, “su epidermis amarillenta”, es decir, que pertenece a una “raza” para la época considerada como peligrosa, y “muerde el pan del marido”, es decir, se somete a su directriz.

Al tiempo que estas representaciones estereotípicas de las mujeres orientales circulaban en el imaginario de los mexicanos letrados de la capital del país, “los primeros chinos que llegaron al norte de Baja California lo hicieron como empresarios que buscaban nuevas inversiones. Durante años, los juncos chino-estadounidenses de la Bahía de San Diego habían estado recolectando rutinariamente abulones de las aguas de Baja California para exportarlos a China” (Duncan, 1994, p. 617).

Cuando Porfirio Díaz ascendió al poder, en 1876, México se embarcó en un rápido crecimiento económico basado en inversiones extranjeras, desarrollo tecnológico, crecimiento industrial y la implementación de una economía de mercado, producto de la estabilidad política que no se había conseguido desde que México era un país independiente. Parte de los planes del nuevo gobierno consistían en la colonización de los territorios del norte, los cuales aún seguían despoblados y con un escaso desarrollo en términos económicos, industriales y urbanos. Los pobladores principales eran los pueblos originarios norteros que escasamente habían sufrido el impacto de la modernidad occidental. Parte del proyecto de modernización de Díaz incluyó la apertura para traer colonos inmigrantes de otros países para poblar dichos territorios y garantizar el desarrollo de los mismos. Hu-DeHart (1980) menciona que:

Los colonos más deseables eran los católicos europeos; pero a falta de disponibilidad de tierras o empleos bien remunerados, no se les podía atraer para que vinieran en grandes cantidades. Por lo tanto, México aceptó aceptar algunos colonos menos atractivos, incluidos asiáticos, que tenían fama de ser gente dócil y trabajadora. Al principio, el gobierno de Díaz también tenía esperanzas de mejorar el comercio con países como China y Japón. En 1893, después de varios comienzos en falso, México y China firmaron un Tratado de Amistad y Comercio que incluía una cláusula de "nación más favorecida". Dado que Estados Unidos prácticamente había puesto fin a la inmigración china al Con la Ley de Exclusión de 1882, México se convirtió en una alternativa atractiva. En realidad, cuando se firmó el tratado en 1893, ya se habían establecido colonias chinas en varios estados del norte: Baja California (entonces Territorio), Sinaloa, Chihuahua, Tamaulipas, Coahuila y Sonora (p. 277).

El siglo XX, el crecimiento poblacional de Tijuana y la migración junto a los estereotipos sobre los asiáticos

A comienzos del siglo XX, en el año 1907 a través de la firma del The Gentlemen's Agreement vigente de 1907–1908, el gobierno japonés prohibió la migración de sus ciudadanos hacia los Estados Unidos producto de las prohibiciones de entrada a japoneses entre 1901 y 1902 hacia territorio estadounidense. Aunque el acuerdo limitó la inmigración de trabajadores japoneses, permitió que las esposas, hijos y padres de los inmigrantes ya establecidos pudieran ingresar a Estados Unidos, lo que llevó a un aumento en la población japonesa a través de las llamadas "novias por fotografía". Esto derivó en que la migración de japoneses se enfocará más en el Norte de México como destino final:

El norte de México surgió como un principal destino de emigrantes después del cambio de siglo. El nuevo flujo de inmigración incluía tanto a trabajadores itinerantes como a aspirantes a colonos fronterizos. Tres empresas en particular, que atendieron a más de 8.700 recién llegados, facilitaron esta migración indirecta a México entre 1901 y 1908 (Azuma, 2014, p. 262).

Según apunta Hirai (2016), fue en esta primera década que se afianzó el miedo y la hostilidad hacia los japoneses, reforzando la idea de la “amenaza amarilla”, de la cual ya he hablado en el primer capítulo. En su texto, “La construcción de un clima antiinmigrante. Las imágenes del otro y el miedo a los japoneses en la primera década del siglo XX en los Estados Unidos”, el autor sostiene que “el miedo a los japoneses como una amenaza para la seguridad nacional [...] comenzó a construirse de manera persistente y masiva a partir de la primera década del siglo XX, por medio de la prensa, la literatura y la propaganda” (Hirai, 2016, p. 479). Este tipo de prácticas se harían más frecuentes durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial .

En 1904, la mayoría de la población de origen chino residía en el estado de Sonora, así como en entidades como Yucatán, la Ciudad de México, Coahuila, Chihuahua y Sinaloa (Cott, 1987, p. 70). Y el 16 de junio de 1904 se embarcaron en Kobe 500 trabajadores para trabajar en la mina de cobre El Boleo en Santa Rosalía, Baja California Sur. De estos trabajadores, 450 regresaron a Japón por causa de las condiciones laborales, las cuales revelaron engaños e incumplimiento de contratos y 50 permanecieron en Santa Rosalía (Ota, 2017, p. 53).

Al parecer entre las embarcaciones que se dirigían hacia el sur de la Baja California llegó a las costas bajacalifornianas el abuelo de Liza, quien decidió quedarse y no regresar a Japón para

dedicarse al buceo y la extracción de ostras y perlas. Liza aunque no precisó la fecha de llegada de su abuelo, sí mencionó que se trasladó en barco a Cabo San Lucas donde construyó una casa para él de forma circular y hecha de carrizo, según explicó Liza, similar a las casas que se construían en su lugar de origen. En la Tabla 1 se muestra la genealogía de la familia de Liza, en la que podemos notar que su abuelo paterno fue el pariente que heredó la herencia japonesa a su familia. Sin embargo, llama la atención el lugar de origen de su abuelo, quien era de la isla Amami Ōshima 奄美大島, **perteneciente a la prefectura de Kagoshima**¹³. Su abuelo, quien dejó pendiente un matrimonio en su lugar de origen, decidió establecerse en la península de Baja California y con el tiempo contrajo matrimonio con una mujer descendiente de un pueblo originario de la región. El apellido japonés de su familia paterna fue cambiado debido a una escritura errónea en el registro civil.

En 1905, el primer y único barco cargado con trabajadores de origen coreano zarpó del antiguo puerto de Chemulpó (Incheon) hacia las costas del Pacífico mexicano en el estado de Oaxaca. De ahí, más de mil coreanos avanzaron en tren hacia la península de Yucatán para desempeñarse como jornaleros en las plantaciones de henequén. Al igual que los trabajadores procedentes de Kobe, los coreanos al llegar descubrieron que los contratos que habían firmado les colocaban en condiciones laborales deplorables con condiciones casi de esclavitud. Sin embargo, a diferencia de los chinos y japoneses quienes tenían la ventaja de que sus gobiernos ya desde el siglo XIX tenían relaciones diplomáticas con el gobierno mexicano, los coreanos estaban en desventaja porque no había manera de regresar a su país por la distancia, por la escasez de recursos y por las pocas vías para establecer contacto con su emperador. Luego el retorno se complicó y los coreanos de Yucatán perdieron la esperanza de volver cuando Japón anexó a su jurisdicción imperial la península coreana en 1910. Aunque el grupo de coreanos era diverso en su composición de clase, desde miembros de la corte hasta campesinos y quizás ladrones, esta división rígida de

¹³ El caso de los inmigrantes procedentes de Amami Oshima ha sido mayormente documentado en el contexto de los inmigrantes japoneses en Brasil, donde hasta la fecha se encuentra el mayor número de inmigrantes procedentes de esta isla del que se tenga registro. Kato (2017) menciona que, para el caso de Brasil, el mayor flujo de inmigrantes procedentes de la prefectura de Kagoshima, que incluye a los inmigrantes de Amami Oshima, se dio en el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial. Al igual que el caso de otras islas ubicadas en el sur del archipiélago japonés, los habitantes originarios de Amami Oshima tienen su propia identidad cultural y lengua, el amami. Sin embargo, para el caso de México o Estados Unidos, no existen trabajos académicos que rastreen la llegada de inmigrantes procedentes de Amami Oshima. Quizás, la movilización de los habitantes de Amami Oshima hacia México no fue tan numerosa como lo fue a Brasil es por ello que no hay más información al respecto.

estratos sociales basada en una estructura de gobierno neoconfuciano se vio trastocada porque por causa de sus contratos, todos en México quedaron como trabajadores asalariados de las haciendas de henequén, con la responsabilidad de pagar la deuda que había ocasionado los gastos de su traslado. En estas condiciones llegaron los ancestros de Yu Ahn, Kimi, Amelia y Gladys.

En el tiempo que los japoneses andaban tratando de invadir Corea, había mucha matazón, quemazones. Y en eso, se dio la oportunidad de traer por barco a gente que quería trabajar aquí en Mérida. Se vinieron creo que por un contrato de cuatro años. Y pues ya llegaron, pero la cosa es que los trataron como unos esclavos, vil esclavos. Y pues trabajaron duro y duro y muchos poco a poco se fueron independizando. Abrieron sus negocios, así empezaron mis tíos (Gladys, comunicación personal, 2024).

Ota (1982) precisa que el censo de población en México de 1910 indica que la población de origen japonés ya se había distribuido por diversos estados, “siendo notable su número en Sonora con 573, Coahuila, 410; Chihuahua, 205 y en Baja California Norte, 47” (Ota, 1982, p. 73). En este mismo contexto, en 1910 aparece el primer censo en Sinaloa que arroja información sobre la presencia de japoneses en la entidad (Ota, 1982, p. 27). Yukio mencionó que su bisabuelo vino en barco desde Japón hacia Sinaloa huyendo de la guerra, aunque no especificó el año de llegada de su bisabuelo:

Él se vino huyendo de la guerra en una embarcación [...]. Entonces, pues muchos, muchos, muchos japoneses se vinieron en embarcaciones y muchos llegaron a México, llegaron a Sinaloa. Entonces ahí, pues sí, lo que me acuerdo que sí me platicaba mi abuelita, que sí fue muy difícil, más que nada por el idioma. O sea, fue algo bien difícil, pero se empezó a hacer una comunidad en Sinaloa. Hay una comunidad, tengo entendido, no sé si todavía existe o ya, pero antes había una comunidad japonesa. Entonces empezaron a hacer su comunidad y hicieron como pues viviendas donde todos ellos llegaron y los apoyaron. Muchos mexicanos, muchos ciudadanos los apoyaron para que vivieran en sus casas. Pero la situación era difícil, pues, porque no se podían comunicar. Y, pues, en ese inter, pues conoció a la que fue su esposa. Ya más o menos sabía un poquito español, pero no tanto. [...] Fue mexicana. Pues sí, [el bisabuelo] traía un poquito de traumas, pues por la guerra, por toda la situación que se vivió, pues, tantas cosas que vio y todo. Y fue un poquito difícil la convivencia entre ellos. Por lo mismo, traía el trauma ese y aparte la comunicación del

idioma, de poder expresarse también era algo un poquito complicado, pero bueno, aún así construyeron hijos” (Yukio, 2024).

Al bisabuelo de Yukio, al igual que al de Liza y a los coreanos que llegaron a Mérida, en los registros les cambiaron el apellido, ya sea en su escritura o pronunciación.

En 1910, estalló la Revolución Mexicana, la cual trastocó la vida cotidiana en todo el país. En 1911, cuando el general Esteban Cantú arribó al Distrito Norte de Baja California, y ese mismo año el 15 de mayo se suscitó la matanza de más de 300 personas de origen chino en Torreón, Coahuila por parte de un contingente maderista; y en Baja California, se otorgaron facilidades para que inmigrantes japoneses adquirieran tierras en el Distrito Norte Baja California, especialmente en la Bahía de Magdalena.

En 1915, Esteban Cantú es nombrado gobernador del Distrito Norte de Baja California. (Adame Arana, 2014, p. 62). Adame Arana (2014, p. 62) menciona que durante su dominio, la inmigración de personas de origen chino fue favorecida y es probable que él sacara provecho de los beneficios económicos que implicaban estas inmigraciones. Por ejemplo, imponía impuestos a los habitantes de origen extranjero, los cuales la gran mayoría eran de origen chino. Esta información también se corrobora en la Velazques Morales (2002).

En este contexto es en el que se afianzan las redes de movilización de la población de origen asiático hacia Baja California. Sin embargo, en medio de la búsqueda de oportunidades, en 1915 se suscita la tragedia del cerro de El Chinero (Trujillo Muñoz, 2022, p. 273-280), un pasaje trágico de la historia de Baja California en el que decenas de personas de origen chino, japonés e indio murieron intentando cruzar el desierto para llegar al Valle de Mexicali.

El siglo XX representó un momento de grandes cambios y transformaciones para la creciente ciudad fronteriza de Tijuana. La primera mitad del siglo XX estuvo marcada por las crisis acontecidas en Estados Unidos impactando de manera positiva en el desarrollo económico de la ciudad y el crecimiento demográfico. Entre 1910 y 1950, la población de la región fronteriza entre Tijuana y San Diego se multiplicó casi diez veces, pasando de 63,000 a 601,000 habitantes. Aunque Tijuana experimentó un crecimiento porcentual muy alto (Espinoza Melendez y Marcial Campos, 2024, p. 9-10).

Algunos de los acontecimientos que impactaron en el crecimiento de Tijuana fueron la Primera Guerra Mundial, la Ley Seca o prohibición del alcohol en Estados Unidos en la década de los veinte; la Gran Depresión de 1929 que impactó en la década de los treinta y, la Segunda Guerra

Mundial. Espinoza Melendez y Marcial Campos (2024) señalan que en esta década, Tijuana creció a un ritmo anual de casi el 18%, lo que se ha atribuido a los efectos de la Ley Seca en Estados Unidos, que impulsó el desarrollo económico en el lado mexicano de la frontera al atraer capitales dedicados a la producción y venta de alcohol.

La Ley Seca de 1920 en Estados Unidos marcó un antes y un después para Tijuana, desatando una explosión de bares, cantinas y destilerías que dieron origen a la "Leyenda Negra" de la ciudad. En este periodo, la población asiática también jugó un papel importante. La comunidad china y japonesa contribuyeron a la vida social a través de sus organizaciones civiles. Empresarios como Fernando Chi Fu y Luis Sigüematzu formaron parte del grupo de fundadores de la Cámara Nacional de Comercio de Tijuana en 1926 (Piñera y Rivera, 2012) y miembros de la comunidad china donaron el kiosco para la construcción del parque Teniente Guerrero (Piñera y Rivera, 2012, p. 125), el cual fue inaugurado en 1924.

Las asociaciones chinas se transformaban y desplazaban según necesidades de sus miembros en determinado momento. Éstas representaban el centro medular en torno al cual se habían desarrollado gran número de las actividades de la colonia china, Sin este tipo de organización, no se podría entender la complejidad de la comunidad china. Fue un grupo que desde fuera se percibió sólido social y culturalmente, y que hacia su interior conservó sus diferencias económicas, políticas y sociales [...] Un ejemplo de esta movilidad lo encontramos en Tijuana donde, para 1928, la organización china se convierte en la sociedad de comerciantes y artesanos chinos (Velázquez Morales, 2002, p. 110).

El béisbol, un deporte popular, también vio la participación de la comunidad japonesa, con un equipo patrocinado y organizado por la asociación japonesa de Tijuana. En este periodo también destacan las aportaciones de José Genaro Kingo Nonaka, principalmente a través de su trabajo fotográfico con el cual logró captar y representar lo que años después sería conocido como la Leyenda Blanca de Tijuana frente a su contraparte de la Leyenda Negra, la cual representaba a los tijuanenses de a pie durante su vida cotidiana. Un vistazo de su historia y contribuciones a la sociedad tijuanense puede leerse en la novela de Daniel Salinas Basave, *El samurai de la graflex* (2024).

Durante los años de la Gran Depresión que inició en Estados Unidos en 1929, a pesar de la desaceleración económica global, Tijuana mantuvo un crecimiento cercano al 7% anual y duplicó su población. Este fenómeno se explica por la repatriación de alrededor de 310,000 mexicanos desde Estados Unidos, una medida que el gobierno mexicano respondió con políticas de colonización agraria (Espinoza Melendez y Marcial Campos, 2024). El 26 de agosto de 1930 se constituyó en Tijuana la Liga Nacionalista Antiasiática, la cual promovía desde una postura ultranacionalista una campaña en contra de los “muchos miles de amarillos” que desde su perspectiva invadían la península bajacaliforniana y tomaban ventaja de sus recursos económicos (Velázquez Morales y Espinoza Meléndez, 2017, pág. 119).

Además de las historias de las mujeres de origen chino, en el contexto de expulsión de la población china que tuvo lugar en Sonora y que influenció de alguna manera el movimiento en Baja California, la racialización también adquirió características de estigmatización, pues las expulsiones no solo hicieron efecto en la gente de origen chino, sino en las mujeres mexicanas que contrajeron matrimonio con varones chinos, así como en sus hijos. A estas mujeres se les llamó chineras, y ellas también fueron expulsadas por haber contraído el estigma a través del matrimonio y la procreación. Estas mujeres mexicanas, excluidas por su estado nación, quedaron en condición de apátridas en China. Mónica Cinco (2017) lo explica de la siguiente manera:

El término “chineras” con el que se nombró de manera despectiva a las mujeres mexicanas casadas con chinos, es un ejemplo de estas políticas de la diferencia a nivel regional. Una de las banderas de los anti chinos, sobre todo en el norte del país fue la defensa de las mujeres y los niños de lo que ellos argumentaban era la explotación y contaminación cultural y biológica que representaban los matrimonios chino- mexicanos. En el concepto, el anti chinismo brindaba protección a las mujeres, en la acción, el término chinera, acuñado por ellos mismos, representó una forma de señalarlas de forma negativa y excluirlas de su comunidad no sólo en el discurso sino de forma literal, al hacerlas objeto de persecución, agresiones y expulsarlas junto con sus esposos chinos" (Cinco Basurto, 2017, p. 138). "Las mujeres mexicanas casadas con chinos y sus hijos, por su parte, no sólo fueron también excluidos de este Estado y su nación, sino que al llegar a China por expulsión, fueron nuevamente excluidas" (Cinco Basurto, 2017, p. 139).

Es importante mencionar también el caso de las mujeres mexicanas que adquirieron la nacionalidad de sus esposos por razón del matrimonio, ya que no eran un número desdeñable. En

su texto, Arroyo Buganza (2009) también menciona la necesidad de destacar este punto pero respecto a las mujeres japonesas. En este texto se destacan dos tipos de mujeres japonesas en términos legales, las japonesas por nacimiento que llegaron a México o que nacieron de padre japonés en México, y las japonesas por nacionalización, es decir, mujeres mexicanas que se nacionalizaron japonesas por contraer matrimonio con un japonés.

El que el término “chino” englobe otras etnicidades en nuestro contexto inmediato no es una novedad, incluso Velázquez Morales y Espinosa Meléndez (2017) hacen mención de que la Liga Nacionalista Antiasiática incluía en su agenda la persecución de chinos, japoneses y otros extranjeros.

Chew (2015) destaca lo siguiente respecto a las prácticas de discriminación racial que sufrieron algunos asiáticos por causa de su apariencia, y menciona que ambos, tanto japoneses como chinos experimentaron experiencias similares:

La ofensiva y conocida rima “Chino, chino, japonés, come caca y no me des”[Gladys de origen coreano expresó haber recibido este tipo de insulto en Tijuana] en boga durante la Segunda Guerra Mundial, dice mucho sobre un sentimiento antiasiático latente contra cualquier persona de apariencia asiática." (Chew, 2015, p. 5).

En 1931 se divide el territorio de la península de Baja California en norte y sur. El 30 de diciembre de 1930, el Presidente de México, Pascual Ortiz Rubio, expidió el decreto por el cual se reformaba la fracción I del Artículo 43 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Ya en el año 1931 comienzan a promoverse en Sonora una serie de leyes para regular y controlar los comercios de personas de origen chino, entre las medidas que se tomaron fue el garantizar que en sus negocios se contratará al 80% de personal de origen mexicano. También se promovió el Código Sanitario que, entre otras cosas, prohibía los matrimonios entre hombres chinos y mujeres mexicanas (Hu-Dehart, 1980, p. 302). Estas leyes que se promovieron principalmente entre mayo y junio de ese año, lograron que en agosto miembros de la comunidad china de Sonora anunciaran su salida del estado, por lo cual se vieron forzados a vender sus negocios y propiedades a precios muy bajos, lo cual les generó significativas pérdidas económicas. Algunos partieron hacia China junto a sus esposas e hijos mexicanos; otros más hacia Estados Unidos y otros migraron hacia Baja California.

El 1 de diciembre de 1934, el presidente Lázaro Cárdenas asumió el cargo con el objetivo de realizar cambios profundos en el país. Una de sus primeras medidas fue la prohibición de los

juegos de azar en el Casino de Agua Caliente en julio de 1935, argumentando que eran perjudiciales para la "salud social" y que los ingresos gubernamentales no debían depender de estas actividades. El cierre también se vio motivado por las tensiones políticas entre Cárdenas y el grupo sonoreense, que incluía a Plutarco Elías Calles y Abelardo L. Rodríguez, quienes tenían vínculos con el casino. (Piñera y Rivera, 2012, p. 129). El cierre del casino fue un golpe duro para la economía de Tijuana, ya que era la principal fuente de empleo y generaba una importante derrama económica. Los trabajadores protestaron, y en 1937 se autorizó una reapertura limitada a juegos no considerados de azar, pero la falta de éxito llevó a su cierre definitivo tres meses después.

Debido a su posición geográfica, Tijuana se vio directamente afectada por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Al principio, Estados Unidos fue un proveedor de equipo bélico para los Aliados, pero tras el ataque a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, entró directamente en la guerra. México, por su parte, se unió al bando de los Aliados en 1942 después de que Alemania hundió dos de sus barcos petroleros.

El bando de guerra fue promulgado en Tijuana el 7 de junio de 1942. Como resultado, se impusieron medidas preventivas en la ciudad, incluyendo la instalación de sirenas de alarma, la deportación de japoneses, la restricción de la venta de gasolina y el "oscurecimiento total" después de las ocho de la noche ante la posibilidad de un ataque aéreo japonés. El presidente Manuel Ávila Camacho nombró al general Lázaro Cárdenas comandante de la Zona del Pacífico para salvaguardar las costas, y Cárdenas estableció su base en Ensenada.

Mariko no lo especifica bien en el relato, pero mencionó que su familia, tanto paterna como materna, llegaron a México antes de la Segunda Guerra Mundial. Mencionó que su padre nació en el Sauzal, municipio de Ensenada, en Baja California, que fue el primer lugar al que llegaron sus abuelos, donde su abuelo se desempeñaba como pescador de atún. Por otro lado, su abuelo materno también de origen japonés, llegó a México por Ciudad Juárez, probablemente proveniente de Estados Unidos, y recibió a su esposa con quien había celebrado un matrimonio concertado (*omiai* お見合い—en japonés—novias por fotografía), en el puerto de San Francisco, California dos o tres años antes de trasladarse a vivir a Ciudad de México. Existe cierta admiración por parte de Mariko hacia su abuela paterna por haberse embarcado sola para llegar a un lugar completamente diferente y comenzar su vida desde cero. Mariko mencionó que la vida para sus abuelos maternos, a

diferencia de sus abuelos paternos, fue muy dura en Ciudad Juárez, y que por esa razón vieron como una buena oportunidad el tener que mudarse hacia Ciudad de México. Por causa de la orden de retirar a todos los japoneses de territorios cercanos a la frontera Norte, la familia de Mariko, tanto la de Ensenada como la de Ciudad Juárez se vieron en la necesidad de trasladarse a la Ciudad de México. Ahí fue donde sus padres se conocieron. Tanto para Liza, como para Mariko, “la guerra” es un acontecimiento importante para la organización temporal de sus relatos.

Segunda Mitad del Siglo XX: Reconfiguraciones, Nuevas Migraciones y Persistencia de Estereotipos

La Segunda Guerra Mundial tuvo un impacto profundo en la comunidad japonesa en México. En enero de 1942, el presidente Manuel Ávila Camacho ordenó el traslado de inmigrantes japoneses y mexicanos de origen japonés desde ciudades fronterizas del norte hacia Guadalajara y Ciudad de México, influenciado por el gobierno estadounidense. Esto implicó la pérdida de propiedades y la separación de familias, como lo relata el testimonio de Mariko sobre la experiencia de sus abuelos paternos en Ensenada.

Durante la década de los cuarenta, los estereotipos sobre la mujer oriental descritos por Francisco Bulnes (1875) no se habían transformado del todo. Esto se vio reflejado en películas del cine de oro mexicano que estaban también fuertemente influenciadas por los estereotipos del cine estadounidense de Dragon Lady y mujer sumisa. En 1946 se estrenó la película del cineasta Juan Orol, *Una mujer oriental* en la que se reproducen todo tipo de estereotipos sobre los hombres y las mujeres asiáticos. Según

se observa a varios personajes asiáticos: una mujer medio japonesa, Loti, y su madre nipona[...] Aquí se enfatiza un esquema simplificado del Oriente contra el Occidente [...] los orientales son sospechosos: ellos están involucrados en el negocio de la droga, son malos y agresivos, perjudican a los occidentales. En cuanto a las mujeres asiáticas, se presenta la esencialización y estetización orientalista de la mujer "exótica y enigmática" [...] los personajes de mujeres asiáticas no se distinguen por su origen. La japonesa, la china, la medio japonesa, todas se consideran "orientales" y se visten de estilo chino, como muestra el título de la obra (Miura, 2024, p. 145).

Tras la guerra, Tijuana experimentó un auge económico y un crecimiento demográfico significativo entre finales de los cuarenta y los cincuenta. Es también durante la década de los cuarenta que las primeras familias de coreanos provenientes de Yucatán comienzan a llegar a Tijuana motivados por el auge económico y el crecimiento que experimentó Tijuana durante el periodo de la posguerra. Este crecimiento no solo atrajo a la población de origen coreano, sino también a muchos pobladores del sur, centro y occidente de México. Entre ellos, la familia de Gladys y Kimi, la movilización de los coreanos se extendería hasta las décadas de los cincuenta y sesenta, movimientos en los que se encuentran la familia de Yu Ahn y la misma Amelia. Después de haber estudiado su carrera de estilista en Ciudad de México, la abuela de Kimi y su abuelo deciden trasladarse a vivir a Tijuana, ya que habían escuchado sobre las oportunidades que había para prosperar económicamente en la ciudad fronteriza.

Tijuana era un pueblo muy chiquitito, muy chiquito, entonces pues había muchas oportunidades aparte de que está pues pegado aquí a Estados Unidos. Entonces sí sé lo que nos llegaron a platicar, había muchas oportunidades de trabajo. Entonces se vinieron, decidieron venir para acá. Y ya aquí, pues, desde que llegaron aproximadamente en los cincuenta, ya se quedaron aquí” (Kimi, comunicación personal, 2024).

El Territorio Norte de Baja California fue elevado a la categoría de estado libre y soberano el 16 de enero de 1952. Este cambio marcó un hito importante en la historia de la región, consolidando su identidad y autonomía dentro de México. En este año también nació el padre de Yukio en Sinaloa, aunque después se mudaría a Mexicali con su familia, y luego en una visita a Ensenada con su tía, conocería a su esposa la madre de Yukio. También en este año, Amelia y su familia se mudaron a vivir a Tijuana, provenientes de Yucatán y la Ciudad de México. Cuando recién llegaron a Tijuana, Amelia consiguió trabajo en la tienda de abarrotes de una de sus tías, posteriormente trabajó en una nevería en el entonces Teatro Zaragoza y, finalmente, el trabajo del que más tiene recuerdos es el de una tienda cerca del Hipódromo. El oficio principal que desempeñó Amelia fue el de cajera.

El abuelo de Mexicasian llegó de Cantón entre 1960 y 1968, al igual que el padre de Zhiu, ninguna de las dos especificó la fecha. Sin embargo, es en 1960 cuando “Ocurre la Segunda Repatriación de Chino Mexicanos durante el Gobierno del Presidente Adolfo López Mateos” (Cinco, 2017, p.22) luego de las expulsiones ocurridas en 1930, principalmente en los estados de

Sonora y Sinaloa. Tanto Mexicasian como Zhiu desconocen a ciencia cierta el origen de su abuelo y su padre, respectivamente. Pero llama la atención que volvieran cuando se reanudaron los movimientos migratorios entre México y la República Popular China.

Tijuana se convirtió en un polo de atracción por sus oportunidades económicas, como lo ilustra la decisión de los abuelos de Kimi de mudarse a la ciudad en los años cincuenta, y la llegada de la familia de Amelia en 1952. Este desarrollo, junto con la relocalización de empresas manufactureras de capital asiático a finales de la década de los ochenta y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994 fortaleció la industria maquiladora y atrajo nuevas olas migratorias asiáticas, no solo provenientes del Este Asiático, sino también de otras ciudades del centro y sur de México, así como de América Latina. En Tijuana, comenzaron a convivir coreanos descendientes de la primera migración con aquellos llegados más recientemente, muchos vinculados a la industria maquiladora, conformando incluso un "Koreatown transfronterizo" (Kim. 2020) entre Tijuana y San Diego. La migración china también continuó. Melissa llegó con su madre desde Cantón en la década de 1990 para reencontrarse con su padre ya radicado en Tijuana. La familia de Mariko también regresó a Baja California en la década de los noventa, por causa de que sus padres escucharon de las oportunidades para desempeñarse como intérpretes en las plantas maquiladoras japonesas. Los padres de María emigraron desde Taishan, Cantón, a Tijuana antes de que ella naciera en la ciudad en 2003. Esta diversidad se reflejó en el paisaje lingüístico de Tijuana, con la presencia de comunidades hablantes de coreano, japonés, chino cantonés y mandarín, entre otras lenguas. Las lenguas asiáticas incluso ganaron relevancia en el sector maquilador y en la oferta educativa privada.

A pesar de esta creciente diversidad y la contribución de las comunidades asiáticas al desarrollo de la región, persistieron los estereotipos y el racismo. Continuaron circulando expresiones coloquiales que asocian a "lo chino" con dificultad o baja calidad, y la idea de los asiáticos como "extranjeros perpetuos" seguía vigente. La segunda mitad del siglo XX, por tanto, fue un periodo de reconfiguración para las comunidades asiáticas en Baja California y, especialmente para Tijuana, ciudad que ya no era solo un lugar de paso sino que poco a poco se volvía el escenario principal en las experiencias de población con raíces asiáticas, marcado por nuevas llegadas y una creciente inserción en la vida económica y social de una ciudad en plena expansión, pero también por la lucha continua contra prejuicios y estereotipos arraigados.

Con la llegada del nuevo siglo XXI hubo cambios y transformaciones en la economía a nivel global. Países como Corea del Sur, Japón y la República Popular China prestaron interés a los coreanos, chinos y japoneses que habían nacido en el extranjero e implementaron políticas para atraer a sus descendientes latinoamericanos. Al mismo tiempo, comenzaron a implementar políticas culturales para atraer la atención hacia su cultura popular incursionado en la exportación de contenidos para la televisión, como fue el caso del anime japonés, y las telenovelas coreanas, así como el kpop. Hoy en día China hace lo suyo con su incursión en las plataformas de redes sociodigitales como TikTok, y comerciales como Shein o Temu. Esto ha impulsado una transformación en el imaginario global sobre las personas de Asia del Este, y ha generado que jóvenes cultiven fuertes afinidades hacia el consumo de sus productos culturales. Esto ha derivado en la creación de nuevos estereotipos que tienen un impacto tanto positivo como negativo, y puede leerse en los testimonios de las mujeres que participaron en esta investigación. A lo largo del texto podremos observar cómo han influido estas nuevas formas de representación en su relación con los otros y sus identidades. Sin embargo, por más esfuerzos que existan, la pandemia de Covid-19 iniciada en el año 2019 y la guerra comercial impulsada por el presidente Donald Trump contra China han demostrado que algunos estereotipos que se creían obsoletos, están más vigentes que nunca.

Capítulo 4.

Viviendo el estereotipo: experiencias y procesos de estereotipificación

Del estereotipo a la experiencia de estereotipificación

Eran ya casi las 9 de la noche, y sentada frente a la pantalla de mi laptop, María y yo ya habíamos entrado en confianza después de haber charlando por más de una hora a través de una video llamada en Facebook Messenger. “¿Y si sabes bailar ‘La iguana’ o no?— María me tomó por sorpresa. Ella lanzó esta pregunta para probar si yo era “realmente guerrerense” como anteriormente le había expresado. El baile de “La Iguana” es un son de tarima que forma parte del cuadro de danzas de folclore mexicano de la región Centro del Estado de Guerrero, ubicado al sur del país. Se le considera originario del municipio de Tixtla, y popularmente se baila en las fiestas tradicionales, por ejemplo en las bodas, donde el novio trata de cortejar a la novia y luego los invitados se unen al baile. La pregunta de María desafió el estereotipo en mi persona sobre ella, pues no esperaba que María—alguien originaria del norte de México y de padres cantoneses—contase con un conocimiento tan específico sobre mi lugar de origen. Entonces procedí a indagar sobre cómo fue que llegó a conocer ese baile. Ella comentó que inició bailando durante la primaria y después lo retomó en la preparatoria. Charlar sobre esta actividad condujo a María a narrar su sentir sobre ser una ‘china’ vestida de mexicana:

María: Antes bailaba folclore mexicano y me tocó bailar “La Iguana”. Sí, bailaba todo guerrerero chico (sic)[...] Pues, cuando iba a la prepa tenías que escoger como un taller escolar, ¿no? Y luego, pues, al principio, en primer semestre estaba en básquet. Pero eran muchos hombres y muy poquitas mujeres, entonces me incomodaba. Y luego después, el segundo, estaba en... ¿Cómo se llama? Ay, a ver. No puedo acordarme. Ay, ¿cómo? Es algo de información. Es de fotografía, pero... Fotoperiodismo. Y ya después de fotoperiodismo, me metí a la danza folclórica en tercer semestre. Y ya me quedé interesada en danzas folclóricas. Y ya empecé, no sé, siempre me llamaban cuando era chiquita y iba a la primaria, pues siempre me hablaban para bailar. Porque, no sé, eran como de esos, de esos, este, de las kermes, sí, de las kermeses, ¿no? Que unos desfilaban y otros bailaban. Agarraban a cierto grupo y siempre me escogían a mí para bailar, pero pues yo ni sabía bailar. Y luego que me tenía que vestir de mexicana, pero a mí me daba mucha vergüenza porque decía, ¿qué van a decir? ¿Una china mexicana? ¿Una china vestida de México, de

mexicana? Y me daba mucha vergüenza, me acuerdo que le decía a mi mamá: “No, me voy a cambiar allá” Porque qué iban a decir, o sea, se van a burlar de mí, pues, de una china vestida de mexicana, pues, no se ve bien, ¿no?

Dinorah: Pero ¿por qué creías que se iban a burlar de ti? O sea, ¿qué pensabas que te iban a decir?

María: No sé, me iban a decir: “¡regresa a su país!”

Dinorah: ¿Alguna vez te dijeron algo?

María: No, pero sí me acuerdo que, pues, esa era mi vergüenza, no sé por qué, si nunca me habían dicho nada. Y ya, este... Ya fuimos, ya bailaba, ya mi mamá me grababa. Y así, así lo hacía bien. [...] Y ya, este... Y ya después, cuando ya fui a la prepa, dije, pues si me gustaba en la primaria, aunque me diera vergüenza, pues que se va a sentir ahora de grande. Y ya, pues lo estuve... Pues lo estuve haciendo y sí me gustaba mucho y ya nadie me decía nada. Pero sí era como bien extraño porque me acuerdo que cuando recién inició lo del COVID, nosotros tuvimos un evento en Mexicali. Y... Pues fue lo de tiempos de COVID. Y este... Fuimos a Mexicali a un evento que se llama *La Baja Folk* y vamos a bailar. Ensayamos primero y cuando estaban ensayando me volteeé y el señor, uno de los organizadores, dijo: “Pero no traes el COVID, ¿verdad?” Me dio mucha vergüenza, me dio mucha vergüenza. Y ya no, pues ya no quise. Ya no quise, ya no, pues nada, ya no quería presentarme esa vez porque dije, no, bueno, imagínate, imagínate, yo bailo esa vez y al siguiente día aparece un caso de COVID, voy a tener la culpa yo. Sí, ya me había regresado, pero sí la pasé muy bien a pesar de ese comentario feo.

Pudiera parecer que la definición de un estereotipo es sencilla ya que la palabra estereotipo forma parte de nuestro hablar cotidiano. Sin embargo, el estereotipo tiene distintas dimensiones, opera desde diferentes locaciones y actúa en función del agente que lo crea, difunde o ejecuta. No tiene el mismo efecto un estereotipo considerado “positivo”, por ejemplo, “los asiáticos son muy disciplinados”, que un estereotipo considerado “negativo”, “los asiáticos son todos iguales”. No tiene el mismo alcance el hecho de que un estereotipo sea construido y difundido localmente en una comunidad específica, que un estereotipo con una difusión de alcances globales. De igual manera, las explicaciones de lo que es un estereotipo, su función e impacto no arrojarán los mismos resultados si la investigación se hace desde el punto de vista del agente estereotipificador que del

individuo estereotipificado quien en el acontecer de la vida cotidiana lidia con las representaciones fijas que circulan en la sociedad en la que se desenvuelve, entre sus familiares, amigos, grupos de conocidos y autoridades.

Es posible estudiar el desarrollo y transformación de los estereotipos a lo largo de la historia o en las representaciones mediáticas, pero más aún pertinente es estudiar los efectos concretos que los estereotipos tienen en la vida de aquellos que son—y se consideran a sí mismos— ‘blanco de estereotipos’, cuya individualidad es trastocada y, en ocasiones, borrada por la imagen fija que se tiene del grupo en el que se les clasifica. En cierto grado, todos los humanos podríamos ser incluidos en algún tipo de clasificación estereotípica. Las clasificaciones primarias podrían ser consideradas aquellas que se elaboran a partir de *atributos visibles* (Goffman, 2006), aquellos que son difíciles de ocultar o de los que no nos podemos despojar fácilmente, los atributos corporales vinculados al sexo (biológico) y al fenotipo. Para Hall (2017), tanto la diferencia racial como la diferencia sexual, leen discursivamente la evidencia en el cuerpo para “fijar biológicamente los significados sociales y culturales” (p. 70) y construir la diferencia apoyándose en un “campo de visión”. En esta perspectiva, el cuerpo es el significante privilegiado de un régimen de verdad.

Pero el estereotipo, desde la visión de la psicología social, no puede separarse de su función como instrumento clasificador que hace accesible la realidad para nuestras mentes, como sugiere Lippman (1922) quien hace una reflexión sobre las limitaciones que tenemos los seres humanos para captar, procesar y comprender la realidad. De aquello que conocemos, podemos únicamente ver una fase o un aspecto, y nuestras opiniones generalmente abarcan más de lo que realmente podemos captar, puesto que nuestras vidas ocurren en una pequeña superficie de la Tierra y nos desarrollamos en un limitado círculo social. La mirada de los seres humanos, nuestra mirada, aunque sea testigo de los acontecimientos, nunca podrá captar una pintura completa de la escena. Tomará algo de ella pero la transfigurará a partir de lo que imagina que está aconteciendo, de lo que conoce. El reporte de lo que observamos será un producto del conocedor y de lo conocido.

Por lo tanto no solo sucede que todos somos susceptibles de ser estereotipificados, puesto que todos poseemos un cuerpo potencialmente clasificable, sino que por causa de la necesidad de clasificación y comprensión de la realidad, somos potencialmente agentes estereotipificadores, cuyas ideas sobre los otros y nosotros están imbuidas en el universo sociocultural en el que nos desarrollamos y el contexto histórico que tejió nuestro presente. Esta dualidad hace imprescindible que reflexionemos sobre las implicaciones de los estereotipos en la vida cotidiana y en cómo los

vivimos y afrontamos en la consustancialidad de la estereotipificación que se transforma en experiencia: experiencia de estereotipificar y de ser estereotipificada.

El estudio de los estereotipos no debe ser llevado a cabo desde el reduccionismo conceptual que limite el concepto a una sola dimensión, la dimensión de la representación como una imagen fija asociada a un significado, que si bien es importante identificar los estereotipos para comprender cómo operan en la interacción social, es necesario complejizar el proceso de emergencia de los estereotipos, cómo se llevan a la práctica (la estereotipificación) y cómo se vive el estereotipo, la experiencia. Para hablar de experiencias de estereotipificación es necesario hacer una distinción entre estereotipo como *representación*; estereotipificación como un *proceso*, y como *experiencia* de estereotipificación, es decir, la experiencia de ser estereotipificada en la vida cotidiana.

En la experiencia narrada por María pueden advertirse dos estereotipos comunes asociados a los *chinos*, el estereotipo del “perpetuo extranjero” y el estereotipo de “transmisores de enfermedades”. Chang (2017) señala que el estereotipo del “perpetuo extranjero” (p. 5), tan común en el contexto mexicalense como en el estadounidense—y podríamos agregar en el tijuanense—conlleva la idea de que los “asiáticos” o “los chinos” nunca se integrarán por completo a la sociedad nacional de acogida, esto por su “inherente naturaleza” de mantenerse apegados a sus comunidades y a sus negocios. En el contexto histórico de la Frontera Norte de México la principal traición a la patria mexicana del “chino” fue nunca integrarse por completo, lo que trajo como consecuencia que se le negara el derecho de ser mexicano. En el caso de Estados Unidos, señala Chang (2017), este estereotipo se institucionalizó a través del Acta de Exclusión; en México, con la expulsión de familias de origen chino en la década de los treinta y la concentración de familias mexicanas de origen japonés en el centro de México durante la Segunda Guerra Mundial. El estereotipo del perpetuo extranjero dibuja al “asiático” como un eterno inmigrante, incluso a través de las generaciones nacidas en los lugares de llegada.

El estereotipo de los “chinos” y “asiáticos” como extranjeros indeseables y transmisores de enfermedades se confirma en un reporte enviado al gobernador de Baja California en 1934 citado en Velazquez y Espinoza (2017):

En el Territorio Norte de la Baja California existe el problema chino, originado no precisamente por el elevado porcentaje de la población o capital que no lo hay, sino por la actitud de esa colonia que no convive con el pueblo mexicano ni trata de asimilarse. Por su

sistema de trabajo en economías cerradas [...] La campaña contra los elementos chinos se explica por la violación de las leyes, por el desarrollo de enfermedades y la indiferencia de algunas autoridades ante el problema” (p. 141).

Sin embargo, no todas las explicaciones se reducen al contexto histórico. En 2020, el mundo se vió afectado por una pandemia global: el COVID-19. Enfermedad que, según los especialistas en epidemiología, tuvo su origen en la ciudad china de Wuhan. Además del impacto sanitario que trajo consigo la pandemia y la reconfiguración social producto del confinamiento, se documentó una reemergencia de estereotipos vinculados hacia la población de origen chino en el hemisferio Occidental, y México no fue la excepción, como bien relató Lim (2020):

La circulación viral de COVID-19 en todo el mundo ha ido de la mano de un aumento global del racismo antiasiático. En América Latina y el Caribe, han aparecido informes de discriminación, rechazo, abuso verbal y violencia contra los asiáticos a un ritmo alarmante. La ex actriz y diputada mexicana Carmen Salinas afirmó que el coronavirus era un castigo divino contra los chinos por comer gatos y perros, y los comerciantes del Barrio Chino de Ciudad de México denunciaron actos de discriminación y acoso (Lim , 2020, p. 443).

Respecto a estas declaraciones, la Embajada de la República Popular de China en México emitió un comunicado en que se exigió una disculpa pública a la entonces diputada:

La Embajada de China en México toma nota de la reciente entrevista a la actriz Carmen Salinas, en la cual calumnió al pueblo chino diciendo que el coronavirus es un castigo por comer perritos y gatitos en China, incluso utilizó la palabra racista y discriminatoria de “chinito”. Su comentario nos estremeció; nos resultó absurdo y ofensivo. Lo condenamos y comunicamos lo siguiente:

1. No se ha logrado identificar el origen del nuevo coronavirus hasta el momento. El discurso extremo de Sra. Carmen Salinas revela falta de conocimiento básico e ignorancia. El término racista “chinito” que apareció en el siglo 19 fue abandonado por la historia y ha sido mencionado nuevamente en el pleno siglo 21 en el marco de una sociedad abierta, plural y globalizada. Esto es una flagrante provocación al pueblo chino y los chinos residentes en el ultramar y, además refleja una falta de valores hacia la humanidad. Al ser una personalidad pública las palabras infundadas de la Sra. Carmen Salinas confunden al público, difaman a China y laceran la amistad entre los pueblos chino y mexicano. Nos

oponemos firmemente a sus comentarios, solicitamos que enmiende su error y ofrezca una disculpa pública (EMBAJADA DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA EN LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, 23 de marzo de 2020).

En su análisis Lim (2020) sostiene que de igual manera miembros y representantes de la comunidad china de Mexicali también denunciaron haber sufrido señalamientos y discriminación por causa de las ideas que asociaban a “los chinos” con el brote epidémico. En esta coyuntura mediática, cualquiera con una apariencia asociada a lo “chino”, como el caso de María, era visto como un potencial agente infeccioso. Lo interesante en la cita de Lim (2020) es la reiterada referencia a hábitos considerados “insalubres” como la ingesta de “gatos y perros”, frente a los rumores de que el virus se había contagiado a los humanos a través de la ingesta de murciélago en un mercado de Wuhan, información que se repetía en los titulares de distintos medios de comunicación. Para Lim (2020) es importante tomar en cuenta dicha coyuntura ya que considera que, al ser el estereotipo del “chino” imputado también a personas de otros orígenes como coreano, o japonés por ejemplo, las reacciones y conductas discriminatorias impactan también en diferentes poblaciones de origen asiático en México.

Considero que el ejemplo de María es interesante, ya que en éste se expresan las distintas capas mediante las cuáles se puede estudiar La estereotipificación. Por un lado, pueden extraerse los estereotipos que todavía en el siglo XXI circulan en el imaginario de ciertos contextos socioculturales. En el caso de María, podemos ver que existen al menos en algunos espacios tijuanaenses o mexicalenses. Si nos detenemos a analizar el contexto espacio-temporal en el que se desarrolló la experiencia de María podemos descubrir que se trata de un caso reciente. María nació en 2002, ello podría llevarnos a inferir que su educación primaria la cursó entre los años 2008 y 2014, y la preparatoria entre los años 2018 y 2020. Su experiencia no se remonta a finales del siglo XIX, ni tampoco está directamente conectada a la década de los treinta, cuando la sinofobia se fortaleció en el norte de México. Sin embargo, algo de estos contextos históricos ha impactado en su experiencia y ha tenido un efecto en ella, un efecto que termina por manifestarse como vergüenza y esa vergüenza la lleva a tomar decisiones: no vestirse en su casa como “mexicana” por miedo a que en el trayecto de su casa a la escuela fuera a recibir comentarios como “regresa a tu país”, no realizar una presentación de danza por la preocupación de ser señalada como responsable del contagio de los presentes, como si su simple presencia representara un peligro inminente.

Sin embargo, para comprender la importancia del estudio de los estereotipos es necesario conocer no solo en qué consisten y de donde emergen, sino también escuchar a quienes lo viven en la vida diaria y a lo largo de su vida. Según los testimonios de las mujeres que participaron en las entrevistas para la recopilación de narrativas de vida, la vivencia del estereotipo en la vida cotidiana no está directamente asociada a las narrativas dominantes, sino, desde su punto de vista, a las acciones específicas y concretas de los individuos–*actores estereotipificadores*–dirigidas hacia quienes consideran blanco de estereotipos *sujetos estereotipificados*.

Con base en lo anterior, el *estereotipo* puede ser definido desde quienes lo viven como aquello que hacen las personas a partir de *algo que se aprende*– una creencia, una percepción– asociado a *algo que se ve*–o se conoce– y *que procede a la acción*. Es interesante cómo en los relatos de vida, cuando ellas narran una experiencia de estereotipificación, las participantes hacen alusión a *ser vistas* u *observadas* por el actor que participa en el proceso de estereotipificación y que posteriormente procede a actuar en función del estereotipo, es por esto que Hall (2017) considera que el estereotipo opera en un campo de visión, un campo de visión que está asociado al cuerpo, Goffman (2006) le llamaría estigma. En este sentido, llama la atención cómo el estereotipo está ligado a un atributo visible, algo que es susceptible de ser visto y que se interpreta a partir de los referentes culturales o ideológicos del observador. María hace referencia dos veces a la mirada de un tercero, lo que podríamos llamar la mirada del actor estereotipificador: “una china vestida de mexicana, pues, no se ve bien”, es decir, María hizo referencia a la mirada de un tercero, quizá de un tercero indefinido, hipotéticamente representado por los transeúntes en la calle, en el transporte público, etc. La segunda ocasión se da cuando menciona: “Ensayamos primero y cuando estaban ensayando *me volteé* y el señor, uno de los organizadores, dijo: “Pero no traes el COVID, ¿verdad?”. Cuando María expresa “*me volteé*” podemos interpretar que está implicado el “voltear el rostro”, “voltear el cuerpo”, quedar frente al actor estereotipificador que se encarna en el “señor organizador del evento”, entonces María es vista y escucha: “Pero no traes el COVID, ¿verdad?”, esta frase y la que ella temía escuchar, “regresa a tu país”, transforman los hábitos de la mirada (Lippman, 1922) en discurso y el discurso en acción, el estereotipo es estereotipificación.

Las mujeres entrevistadas definen los estereotipos como generalizaciones basadas en la apariencia y prejuicios culturales que las apartan de la diversidad de sus experiencias individuales, de su subjetividad y, sobre todo, de su experiencia directa con lo que significa ser de origen chino,

coreano o japonés—la cual se construye principalmente en la intimidad del seno familiar. Para las participantes en la investigación, el estereotipo, aprendido en casa, se expresa en manifestaciones sutiles del habla como pequeños comentarios, chistes, bromas, burlas que expresan generalizaciones, así como en el uso de sobrenombres o apodos de manera despectiva que reflejan falta de empatía, donde uno de los apodos que más se repite es el de “china”, independiente de cómo ellas se identifiquen. Existen registros de estas manifestaciones del estereotipo desde la década de los treinta en el contexto del surgimiento de las ligas nacionalistas antichinas en el norte de México, pues, Velazquez y Espinoza (2017) destacan que los estereotipos sobre la población de origen china y otros asiáticos “se había[n] incorporado a la cotidianidad en forma de chistes y burlas”(p. 112). Sin embargo, los estereotipos no sólo operan en el nivel del discurso, pues, toman forma en acciones concretas que pueden llegar a resultar discriminatorias, como en el caso de Yu Anh en el que una profesora obstaculizó el reconocimiento de su desempeño académico por ser considerada “china” o “no mexicana” (extranjera), o incluso toman forma de exclusión social en las interacciones con los compañeros de clase.

Ante todo cabe mencionar que los datos presentados en este apartado fueron obtenidos a partir de la obtención de narrativas de vida. Las experiencias sobre estereotipificación emergieron en los relatos de las entrevistadas a manera que se fue desarrollando la conversación. Con esto, aquello que en algún momento fue una experiencia vivida se transformó en una experiencia narrada, pero igualmente constituyó a la experiencia misma reelaborada desde otro tiempo y otro espacio. Así las narrativas sobre experiencias de estereotipificación no son meras descripciones, sino que constituyen la experiencia, la resignifican y en algunos casos le dan forma y sentido y la hacen evidente. Por ejemplo, durante el proceso mismo de la entrevista, Kimi llegó a comprender por qué durante sus años escolares le molestaba que la llamaran por su apellido (de origen coreano) y prefería que le llamaran por su nombre (de origen hispano), y Zhiu se mostró sorprendida cuando le comenté que no era la primera persona que me hablaba de experiencias de acoso escolar por causa de su origen asiático/oriental.

Analizar el estereotipo como experiencia a partir de narrativas de vida revela algo más, no solo se trata de un proceso unidireccional del actor estereotipificador hacia el sujeto estereotipificado por medio del discurso/acción, también se vuelve un proceso dialógico en tanto que el significado del estereotipo se interpreta a partir de la singularidad de la experiencia de quien lo recibe, de su historia personal, familiar y del contexto que le rodea. En algunos casos, la

estereotipificación puede ser interpretada como algo positivo, en otras como algo negativo. Es decir, la experiencia de la estereotipificación se entiende mejor dentro del contexto más amplio de la vida de la persona, sus relaciones sociales y el contexto cultural en el que vive. La experiencia es desde el principio significativa, estructurada y contextual, y las narrativas de vida son precisamente la forma en que las personas articulan y dan sentido a esta experiencia compleja, incluyendo las experiencias de estereotipificación.

El *proceso de estereotipificación* es un proceso complejo discursivo que corresponde un régimen de representación en el que se implementan un conjunto de mecanismos cognitivos y sociales que llevan a la formación y perpetuación de estereotipos y que se concretan en acciones—principalmente discursivas— desplegadas en la vida cotidiana. Son un conjunto de actos movilizados por agentes y actores estereotipificadores quienes motivados por ideas, creencias o prejuicios llevan a cabo una acción directa sobre una persona con el objetivo de señalar sus diferencias físicas o culturales, clasificándolas en categorías fijas, para el caso de esta investigación—asociadas con lo “asiático”, lo “chino” o lo “oriental”—en algunos casos excluyendo a los sujetos estereotipificados o incluso ejerciendo algún tipo de agresión verbal o física sobre su persona. Es en esto último que el proceso de estereotipificación se diferencia del *stereotyping* de Hall (1997), al cual define como “Una práctica representacional dentro de un régimen racializado de representación (p. 257).

La *experiencia de estereotipificación* es la experiencia vivida, encarnada, de saberse señalada, clasificada o excluida por un cierto atributo, visible o invisible, pero mayormente visible que revela a partir de los hábitos de la mirada del otro y que tiene un impacto en la subjetividad, en las emociones y en la percepción de sí y de los otros. La experiencia de estereotipificación solo se vislumbra en la narración misma de saberse estereotipificada o en el miedo a serlo. En esta dimensión importa más el impacto del estereotipo en el sujeto estereotipificado que el contenido mismo del estereotipo, porque el contenido o el significado asociado al estereotipo puede transformarse según el tiempo y el espacio, pero la diferencia permanece.

Experiencias de estereotipificación

Si bien, durante el proceso de investigación, el uso de la entrevista en profundidad tenía como objetivo principal que las mujeres participantes narraran experiencias de estereotipificación

vividas de primera mano, durante las conversaciones surgieron en ocasiones experiencias de estereotipificación vividas por terceros, las cuales en algunos casos impactaron en cierta medida la experiencia y sentir de las participantes. Es por ello que es necesario mencionar que en el contexto de esta investigación podemos hablar de dos tipos de narraciones: 1) experiencias de estereotipificación de primera mano o directas, las cuales se refieren a lo vivido y experimentando por las protagonistas de los relatos, y 2) experiencias de estereotipificación indirectas, las cuales se refieren a experiencias vividas por una tercera persona, ya sea en el pasado o de manera paralela que tienen un impacto en las protagonistas de los relatos en mayor o menor medida. Es importante mencionar estas diferencias ya que, una experiencia de estereotipificación puede afectar (de manera negativa o positiva) a una persona y a las personas que le rodean, e incluso llegar a experimentar un temor o preocupación por ser estereotipificadas, y en función de ello actuar de un modo o de otro.

Es importante destacar que no todas las personas reaccionan de la misma manera ante los estereotipos. Algunas pueden sentirse afectadas por ellos y otras pueden aprender a manejarlos o incluso a utilizarlos de forma positiva usándolos como una forma de empoderamiento o de orgullo, por ejemplo, apropiándose de la idea de que las personas de origen “asiático” u “oriental” son personas inteligentes o disciplinadas, o que es un orgullo para ellas ser diferentes y ser descendientes de personas que trabajadoras que se esforzaron por abrirse nuevo camino en un país diferente. La manera en que se perciben los estereotipos también depende de la personalidad de cada individuo, de su historia familiar y contexto sociocultural.

Las experiencias de estereotipificación serán descritas a partir de atributos en torno a los cuales se estereotipifica, espacios y actores involucrados en el proceso de estereotipificación, acciones desplegadas en el proceso de estereotipificación y los efectos en la persona que recibe el estereotipo, sus reacciones inmediatas y las implicaciones a mediano y largo plazo. Antes de finalizar este apartado también se explorará en las explicaciones de las causas y los motivos de la estereotipificación desde el punto de vista de las personas involucradas.

Atributos en torno a los cuales se estereotipifica

Tomando en cuenta el estudio de Goffman sobre el estigma, cuando se trata de identidades sociales o culturales, los atributos en torno a los cuales se estereotipifica son anticipaciones o supuestos, es decir, “categorías preestablecidas socialmente que se transforman en expectativas normativas

sobre los otros. Esto deriva en una “identidad virtual” que se le imputa “al otro” en “esencia” (Goffman, 2006, p. 12). Para Goffman los atributos pueden ser perceptibles, es decir, manifestarse en el cuerpo, en la vestimenta o el habla y que son vías para la desacreditación automática para quien imputa el estereotipo. Los atributos imperceptibles, en cambio, son aquellos que no son fácilmente visibles y cuando son revelados desacreditan al sujeto estereotipificado.

En los relatos recopilados en campo, destacan ciertos atributos como marcas que los actores estereotipificadores usan para el ejercicio de la estereotipificación. Algunos son imperceptibles y otros perceptibles. Los atributos más relevantes en torno a los que las mujeres fueron estereotipadas o discriminadas fueron *apariencia física* (especialmente los ojos), su origen vinculado principalmente con su *nombre o apellido* como marcadores principales (al ser consideradas extranjeras), los *estereotipos culturales* (sobre su idioma, costumbres, inteligencia, disciplina y alimentación).

Apariencia física: “no van a saber ellos nada de mí nomás por verme”

La apariencia física, especialmente el fenotipo, aparece como un tópico complejo y ambivalente que está vinculado con la visibilidad e interpretación del cuerpo. Por un lado, algunas de las participantes en la investigación manifestaron haber sido blancos de estereotipos por causa de su apariencia física, pero también en sus relatos se reveló que ellas mismas poseen una percepción estereotipificada, quizá de otros “asiáticos” y de otros otros. En este sentido, la apariencia física puede ser un atributo (visible) por el cual se estereotipifica, pero también la apariencia física puede estar relacionada con la autopercepción corporal de la persona entrevistada, y también cómo ella percibe a las personas de su grupo de adscripción o a los otros. La apariencia física implica: el cuerpo, pero también los hábitos o movimientos corporales, como por ejemplo, bailar, así como la vestimenta.

Generalmente, pudo advertirse que la autopercepción corporal de las entrevistadas estaba acompañada de la comparación con otros cuerpos en función de si parecían más o menos “asiáticos” u “orientales”, y cabe destacar que algunas de las participantes no se percibían a sí mismas como portadoras de rasgos físicos comúnmente asociados a un fenotipo asiático, incluso aunque pudiera parecer lo contrario desde el punto de vista de la investigadora. Además, algo que puede advertirse, por ejemplo en el caso de Mexicasian, es que el cuerpo se transforma con el paso

del tiempo, y ello implica que las experiencias que se viven a partir del cuerpo y con el cuerpo también cambian, así como la autopercepción y la percepción de los demás:

"ahorita conforme la edad siento yo que mis amigos se burlan pero digo como que, yo ya no me siento *china*, ¿no? O sea, cuando estaba chica tenía el cabello lacio, lacio, lacio y pues los ojitos más chiquitos y era muy delgadita, entonces yo sí era como que, "Bueno, pues sí parezco china", sí ya todos saben. Pero ahorita te digo, con la edad siento yo que ya no, o sea, mi cabello es todo ondulado, ya *nomás* como las facciones de mi mamá, pues, sinaloense, [pero] me dicen como que, "Claro que no, sigues igual de china", y yo, "¡Claro que no!" (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

En esta cita, Mexicasian llevó a cabo una descripción física de sí misma. Ella menciona que sus amigos se burlan de ella por su apariencia "china". Pero ella argumenta que no se siente "china", ya que su apariencia física actual de mujer adulta dista mucho de su apariencia física de la infancia, cuando ella sí consideraba que parecía "china". Cuando se "sentía china", Mexicasian se describió con el cabello lacio, los ojos chiquitos, y delgada. Para ella, esas eran las características que la hacían *sentir* china. Pero con el paso del tiempo su cuerpo se transformó: su cabello es ondulado, desarrolló las facciones de su mamá, facciones "sinaloenses", aunque para sus amigos, "sigue igual de china". Algo que destaca en este testimonio es que el cuerpo se transforma y la autopercepción corporal se transforma también con el tiempo, y con ello las experiencias y cómo estas se interpretan. Para Mexicasian, sentirse "china" es tener una apariencia específica. Mexicasian, aún así, considera que se parece más a su papá, de origen chino y su hermana a su mamá de origen sinaloense, a quien describe como "una belleza mexicana muy bonita".

En el testimonio de Mexicasian "sentirse china" implica tener cierta apariencia: ojos pequeños, cabello lacio, complexión delgada. Sus afirmaciones dejan entrever que si ella portara estas características entendería las burlas que recibe, pero como su cuerpo se ha transformado, para ella las burlas no tienen sentido desde su percepción, pues su apariencia física ya no las justifica. En el relato de Mexicasian ella mencionó que, aunque para ella su apariencia no era de "china", para sus amigos seguía conservando la apariencia.

Liza no considera que ella misma tenga "mucho sangre japonesa", pues no percibe que se refleje en su apariencia, aunque considera que sus primos sí están muy "niponcitos". Y aunque ella

misma no considera que tiene esta apariencia, al igual que Mexicasian, mencionó que sus amigos insisten en que se le nota en los ojos:

"Yo no me considero que tenga mucha sangre. Este, en la apariencia no no siento... Tengo primos que sí, de plano. De plano, sí está muy muy nipones, de hecho hasta sobrinos. Mi hermano, este, sus hijos sí sí salieron muy niponcitos y y mis primos, sobre todo mis primos de Los Cabos. Yo creo que nosotros y mis hermanas somos las que menos tenemos así rasgos, ¿no? Este, aunque dos que tres veces sí hay gente que me dice, "¿Cómo te apellidas?" "¿Y ese apellido?". "No, pues es que" "Ah, sí se te notan los ojos.". Yo no siento que se me noten (Liza, comunicación personal, 2024).

Las citas rescatadas de las narraciones de Liza y Mexicasian revelan la importancia de tomar en cuenta la autopercepción, es decir, cómo ellas se perciben a sí mismas para comprender cómo interactúan con las acciones desplegadas por los actores que imputan estereotipos en ellas.

Generalizaciones y la mirada del actor estereotipificador.

Es notable que en diversos testimonios se hace alusión a que a la entrevistada los actores involucrados en el proceso de estereotipificación "*la ven*", "*se le quedan viendo*", "*la miran*" y seguido de eso se ejerce una acción. Cuando se lee esto en los relatos se puede inferir que ella estaba haciendo alusión a ser estereotipificada por su apariencia física, es decir, en términos de Goffman (2006), se trata de un atributo visible. Como se puede ver en el testimonio de Mexicasian:

Es cuestión como de *bullying* o de racismo cuando ven a alguien, dicen como que, "Ay, es chino" y es un coreano o es un japonés. Que nosotros no es así porque somos parte, ya tenemos, estamos como educados, sí distinguimos muy rápido de dónde son, ¿no? Entonces como que, "No es chino, es coreano y ¿que no lo ves?", que es como, "Da igual es", entonces no, y es como que hasta me igual y estos aquí son como que digo como, no. (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

Para Mexicasian, el racismo o un acto racista se da cuando se clasifica por medio de la "mirada", es decir, por medio de un atributo visible y el agente estereotipificador clasifica o generaliza sin tomar en cuenta la singularidad, la historia y la identidad auto adscrita de la persona observada. Además, en el caso de las personas con apariencia "asiática", para Mexicasian el problema radica en asumir que todos son chinos sin distinción, sin distinguir realmente si son coreanos o japoneses. Así mismo, agregó que quienes pertenecen a estos grupos, en los cuales ella

misma se incluye, sí pueden distinguir el origen, el cual es importante para no sentirse discriminada.

En el caso de Betty, el estereotipo se transforma en racismo cuando se asume que por la apariencia una persona carece de ciertas habilidades, por ejemplo, hablar español. Asumir que alguien carece del idioma con el que nosotros nos comunicamos es asumir que la persona tiene limitaciones de comunicación y por lo tanto, asumir que no existirán canales de diálogo. Se le resta o niega agencia a la persona estereotipificada. Betty mencionó, “pues a veces *me ve* un señor y dice, ‘Ah, ¿hablas español?’ Pues cosas así. Y a veces te ven y te dicen *ni hao* o algo así, como que es racista” (Betty, comunicación personal, 2024).

Para Kimi, de origen coreano, el hecho de que los otros la consideren "china" depende de la apariencia física. Sobre todo, en sus propias palabras, de *cómo se ve*:

"Pues de cómo nos vemos, como el físico, por algún rasgo que ven en tus ojos, estatura, complexión, y te hacen así como... como... Ay, pues tú eres así como los chinos, ¿no? Y como que desplazan esta clasificación. Sí, como que no eres de nosotros, eres de allá" (Kimi, comunicación personal, 2024).

Como puede notarse en el testimonio de Kimi, la mirada precede a la estereotipificación, que se expresa en una clasificación que conlleva a la exclusión que se resume en un "no eres de nosotros, eres de allá". Similar es el caso de Mariko, de origen japonés:

O sea, siempre muy pocas personas sí me asociaban como japonesa. La primera impresión siempre es, "Ah, es china." O sea, te ven los ojos rasgados y es como, "Ah, china, ¿eres china?" Y entonces todos los chistes y bromas y burlas de los chinos (Mariko, comunicación personal, 2024).

Mariko también describió una experiencia situada en Ciudad de México:

Yo me acuerdo mucho una vez que andaba de vacaciones precisamente en la Ciudad de México e iba con unos primos, íbamos en el carro y pues de que en un alto esperando y de pronto pues la familia de este carro pues *se nos quedaba viendo* como bicho raro, ¿no? Y nosotros pues qué tanto *nos ven*, ¿no? como si tuviéramos unos monitos y me acuerdo mucho porque mi prima volteó inclusive y se rasgó así más los ojos, ¿no? Y entonces ya se hicieron como los desentendidos y voltearon para enfrente y, bueno, ya se terminó el alto y pues ya cada quien por su lado. Sí, mi prima se volteó y les hizo, se rasgó más los

ojos. Entonces eh, bueno, pues en ese sentido sí, sí había ese estigma" (Mariko, comunicación personal, 2024).

Yu Anh expresó:

"me tocó entrar al jardín de niños y pues yo tenía los ojos rasgados, me decían *la china*, pero yo no soy china, yo soy coreana [...] Y uno es consciente que, pues, por los rasgos, bueno, por la descendencia que uno carga, pues, están los rasgos, ¿no?" (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

Sobre sus hermanos, refirió:

"Bueno, al mayor no le decían casi "chino" porque casi no tiene los ojos rasgados, más bien al tercero" (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

Esto revela que incluso dentro de la misma familia nuclear, la experiencia de estereotipificación puede ser diferente por causa de la diversidad de los cuerpos o rasgos físicos.

Continuando con el tema de la mirada, Mariko habló sobre su experiencia en el Aeropuerto Internacional de Tijuana en la zona de llegadas:

En el aeropuerto de Tijuana, en un inicio a mí me molestaba muchísimo tener que sacar mi INE, pues, porque quiero pensar que obviamente me veían y me decían, "Su identificación." Y ya les sacaba la INE, ¿no?, y ya les hacía explicación así de molestia. Pero ya después dije, "Bueno, pues es que es entendible, ¿no?, o sea, no no van a saber ellos nada de mí *nomás por verme*." (Mariko, comunicación personal, 2024).

Este es otro efecto de la mirada estereotipificadora que clasifica, y destaca cuando la mirada proviene de un actor con un poder considerable el Estado y sus representantes, los agentes de inmigración en el aeropuerto y las zonas fronterizas. Solo Mariko mencionó este tipo de actor, pero resulta relevante porque la presunción de extranjería no sólo se lleva a cabo en las interacciones de socialización cotidianas, sino también en las clasificaciones que otorgan o privan de derechos, como el ingreso a un país, y que pueden otorgarlos o negarlos por la mirada clasificadora que, desde el ejercicio del poder, emite un juicio ya descrito por Kimi: "no eres de nosotros, eres de allá".

En este sentido, se puede considerar "la mirada del otro" o "la primera impresión" como detonante para el proceso de estereotipificación. En varios relatos, se destaca que la mirada es el primer paso en el proceso de estereotipificación. Las personas observaban a las mujeres y, a partir de sus rasgos físicos, asumen ciertos estereotipos y hacen comentarios basados en prejuicios

culturales asociados con ciertos rasgos físicos. Pero como bien lo mencionó Lippman (1922), la mirada que estereotipifica y clasifica, no es pura, sino que está precedida por las ideas de nuestro entorno, de nuestras ideologías, de las narrativas mediáticas, de nuestras experiencias personales que se viven en un contexto sociohistórico específico. La anécdota de Mariko en Ciudad de México llama la atención porque, si bien al haber durado una fracción de minuto pudo haber sido olvidada o ignorada, contrariamente a ello a pesar de haber ocurrido en la infancia y ser una anécdota pasajera, se quedó impregnada en los recuerdos de Mariko como un recordatorio de la diferencia, la cual ella expresa como “ser vista como un bicho raro” o tener un “estigma” impregnado en el cuerpo, en los ojos, en los ojos rasgados, como si “tuviera monitos” en el rostro.

Otra forma en la que las entrevistadas hacen referencia a la generalización es cuando los otros asumen algún tipo de parentesco u origen compartido entre personas por causa de su apariencia física. Específicamente María, de origen chino, hizo referencia a una anécdota producto de la influencia de la industria cultural surcoreana.

Pues, es que desde que salió lo del *k-pop*, yo siento que es como una meta [para las mexicanas conseguir una pareja de origen coreano]. Porque fíjate que, este, salí una vez de antro y, este, conocí un coreano, y el coreano es guapo. Y salíamos, así de antro, y todas las muchachas estaban así de, 'preséntame a tu hermano'. Y yo así de, 'no es mi hermano'. '¡Ay, presentame a tu hermano!', me decían. Y yo así de '¡No, no es mi hermano!' (María, comunicación personal, 2024).

Por otro lado, la estereotipificación por medio de atributos visibles no siempre es vista de manera negativa, y esto se debe a la contextualidad de la experiencia. Las descripciones físicas que hacen otros sobre los cuerpos de ellas, o generalizaciones pueden ser tomadas como cumplidos dependiendo de quién sea el enunciante y el contexto, y también si ellas reconocen que dichas descripciones dan cuenta de su especificidad y de su propio proceso de identificación. En este sentido, Yukio relató de manera muy alegre y reflexiva cómo la describía su propia abuela, una mujer *nikkei* nacida en Sinaloa pero que radicaba en Mexicali y que, según el relato de Yukio, se caracterizaba por vestir siempre de *kimono*:

"Tenía un *kimono*, por cierto, yo tengo una japonesita que me regaló ella. Una *geisha*. Sí, porque decía que yo parecía mucho una *geisha*. Ajá, me decía, 'es que yo las miraba y yo decía, ¿eres tú, Yukio?' ¿por qué? Blancas, muy blancas, pero boca muy chiquita. Yo nací con la boca bien chiquita y ellas son de boca bien chiquita. No sé, yo tengo una boca

chiquita, mis manos, o sea, chiquito, todo esto tengo acá. Sí, o sea, yo salí un poquito más de descendencia japonesa, no me salen mucho los ojos, pero yo tengo un primo que sí está bien japonesito" (Yukio, comunicación personal, 2024).

Al igual que Mexicasian, Yukio—cuyo padre es de origen japonés—estableció comparaciones entre el parecido de ella y su padre y el de sus hermanas con su madre originaria de Guadalajara. Mencionó que solo ella y dos primos suyos salieron con "rasgos" japoneses, incluso se refiere a uno de ellos como "muy japonesito" y al otro igualmente con rasgos asiáticos "muy guapo".

Y mis hermanas, ninguna salió con rasgo japonés. Salieron más como el rasgo de mi mamá, que es más gordita, creo que yo fui la que es más delgada, muy delgadita. Alta, diferente color de piel, rasgos más finitos. Mis hermanas no, o sea, mis hermanas son más a mi mamá. Es de Guadalajara, de Jalisco (Yukio, comunicación personal, 2024).

Si bien, en algunos casos el ser o parecer "china", "japonesa" o "coreana" es asociado a ciertos rasgos físicos, también hubo quienes durante la entrevista reflexionaron sobre la complejidad que comprende el ser de un origen determinado o de otro, y que no esto no está vinculado sólo a rasgos físicos, sino también hacia ciertos hábitos y expresiones culturales que en algunos casos pueden estar asociados al cuerpo. Sobre su apariencia física, María mencionó: "yo solo tengo los *ojos chinos*". A diferencia de Mexicasian que considera que ser o "sentirse china" está relacionado con ciertos atributos físicos, María añadió a su descripción:

Yo siento que ser chino es como más allá de solo tener los rasgos y hablar chino, ¿sabes? Es tener como mucho la cultura. No es solo *tener los ojos* y haber nacido allá, sino que también es tener la cultura de allá y la cultura es mucho más diferente de aquí (María, comunicación personal, 2024).

María considera que ser "chino" es mucho más que la apariencia, e incluso que el conocimiento de la lengua, y que está relacionado con la cultura, hábitos, conocimientos, etc. Ella considera que tiene "los ojos chinos", y habla y entiende cantonés, el idioma de sus padres. Aún así ella no se considera a sí misma china, incluso llega a describirse como una "china falsa", pues ella se considera más cercana a la cultura mexicana. Yu Ahn refiere una idea similar cuando menciona que:

"Ser coreano es más que tener ojos rasgados. Ser coreano implica la gastronomía, las tradiciones, los valores, los legados que en su momento nuestras familias nos dejan. Entonces es algo muy profundo" (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

María considera que considerarse "chino" es mucho más que la apariencia, e incluso que el conocimiento de la lengua y está vinculado con la cultura, hábitos, conocimientos, etc. Ella considera que tiene "los ojos chinos", y habla y entiende cantonés, el idioma de sus padres.

Respecto a la descripción de la apariencia física de los otros, María hizo un comentario que podría considerarse ambivalente, ya que el comentario deja entrever que, desde su punto de vista los mexicanos tienen los ojos grandes. Por oposición podríamos inferir que para ella los chinos tienen los ojos pequeños. Respecto a su jefe ella mencionó: "Él ya se hizo como más mexicano [respecto a la cultura], o sea, ya es, o sea, no, él ya es mexicano, y sí, y él no parece chino por los ojos, porque tiene unos ojos muy grandes, y redondos" (María, comunicación personal, 2024). María establece una oposición entre "parecer chino" y "no parecer chino", sino mexicano. Desde su punto de vista su jefe parece "mexicano" porque tiene ojos grandes y redondos, pero además agrega que ya "es" más mexicano por su comportamiento. Para María el ser, no se reduce a la apariencia o al uso de la lengua, sino también a los hábitos y a los comportamientos, es una definición de identidad mucho más amplia.

En la dimensión cultural de la práctica, donde podrían incorporarse los hábitos y comportamientos, en el plano del cuerpo, podrían involucrarse los movimientos y expresiones corporales. María continúa con la descripción de su jefe, de quien anteriormente ya comentamos ella considera "más mexicano":

Pues no parece chino [...] los chinos cuando salen de antro, normalmente es como de que bailan como que así [María levantó las manos mostrando un gesto de timidez], ¿no? Y él ya no es de esos de que bailan así, es de los que ya quieren andar así [María simuló un baile en el que se mueve todo el cuerpo]. Sí, perreo, ajá, sí. Y así, o sea, y cambió bastante (María, comunicación personal, 2024).

También María mencionó su punto de vista sobre cómo bailan las mujeres chinas y cómo se baila en México, y cómo se transformó el baile de la esposa de su jefe:

O sea, las chinas tampoco no bailan Y... Su esposa ella así como tímida, ¿no? Y ya después como que se empezó a alocar y ya también a perrear, y de qué hacerse el cabello así. Entonces yo creo que la gente que ya empieza a vivir aquí se empieza a adaptar a, pues aquí, ¿no? (María, comunicación personal, 2024).

El testimonio de María es significativo para esta investigación porque nos recuerda, al igual que el comentario de Mexicasian, que los cuerpos se transforman con el tiempo y se desplazan en el

espacio. Los cuerpos se mueven, su naturaleza es el movimiento, los cuerpos se transforman no permanecen intactos al paso del tiempo, la cultura y la biología los transforman. Metafóricamente el cuerpo podría ser la contradicción del estereotipo, la característica predominante del estereotipo es la fijeza, una marca que busca petrificar las ideas y los cuerpos, mantenerlos fijos e inalterables, aunque en algún sentido la fijeza y la petrificación sea solo una ilusión. Contrario a ella, el cuerpo se transforma.

Podemos ver que las distinciones entre lo asiático/oriental o lo no asiático/oriental contribuyen a reforzar o desmontar estereotipos. Un tema pendiente que surgió en las entrevistas fue el tema del mestizaje que quedará pendiente para otro apartado, ya que se vincula con el tema de la identidad.

Tabla 2. Apariencia física. Cuerpo (Cuerpos imaginados/Estereotipos en torno al cuerpo/ Múltiples cuerpos/Cuerpos que son pero pueden transformarse con el tiempo); movimientos o hábitos corporales; vestimenta.		
Vectores	Elementos descriptivos	Reflexiones
Cómo se describen ellas a sí mismas	Parecer “china”: cabello lacio, ojos chiquitos, delgadita (Mexicasian). Yukio se describió a sí misma con la boca chiquita, manos chiquitas y considera que “no tiene los ojos”. “Muy delgadita”, alta y de rasgos más finos. María mencionó respecto a su apariencia “solo tengo los ojos chinos”. Liza (2024) no considera que tenga mucha sangre japonesa porque desde su punto de vista no se le nota en el rostro. “Yo toda amarilla en las fotos” (Yu Ahn , 2024). En el jardín de niños, “yo tenía los ojos rasgados” (Yu Ahn, 2024). “pues soy diferente porque estoy consciente de que tengo los ojos rasgados y el color de la piel	Las características físicas con las que las entrevistadas se refieren a sí mismas son las siguientes: cabello lacio, ojos “achicados” o rasgados, o no rasgados, lo que también Yukio refirió como “no tener los ojos”, en el contexto de la narración, no rasgados. Complexión corporal: delgada, “muy delgadita” o corpulenta, en el caso de Zhiu que refirió no ser de apariencia oriental. Color de piel: más clara en comparación con otras pieles, blanca o amarilla, como

	amarilla” (Yu Ahn, 2024). “Yo sé que me parezco a mi mamá y yo sé que me parezco a la familia de mi mamá. Es que mis facciones no son orientales. Entonces si yo no te dijera el apellido de mi papá, yo creo que nadie imaginaría que tengo raíces chinas.[...]yo soy yo soy más como la familia de mi mamá. Creo que somos creo que somos corpulentas. Creo que, bueno, me me doy cuenta que somos corpulentas más bien, que somos este castañas, que somos blancas, ahm no sé qué otro rasgo comentarte.” (Zhiu, 2024).	mencionó Yu Ahn, aunque realmente solo ella y Mexicasian hicieron referencia a esta categoría. Boca: Chiquita, Manos: Chiquitas. Estatura: Alta Y algunas refirieron tener rasgos faciales no orientales. Color de pelo: Castaño. Además, una entrevistada mencionó que en fotos se veía "toda amarilla"⁴. Otra señaló que no considera tener mucha sangre japonesa porque no se le nota en el rostro. Destaca el atributo “chiquito/a”, o pequeño. para referirse a características orientales o asiáticas. Estas referencias a "pequeño" sugieren que este rasgo físico es notable en la autopercepción de algunas de las entrevistadas, particularmente en relación con sus ojos, boca y manos.
Cómo describen ellas a otras personas de origen asiático/oriental	Las japonesas visten kimono (Yukio, refiriéndose a su abuela). Yukio refirió que tiene un primo que “está bien japonesito”, esto lo dijo después de mencionar que a ella no le salieron los “ojos”. Y otro primo al que describió que fue el que “salió más japonés” y al que describió como “muy guapo”. Los cuerpos chinos bailan de forma tímida (María, 2024). Mariko (2024) mencionó que su abuela asociaba el pelo corto en los hombres de su familia con “parecer chinos”. Liza (2024) mencionó que sus primos y sobrinos están “muy niponcitos”, cuando se charló sobre los ojos. “Primitos de ojos rasgados” (Yu Ahn, 2024). “Le decían el ‘chino’ porque tenía los ojos rasgados” (Yu Ahn, 2024). “caras orientales” (Gladys, 2024). Gladys sobre un hombre filipino: “ con este muchacho chaparro, prieto y feo” (2024). Orientales: “todos tenemos la misma cara” (Gladys, 20224). “Lo obvio serían los párpados, ¿no?, los ojos. Ojos rasgados, párpado abultado, como le llaman, hm un perfil más	Las japonesas visten kimono. Cuando Liza y Yukio mencionan la expresión “japonesito” o “niponcito”, se refieren a un rostro con ojos rasgados. Yukio describió como guapo a un primo que tiene apariencia japonesa. Los ojos rasgados destacaron en la descripción, aunque Zhiu fue más específica y describió no solo ojos rasgados, sino también párpados abultados, cabello negro y lacio, complexión delgada. Y cuando mencionó la expresión “lo característico de una persona oriental”, puede relacionarse esta expresión con la generalización de Gladys, “caras orientales”. Interesante que María fue la única que hizo referencia a un cuerpo en movimiento, y mencionó que

	plano, cabello negro, lacio, este una complexión muy delgada, caritas redondas, yo creo que diría, este bocas chicas, poca ceja, poca pestaña. Yo creo que sí, sí lo característico de una persona oriental” (Zhiu, 2024).	los chinos bailan de forma más tímida en comparación con los mexicanos. Gladys describió a un hombre filipino como chaparro, prieto y feo.
Cómo ellas refieren que los otros las describen/miran a ellas	Yukio mencionó que su abuela la describía como una <i>geisha</i>: piel blanca, boca chiquita, manos chiquitas (Yukio, 2024). Betty destacó una experiencia donde una tía suya destacó que su piel se había vuelto morena por estar expuesta al sol de Venezuela. Kimi (2024), quién en su relato se integra a sí misma en el grupo, “algún rasgo que ven en tus ojos, estatura, complexión [...] dicen que todavía sí se me notan como un poquito los ojos”. Mariko mencionó: “te ven los ojos rasgados” (2024). Liza (2024), refirió que sus amigos mencionaron que su herencia cultural se le nota “en los ojos”. “En la escuela tuve muchos problemas por eso. Pero, ¿por qué tienen los ojos tan rasgados?” (Gladys, 2024). Amelia mencionó que otro la miraban como oriental “por mis ojos” (Amelia, 2024).	Las mujeres entrevistadas describieron cómo otros percibían sus características físicas, a menudo asociándolas a ellas con estereotipos orientales. Ojos rasgados: Varias entrevistadas mencionaron que sus ojos rasgados eran un rasgo distintivo por el cual las identificaban como orientales. Gladys relató haber tenido problemas en la escuela por sus ojos rasgados. Mariko también señaló que la primera impresión que la gente tenía de ella era asociarla con China debido a sus ojos rasgados. Piel. Yukio comentó que su abuela la describía como una <i>geisha</i>, destacando su piel blanca y boca pequeña. Por el contrario, Betty destacó que una tía notó que su piel se había oscurecido debido al sol de Venezuela. Rasgos generales. Kimi se incluye a sí misma en el grupo al hablar de "algún rasgo que ven en tus ojos, estatura,

		complexión", mencionando que notan sus ojos. Amelia indicó que la veían como oriental "por mis ojos". Liza refirió que sus amigos mencionaron que su herencia cultural se le nota "en los ojos". Además de los ojos rasgados y el tono de piel, que son las características más destacadas, existen otros rasgos mencionados que podrían considerarse de menor relevancia debido a que se mencionan con menor frecuencia o son más específicos. Por ejemplo, la boca pequeña: Yukio mencionó que su abuela la describía como una geisha, resaltando su piel blanca y su boca pequeña. Este es un detalle más específico y menos común en las otras descripciones. Estatura y complexión: Kimi, al incluirse en el grupo, mencionó "algún rasgo que ven en tus ojos, estatura, complexión". Estos son rasgos más generales y menos distintivos en comparación con los ojos rasgados. Herencia cultural notoria en los ojos: Liza refirió que sus amigos mencionaron que su herencia cultural se le nota "en los ojos". Esto es menos una característica física en sí misma y más una percepción de cómo la herencia cultural se manifiesta en la apariencia.
Cómo describen ellas a los otros no asiáticos.	Sinaloense: cabello ondulado, cuerpos no delgados (Mexicasian, 2024). Jalisco: mamá gordita (Yukio, 2024). Mexicanos: ojos grandes y redondos (María, 2024). Mexicanos: bailan alocadamente, mueven el cabello (María, 2024). "Amiguitos prietitos,	Cuerpos grandes, altos o corpulentos, de piel oscura en su mayoría, en comparación con los estereotipos de los orientales u asiáticos. El otro o las otras pueden ser

	morenitos” (Yu Ahn, 2024). Yu Ahn se refiere a la gente nativa: “Los Pai Pais se caracterizan porque tienen un semblante, pues, piel oscura” (Yu Ahn, 2024). Yu Ahn describió a su madre: “piel morena clara y ojos redondos” (2024). “Yo sé que mongoles estuvieron en México también. Por eso hay mucho indígena con los rasgos” (Gladys, 2024). Gladys describió a los mexicanos “con el nopal en la frente” y se incluyó a ella misma como parte de este grupo (2024). Amelia (2024) constantemente hizo referencia a su esposo como “el güero”, destacando su piel blanca y cabello rubio, el cual asoció con su origen británico. Zhiu (2024), describió a su madre originaria de la Sierra de Durango como una mujer muy blanca. Describió a las mujeres de la familia de su mamá como corpulentas, castañas y de piel blanca. Zhiu también describió a su abuelo materno como un hombre muy alto (de casi dos metros), muy delgado y de piel oscura, muy mexicano (Zhiu, 2024).	sinaloenses, duranguenses, de Jalisco, mexicanos, nativos o de Estados Unidos. Sinaloenses: Cabello ondulado y cuerpos no delgados. Jaliscienses: Se describe a una mamá como "gordita". Mexicanos: Ojos grandes y redondos. Bailan alocadamente y mueven el cabello³. Nativos (Pai Pais): Semblante y piel oscura. Madre de Yu Ahn: Piel morena clara y ojos redondos. Indígenas mexicanos: Rasgos que recuerdan a los mongoles⁵. Algunos mexicanos son descritos "con el nopal en la frente", incluyendo a la misma Gladys en este grupo. Esposo de Amelia: Piel blanca y cabello rubio ("el güero"), asociado con su origen británico. Mujeres de la familia materna de Zhiu: Corpulentas, castañas y de piel blanca. Abuelo materno de Zhiu: Hombre muy alto (casi dos metros), muy delgado y de piel oscura, descrito como "muy mexicano". Duranguenses: Gente muy blanca que se arropaban todos, se cubrían todo el cuerpo para sembrar y para cuidar a los animales. Amiguitos: “Amiguitos prietitos, morenitos”
--	--	--

Nombre y/o apellido: “Todo ello me ha acompañado desde el nombre y apellido”

“Siempre digo que soy un cuarto china porque mi abuelo paterno era originario de China y ya, pues, sus hijos y ahí mi, mi papá y ya, ya soy yo tercera generación. Entonces, al ser mi papá ya nacido aquí en Tijuana y, y, y ser casado con una sinaloense, ya como que,

bueno, pues me quedo ahí un cuarto de china. Pero todo ello me ha acompañado desde el nombre y apellido y ya todo mundo es como que, "Ah, okay, pues, ¿y tu apellido es japonés?". Entonces como que dicen: "Pero si eres de ascendencia china, ¿por qué tu nombre es japonés?". Y ya es como que, "Ah, pues el nombre le gustó a mi papá". Como te digo no me, bueno, pues mi nombre viene de un cantante japonés. No, pero al final le agarró pues el significado [por los caracteres con los que está escrito] que, que siempre me han dicho y que yo he investigado de todo, es "placer espiritual" o "mujer divina". Pues, es el primer día de clases [en la primaria], pues supongo que la primera semana. No tengo muy buena memoria pero de lo poco que recuerdo, o sea, mi abuelo tenía un negocio también en Siglo XXI cuando recién estaba iniciando [La Plaza] Siglo XXI. Rentó varios locales, entonces mi mamá pasó por mí a la primaria que estaba muy cerca de Siglo XXI. Entonces fuimos a visitar a mi abuelo y sí llegué llorando con él y llegué llorando con mi mamá y ya, entonces era como que, "¿Qué? ¿Por qué?", y yo como que, "Sí, pues porque me hacen burla los niños", o sea, era como que, y ya mi abuelo me sentó en sus piernas y ya me dijo como que, "Ay, si tú tienes un nombre muy bonito, eh, lo que significa está muy bonito" y ya me dice como que, "Además ¿quién se llama así?", y yo como que, "Pues nadie" y me dice, "Eres única en el mundo". [...] Como que esa plática con mi abuelo, aparte, o sea, siendo mujer de, de ciencia y todo eso digo, "Soy especial". Soy especial. Entonces sí viene confianza como de decir como que soy única, o sea, como que ellos no saben lo que yo tengo. Eh, sí me... utilizaría la palabra, me empoderó, o sea, me dio como mucha confianza en sí como saber que, que todos eran iguales y yo no" (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

Cuando contacté a Mexicasian lo hice a través de su cuenta de negocios en *Instagram* cuando por casualidad me encontré con una *instastory* en la que ella mostraba un vaso de café que había adquirido en la sucursal de una cadena famosa de café que suele tener por costumbre escribir el nombre de sus clientes en sus vasos. Esta vez Mexicasian invitaba a sus seguidores a adivinar qué nombre (erróneo) habían escrito en esta ocasión—haciendo referencia a que su nombre siempre era mal escrito. Entre las respuestas que le enviaron sus seguidores ella mostró una que decía "china", haciendo referencia a que siempre la llamaban de esa manera, y ya reconoció que ese sobrenombre era común en su vida cotidiana. Al final, en las historias mostró el nombre escrito en el vaso, en este se leía la palabra "sushi". Esta anécdota hizo posible que se abriera la puerta para

contactarla y más tarde agendar una entrevista, la cual se llevó a cabo por Zoom unos días más tarde, esto por inconvenientes climáticos relacionados con las altas temperaturas durante el verano en Tijuana.

La cuestión del *nombre o el apellido* como atributo no visible para la estereotipificación surgió en los testimonios obtenidos como el segundo motivo más frecuente. El caso de Mexicasian, Yukio, Liza y Zhiu destacan debido a que ellas mismas consideraron que, desde su experiencia, la principal causa de la estereotipificación no era su apariencia física sino su nombre o apellido, puesto que era a través de este atributo que se revelaba su origen familiar a los otros, quienes en algunos casos lo tomaban como punto de partida para desplegar burlas, apodos o etiquetas. Respecto a esto, Yukio mencionó:

Dinorah: Oye, ¿tu nombre qué significa?

Yukio: Lluvia de cristales.

Dinorah: ¿Lluvia de cristales?

Yukio: Ajá. Es Yuki-e. Bueno, es que si no tiene acento, pues es Yukio. Muchos me dicen Yukio. Pero mi familia siempre Yuki-e, me han dicho. Y Yukio sí es nombre de hombre y de mujer.

Dinorah: ¿Y en la escuela cómo te iba? O sea, ¿sabían, por ejemplo, en la escuela que tu papá era japonés?

Yukio: Pues el clásico “¡Ay, qué raro nombre!”. Hasta la fecha me dicen: “¿qué eres japonesa, o eres china, o eres...?”.

Dinorah: ¿Y qué te decían?

Yukio: Cuando estaba en primaria el *bullying* que me hacían de una novela que se llama el “El pecado de Oyuki”. Yo lloraba tanto, porque era como un *bullying* en la primaria. (Yukio, comunicación personal, 2024).



Imágenes 9 y 10. *El pecado de Oyuki* (derecha) fue una telenovela producida por Televisa que tuvo su estreno en el año 1988. La historia estaba basada en el cómic homónimo escrito e ilustrado por Yolanda Vargas Dulcé (izquierda) durante la época de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial (1949-1950). Esta telenovela tuvo un papel significativo en el imaginario de dicha época sobre la representación de la mujer asiática, construida a partir del estereotipo de *geisha* de la generación que la sintonizó en la televisión. Guillermo Quartucci describió la obra de la siguiente manera “*El pecado de Oyuki*, refrito en forma de historieta de la inefable y nefasta *Madame Crisantemo* [...] donde el lugar común consistía en enamorar a un guapo anglosajón rubio y de ojos azules con una sufrida y bella ‘japonesita’ vestida de kimono” (Quartucci, 1984, p. 101).

Zhiu mencionó que la razón por la que ella considera que sufrió más acoso escolar fue por causa de su apellido, ya que su nombre, como el de Kimi, es de origen hispano y ella misma considera que no tiene una apariencia que revele su raíz *oriental*:

De chica yo pensaba que tenía, pues, el mundo en mi contra, ¿no?, nada más por tener un apellido o por llevar un apellido diferente [...] Si yo no te dijera el apellido de mi papá, yo creo que nadie imaginaría que tengo raíces chinas. Entonces era definitivamente por el apellido, nada más, porque cuando te pasan lista [en la escuela], pues mencionan tu apellido

y los niños se dan cuenta que eres china, pero por otra razón, yo creo que jamás lo hubieran pensado. Yo creo que jamás lo hubieran pensado (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Más aún, como en el caso de Liza, quien mencionó que fue después de revelar su apellido a sus conocidos, y no antes, que estos señalaron el rastro de su herencia cultural en la forma de sus ojos: “Este, aunque dos que tres veces sí hay gente que me dice, “¿Cómo te apellidas?”, “¿Y ese apellido?”. “No, pues es que sí se te notan los ojos”. Yo no siento que se me noten” (Liza, comunicación personal, 2024).

Kimi, aunque reconoció que su apariencia física fue jugó un papel importante en sus experiencias de estereotipificación, durante el proceso de la entrevista llegó a comprender el porqué le disgustaba que le llamaran por su apellido y no por su nombre:

Sí, hubo un tiempo en el que no me gustaba que me llamaran por mi apellido. Porque a veces los maestros, o sea, se van por la lista, ¿no? Entonces te hablaban por tu apellido. Y a mí como que no me gustaba. O sea, yo prefería que me llamaran por mi nombre. Yo siento que indirectamente podría hacer algo así como... inconscientemente no me gusta como ahí hay una pista que me delata. Pero pues como pasando el tiempo ahorita la verdad me gusta que me digan por mi apellido. O sea, no me molesta ya no me molesta. O sea, hay incluso habido gente como que en mi trabajo me llaman a veces por mi apellido o porque hay dos nombres como el mío y ya pues también por su apellido. Y yo ah está bien o sea no me molesta. Pero antes sí, era así como de, ay, no me gusta. Y sí lo llegué a decir a mis compañeros incluso: “no, no me llames por mi apellido. O sea, me llamo tal”. O sea, ahorita que lo estoy platicando contigo, siento yo que indirectamente, o sea, sí. Sí pude haber tenido relación. [...]En la prepa todavía me seguían diciendo. Como al escuchar mi apellido. Ah, es que eres *china*, o sea, es como... Yo creo que eso paró ya en la universidad, ¿no? (Kimi, comunicación personal, 2024).

Mariko por su parte, mencionó que además de su apariencia física, uno de los atributos que sus compañeros de clase tomaban como punto de partida para hacer chistes o darle apodos era su nombre:

O sea, te ven los ojos rasgados y es como, “Ah, *china*, ¿eres *china*?” Y entonces todos los chistes y bromas y burlas de los chinos, de que no se le entiende y quién sabe qué, todas esas me las dijeron. Y luego encima, eh, mi nombre, ¿no?, o sea, es Mariko, como termina en *ko* pues muchas asociaciones de que si “maricón”, que si quién sabe qué, que

si...Entonces sí, yo recibí muchas burlas, sobre todo yo creo que en la primaria fue donde más más así (Mariko, comunicación personal, 2024).

Como puede verse en los extractos de las narrativas presentadas, el nombre y/o el apellido familiar con origen o algún vínculo con sociedades del este asiático, en algunos casos deriva en burlas, chistes, sobre nombres o apodos, así como con la asociación de ser “china”, independientemente del origen de las personas estereotipificadas, como pudimos ver en el caso de Yukio, Liza, Mariko y Kimi.

Prejuicios culturales o étnicos: ¿Cómo carajos voy a conocer la danza del dragón?

“Iban a hacer un, un evento cultural, dicen como que, "Ah, y tú no conoces a los que bailan con el dragón, la danza del dragón?" y yo como que, "¿Cómo carajos voy a conocer la danza del dragón?". O sea, no por ser china conozco toda la comunidad o así, y yo, no. Pero sí puedo conseguirlos, pero al final no acaba pasando” (Mexicasian, 2024).

Preocupación por las altas expectativas

Cuando hablo de una preocupación por las altas expectativas me refiero al hecho de que algunas de las entrevistadas expresaron el haber sentido que las personas a su alrededor ponen expectativas sobre ellas por causa de su origen. Pueden ser desconocidos que esperan que las personas de cierto origen se comporten de cierta manera, tengan ciertas habilidades o conocimientos. Puede tomarse por ejemplo el que se tenga la expectativa de que los asiáticos son disciplinados y trabajadores incansables, que sus hijos son excelentes estudiantes y que siempre son puntuales. Pueden tratarse de expectativas familiares, de profesores, jefes en el trabajo o incluso de miembros de su propia comunidad. En general, las expectativas pueden ser extracomunitarias o intracomunitarias. Por ejemplo, Zhiu mencionó en cuatro ocasiones distintas:

1. "Yo creo que por el mestizaje, no sé si esa es la palabra correcta, pero muchas más bien las expectativas son muy positivas de tu persona desde muy chico. Por ser mestizo, la gente espera que seas sobresaliente, que tengas eh que seas una persona muy educada también, más inteligente, muy capaz, que estés enriquecida con con la cultura y el lenguaje de de de ambas partes. Entonces yo creo que era era todo lo contrario, porque la expectativa era muy alta" (Zhiu, comunicación personal, 2024).

2. "creo yo que las expectativas de una persona de ya sea que fueras que seas un oriental auténtico o o seas mestizo, yo creo que el mexicano tiene expectativas muy altas de de estas razas. No sé si de todas, pero con los orientales sí tiene expectativas muy altas" (Zhiu, comunicación personal, 2024).
3. "Sí, eh en general, mira, los maestros definitivamente sí, pero quizás eso era producto de de lo que se veía en ese entonces en en la escuela. Había otra familia oriental y todos eran niños muy inteligentes. Era una hermana y un hermano y los dos eran muy inteligentes. Después estaba mi hermano, que había cursado la escuela unos años antes que yo y también de muy buenas calificaciones, de concursar en todos los concursos de matemáticas, oratoria, lo que se diera, y él estaba ahí. Y cuando yo entro a la escuela, a la secundaria, los maestros me lo dicen, ellos me lo dicen de que mi de que mi hermano ha puesto la vara muy alta y que ojalá yo también llegara, yo pudiera a pues tener el mismo rendimiento escolar que él tenía, entonces ya sabía que la expectativa era muy alta, definitivamente sí lo era" (Zhiu, comunicación personal, 2024).
4. "Y así entre tus compañeros, entre colegas, pues todo mundo espera que hables el idioma de tu papá, esperan que conozcas el país de tu papá, esperan que convivas en una comunidad a la que tu padre pertenece, esperan que traigas, que tengas estés más enriquecido de cultura que que que lo que que ellos, ¿no?, porque ellos no tienen esa exposición, ¿no?, a lo oriental, y uno la tiene. Entonces siempre me di cuenta de que se decepcionan un poco cuando se dan cuenta de que, "Ay, ¿no hablas el idioma?" o, "Ay, este, ¿no sabes cocinar comida china?" o, "¿Nunca has ido a China?" Entonces yo siempre veía como que se decepcionaban cuando, "Ah, bueno, entonces entonces eres mexicana, ¿no? Entonces, pues sí, si eres mexicana, sí sí lo soy." (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Las expectativas, como en el caso de Zhiu, pueden venir de actores externos pero también vienen de su misma comunidad de origen. Como en el caso de Liza, quien relató cómo en uno de sus trabajos en una maquiladora en Tijuana administrada por japoneses, su jefe inmediato la contrató por sus antecedentes familiares y su experiencia trabajando en un *ryokan*¹⁴ en Japón, con la expectativa de que ella pusiera en práctica la ética laboral japonesa.

¹⁴ Un hotel tradicional japonés.

Mariko también refirió que durante su infancia ella y sus padres no cumplieron con las expectativas comunitarias porque decidieron no inscribirla en el Liceo Mexicano Japonés para que recibiera una educación bicultural y bilingüe en español y japonés. Pues, las expectativas de sus padres era que eventualmente su hija estudiara en Estados Unidos, y aprendiera inglés. Mariko refirió que esta decisión la llevó a no aprender a hablar, leer y escribir en japonés, y no cumplir ciertas expectativas comunitarias. Más adelante, en su juventud y durante su estancia en japon tuvo la siguiente experiencia:

"En clases de japonés, pues llegamos a la escuela de japonés y ya me ponen mi examen escrito ahí en la mesa y pues yo nomás me le quedé viendo. Claro que sentí muchísima vergüenza, o sea, yo quería así como que se abriera la tierra y me tragara en ese momento. Y la tutora también se me quedó viendo así como que, "¿Qué pasó?", ¿no? Y le y ya le tuve que decir la verdad, le dije que no, es que no puedo leer ni escribir" (Mariko, comunicación personal, 2024).

Por su parte, María habló sobre la expectativa comunitaria de que las mujeres chinas se casen con hombres chinos. Desde su punto de vista, el que su mamá se hubiera casado con un mexicano en su segundo matrimonio fue mal visto en su círculo cercano. María, quien actualmente vive con su novio de origen mexicano, aún tiene reservas sobre darle a conocer a su padre su relación y es discreta frente a otras personas cercanas:

"mejor como que a veces te evitas unas cosas para que las chinas, es que las chinas son chismosas, las viejitas, las señoras. Ay, así, ay no. Pero es como si te ven con un mexicano, no, que la hija de este ya está con un mexicano, así. O que la hija de este está acá. Y viene con otro muchacho. Y así." (María, comunicación personal, 2024).

Estas expectativas que también pueden venir del grupo de origen, pueden generar un conflicto e incluso llegar a la confrontación, como en el caso de Liza:

Y pues empecé a entrar a las seis de la mañana y salía a las 12 de la noche, siempre había trabajo de más. Mi jefe era japonés. Eh, y pasaron meses y meses, hasta que le dije, "Oye, no, es que yo pedí mi horario de seis a cuatro.". Y me mandó llamar el japonés y me dijo que que "¿Por qué?". O sea, porque estaba cuestionando. No puedes cuestionar. Y él acababa de llegar de Japón. Y le dije, "No, es que a mí me preguntaron qué horario quieres.". "Sí, pero hay trabajo extra, pues, y aquí tú te vas a ir hasta que se acabe el

trabajo.". Y me dijo horriblemente mal, dije que nunca más iba a ser contratada en Sony de ninguna parte del mundo. Y dije, "No te preocupes, pero yo ya sentí esa seguridad de estoy en mi país, y yo ya te puedo hablar como mexicana porque está mal que no lo hubiera hecho.". Y le dije, "No te preocupes, no vuelvo. No tengo pensado trabajar para Sony nunca más.". Le dije. "Y a mí tú no me vas a decir a mí cómo se debe trabajar en mi país porque yo ya fui a tu país a trabajar y trabajaba de cinco a una y nunca dije nada ni pedí.". O sea, "Y ahora estás en mi país y a mí tú no me vas a obligar a trabajar como tú quieras.". Y dije así es que no. Y ya, fue lo único que pues sí. Me salí, me salí (Liza, comunicación personal, 2024).

En el caso de las expectativas familiares, Mariko mencionó que ella no pudo cumplir con las expectativas familiares de lo que sus padres esperaban de ella por ser la hija mayor, lo cual le produjo un conflicto interno:

fue como que una mezcla de todo, ¿no? Es decir, al ser la mayor, la hija mayor, este, pues siempre todos los hijos mayores tenemos como que una carga extra, siempre hay una expectativa muy alta. Tú tienes que ser así, así, responsable, cuidar a tus hermanos, hacerte cargo, este, toda esta carga inconsciente pero que ahí está, o sea, como que eso dentro de mí como que siempre me causaba conflicto [...] Y eh, en mi caso pues sí viví mucha rigidez de niña de cómo debía de ser y que, "¿Cómo así? Que tienes que sacar buenas calificaciones, si no esperamos menos de ti." Este, porque es o sea, lo mínimo, ¿no? O sea, no era ni siquiera de, "Ay, qué bien que que te estás esforzando.", ¿no?, entonces yo creo que eso fue algo de lo que me hizo como sí distanciarme o estar peleada con mis raíces (Mariko, comunicación personal, 2024).

Alimentación como estereotipo.

En diversos testimonios de los doce analizados, la alimentación, la cocina y la gastronomía vista por actores externos al círculo cercano de las mujeres están vinculadas con estereotipos, tanto de manera explícita como implícita. Estos estereotipos se manifiestan en percepciones sobre los hábitos alimenticios, los ingredientes utilizados, y la forma de cocinar de personas con ascendencia asiática.

Eje 1. Reducción de lo asiático a la comida china y generalizaciones

El restaurante como espacio estereotípico del encuentro con los "chinos". "Porque tenemos cierto como, ciertas cosas, pues, que de verdad si, si entran en estereotipos. Por ejemplo, siempre cuando me dicen como que, "Ay, tu familia tiene restaurantes", es como que, "Claro, sí". Es como, "¿Y de quién es el restaurante?". O antes, por ejemplo, yo quería tener un restaurante, pero yo quería tener un *dinner*. Entonces siempre cuando me dicen, "Ay, ¿tú qué quieres?", y yo quiero poner un restaurante, "Ah, de comida china", y yo, "No". (Mexicasian, comunicación personal, 2024). Pero incluso otras de las mujeres entrevistadas que no son de origen chino reconocen la el impacto de la presencia de la comida china: "Tienen muchos años que los chinos vinieron de China, ¿no? Y en un barco llegaron a Ensenada, al puerto de Ensenada. Por eso en Ensenada había muy buena comida china. Estaban concentrados los chinos que llegaron de China. Y después se vinieron a Tijuana. Era una delicia, bueno, un deleite comer comida china. Muy famosa, yo era chamaca. Y mi papá era muy aficionado a la comida china. Y luego en Mexicali había mucho, se concentraron muchos chinos en Mexicali. Y también que la comida china famosa era Mexicali" (Gladys, comunicación persona, 2024). Reducir la cultura "asiática" a la "comida china", como lo expresó Melissa quien habló de su deseo de hacer que los mexicanos descubran que China es más que la comida china: "Lo que yo quiero ayudar es que ambos países se conocen más, eh, que China no es tan secreto como que ellos lo piensan, que ellos pueden ir a visitarlo y luego verlo, que no conocen solamente comida china" (Melissa, comunicación personal, 2024).

Eje 2. La comida como marcador de extranjería y exotización

"La comida china es abundante": "Entonces ah, si entramos en esos estereotipos de que la, la comida cuando comemos en familia va al centro y se agarra de ahí, em, comemos en gran abundancia, así como que viene el plato, eh, cuando cocina mi papá o cocinan mis tíos es como sin grasa o cosas así, como que entonces si, si caemos dentro de" (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

“Solo comen comida japonesa”: “La curiosidad inclusive de compañeros o compañeras de, pero más enfocado, o sea, que me preguntaban que si qué comía en mi casa. Que como de, “Ay, ¿solo comes comida japonesa o se quitan los zapatos en su casa?” (Mariko, comunicación personal, 2024).

La comida como algo “exótico” o diferente y su asociación con la baja calidad o higiene (comen perros), así como estereotipos sobre ingredientes y olores. “Los chinos comen de todo”: “en el COVID era como, ah, pues pasó porque pues lo del murciélago según, se comieron, ¿no? Algo así, ¿no? Que no fue así. Pero fue eso, lo del murciélago. Y ya es como que, “Ay, es que estos chinos comen de todo” (Mexicasian, comunicación personal, 2024). “Los chinos comen perro”: “cuando pasó lo de que atraparon una comida china comiendo perro, o de que cocinaban perro, mi familia, mi tía tiene el negocio de comida china. Entonces sí se perdió un montón de clientela” (Mexicasian, comunicación personal, 2024). “Pues de que China come arroz, no sé qué. Ah, Chino, me ha preguntado, oh, ¿usted sí come perros? O algo así, cosas así. Pues sí, es muy molesto, ¿no?” (Betty, comunicación personal, 2024). “Mi papá tiene un restaurante a lado de la plaza. Ajá. Y pensé que le iba a pasar algo así, que le iban a decir algo así, pero igual no, porque pues a él no lo cerraron. Porque sí clausuraron muchos. No. Yo decía, no, la gente va a dejar de venir. Y fíjate que sí iban, ¿no? Pero los chamaquitos, los chamaquitos chamagosos, los que dicen: “Ay, a ver si no es de perro...”. Pero se quedó, creo que todavía sigue eso de que es de perro” (Maria, comunicación personal, 2024). El estereotipo sobre que “los chinos comen perro”, solo fue referido por las mujeres de origen chino. Estereotipos sobre ingredientes y olores solo fue mencionado por Gladys en relación con el *kimchi*: “Pues sí, es que para las personas que no lo conocen bien, el *kimchi* apesta. ¿Por qué? Porque es fermentado.” (Gladys, comunicación personal, 2024).

Eje 3. Expectativas sobre conocimientos culinarios

“Expectativas sobre conocimientos culinarios y sobre que “los asiáticos son buenos cocineros”: Gladys mencionó que para ella los chinos y los filipinos son buenos cocineros, pero que ella misma no prepara comida coreana, Betty realmente no

prepara comida china, pues prefiere la comida coreana por su practicidad. Zhiu mencionó que sus colegas y compañeros trabajo se decepcionan al descubrir que no prepara comida china. Zhiu refirió varias veces que la gente le pregunta: "¿sabes cocinar comida china?". Valdría la pena cuestionarse si esta expectativa está puesta sobre las mujeres por su condición de género o es indistinto entre hombres y mujeres.

Espacios y actores involucrados en el proceso de estereotipificación

“Me marcó mucho cuando en primero de primaria estás en una etapa de vida en la que lo que más te importa es jugar. Aprendes jugando. Y, entonces, la maestra que nos tocó pues era muy rígida, muy cuadrada, muy estricta. Y, entonces, no toleraba que jugáramos. Y una vez en el receso, en el recreo nos quedamos varias amiguitas jugando precisamente al “hospital”. Yo era la doctora, otras eran las enfermeras, otras eran las enfermeritas. Y en el juego se nos fue la noción del tiempo y entonces no nos encontraron. Como a la hora ya ahí nos encontraron y cuando entramos, ¡*no’mbre!* nos dio una regañada... nos golpeó y nos dejó tiempo extra. Mi hermano iba en sexto y me tenía que ir con él a casa. Ya estábamos en la casa donde crecimos [lejos de la escuela primaria] pero antes vivíamos a dos cuadras. No es lo mismo caminar dos cuadras que viajar casi una hora y pico para llegar a casa. Y entonces me marcó el que una maestra de primer año de primaria no entendiera la responsabilidad que tiene de proteger la inocencia, de respetar el tiempo de juego, de ser más amable, más comprensiva, más bondadosa con la infancia. Porque no nomás me castigo a mí, nos castigo a todos. A todos los que estamos ahí en este momento involucrados. Y de pronto al ver el favoritismo: “pues es que ellos sí son mexicanos, ¡tú eres *china*, pues entiéndelo, tú eres *china!*”. Y a mí se me hacía muy, muy controversial porque, pues curiosamente ella se decía amiga de mi mamá, pues. Y yo le decía: “mamá, es que me dijo esto y esto”. Y mi mamá se quedaba seria, ¿no? callada. Y en un momento sí habló con ella. Y ella me decía, mi mamá decía: “es que tú no eres *china*, miya, tú eres coreana. Y no te tienes que avergonzar nunca de tus raíces” (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

En el relato que se acaba de presentar podemos acercarnos a una de las experiencias más significativas en la narrativa de Yu Ahn, quien cursó la educación primaria en la segunda mitad de la década de los ochenta, una experiencia en la que su profesora de primer año de primaria, según

sus propias palabras, le mostraba un trato diferenciado frente a sus compañeros de clase por causa de su origen, quizá por causa de su apariencia física, pues, menciona que la llamaba “china”, borrando de esta manera su adscripción identitaria coreana, lo cual muestra que su profesora recurría al uso de apodos o etiquetas para dirigirse a ella. Además, Yu Ahn relató un comportamiento violento por parte de su profesora llegando incluso a infringir castigos y violencia física sobre su persona a una temprana edad.

En el relato podemos distinguir diferentes elementos que componen a la narrativa. El atributo en torno al cual se estereotipifica aparentemente es la *apariencia física*; la experiencia se sitúa en un entorno escolar, es decir, la primaria; el actor estereotipificador principal es la maestra de primer grado, lo que significa que se trata de una figura de autoridad, llama la atención que también se trata de alguien cercana a la familia, pues Yu Ahn mencionó que era amiga de su madre. La acción que se despliega en el proceso de estereotipificación, en primera instancia y apegándonos al relato de Yu Ahn, es la discriminación por causa de su origen materializada en un trato diferenciado frente a sus demás compañeros de clase y el uso de apodos o etiquetas como el llamarle “china” para marcar la diferencia, aunque en realidad el origen de la familia de Yu Ahn es coreano. Sobre las consecuencias derivadas de la acción estereotipificadora (y en este caso discriminatoria) podemos ver que fue el que Yu Ahn tuviera que regresar sola una distancia larga hacia su casa. Además, aunque en esta porción del relato no se narra, durante la entrevista Yu Ahn mencionó que esto provocó para ella suplicarle a su madre que la transfiriera a otra escuela o de lo contrario dejaría los estudios. Destaca que su reacción fue acudir a su madre y buscar su apoyo para remediar la situación. Su madre actuó en consecuencia y realizó tres acciones: hablar con la profesora, escuchar a su hija y brindarle apoyo emocional por medio del refuerzo identitario, y aunque no está presente en esta porción del relato, posteriormente cambiarla de escuela. Yu Ahn reconoció que una de las implicaciones a mediano plazo durante su experiencia en la educación básica fue siempre buscar destacar como estudiante y demostrar a sus profesores que ella era más que su origen y que tenía capacidades académicas sobresalientes. Su testimonio deja entrever una lucha constante por el reconocimiento.

Este tipo de experiencias como las de Yu Ahn aparecieron en la mayoría de las narraciones obtenidas en campo, sin embargo, no todas llegaron a ser narradas con dicha profundidad. En las que me fue posible escuchar, llama la atención la recurrencia de los espacios escolares para educación básica como el escenario primordial de vivencias vinculadas a la estereotipificación. Si

bien, la narración de Yu Ahn destaca por la singularidad de ser su profesora quien lleva a cabo el acto de discriminación, quienes aparecieron de manera más recurrente fueron los compañeros de clase.

Tomar en cuenta los espacios y lugares en los que ocurre la experiencia es fundamental ya que puede brindarnos una comprensión mayor del contexto en el que ocurrieron los acontecimientos narrados y quienes fueron los tipos de actores que estuvieron involucrados. En los testimonios el escenario principal del proceso de estereotipificación fue el entorno escolar, y en menor medida espacios laborales y espacios públicos de la ciudad. El entorno escolar destaca debido a que permite brindarnos información sobre la etapa de la vida en la que se sufrió el estereotipo y el tipo de dinámicas en las que se encontraban involucradas las protagonistas de los relatos: horas de clase, horas de juego y recreación, festivales escolares, etc. En menor medida fueron mencionados espacios laborales y espacios públicos—como el sobre ruedas, lugares de residencia, aeropuertos, restaurantes o espacios de recreación. También en los relatos aparecieron experiencias de estereotipificación en países extranjeros u otras ciudades de México.

Es importante destacar que la estereotipificación no se limitó a un solo tipo de espacio. Las experiencias de estereotipificación y discriminación se dieron en diferentes ámbitos de la vida de estas mujeres, lo que afectó su percepción de sí mismas y de su lugar en la sociedad. Sin embargo, también es relevante notar que algunas de las entrevistadas encontraron espacios donde fueron valoradas y respetadas, lo que les permitió desarrollar un sentido de pertenencia y orgullo por su herencia cultural.

Espacios escolares: “Yo no voy a seguir estudiando más aquí porque la maestra me trata mal”

El acoso escolar que algunas de las participantes sufrieron durante su formación básica en la infancia, y en algunos casos en la adolescencia, fue uno de las experiencias de estereotipificación más sobresalientes en los relatos y los que marcaron de manera significativa la relación de las mujeres entrevistadas con su cultura de origen. El acoso escolar en el contexto de esta investigación se refiere a experiencias narradas por entrevistadas en las que describieron haber recibido algún tipo de burla o maltrato por estereotipos culturales en un entorno escolar. Las experiencias no solo tuvieron lugar en espacios específicos vinculados con su formación básica, sino que también estuvieron involucrados en los actos de discriminación o estereotipificación actores vinculados a espacios educativos como profesores y compañeros de clase.

Un punto importante que destaca de estas experiencias es que aparecieron en la mayoría de los testimonios recopilados, independientemente de la época en la que las entrevistadas vivieron dichas experiencias, e incluso independientemente del lugar en el que desarrollaron su educación básica. La experiencia del acoso escolar por estereotipos culturales resultó ser un común denominador en los testimonios de Yu Ahn, Betty, María, Amelia, Gladys, Zhiu, Mexicasian, Kimi, Liza Mariko y Yukio. La única de las entrevistadas que no expresó haber sufrido ningún tipo de acoso escolar fue Melissa, quien contrariamente expresó que sus profesores y compañeros de clase siempre se mostraron accesibles para ayudarle a aprender español y poder comunicarse.

No todas las entrevistadas vivieron el mismo grado de acoso escolar y tampoco estas experiencias impactaron de la misma manera a las participantes. Algunas se limitaron a expresar que sus compañeros de clase, principalmente varones en la escuela primaria les decían algunas frases o apodos para expresar "burlas" o "carrilla" por su apariencia, origen familiar o nombre y/o apellido asociados principalmente a un origen "asiático" u "oriental". Un ejemplo de ello la narración con la que inició este apartado en la que Yu Ahn describió el maltrato sufrido por parte de su profesora, aunque también mencionó haber sido acosada por sus compañeros de clase. Ya han sido mencionadas otras experiencias a lo largo de este apartado en el que el escenario principal ha sido la escuela, principalmente la primaria, lo vemos en el caso de Mexicasian, Zhiu, Yukio y Mariko antes citados.

Gladys, hija de padres de origen coreano, también mencionó haber estado expuesta a burlas en un ambiente escolar, sin embargo, su experiencia estuvo marcada por los prejuicios y estereotipos que circularon en la década de los cincuenta, justamente después de la Segunda Guerra Mundial época en la que los inmigrantes de origen japonés y sus descendientes vivían las consecuencias de haber sido retirados de la frontera norte y concentrados en el centro del país por parte del gobierno mexicano en respuesta a ciertas demandas del gobierno de Estados Unidos. "Había muchos que nos trataban muy mal. Que en China no me des, que me caga y no me des [...]. Y así nos trataban, pues muy bajo, ¿no? Y en la escuela tuve muchos problemas por eso" (Gladys, 2024). La frase "chino, chino japonés come caca y no me des" fue utilizada de manera coloquial durante esta época para dirigirse de manera indistinta y despectiva hacia personas con apariencia "oriental". La misma Selfa Chew expresó haber sido blanco de esta frase durante su infancia en Ciudad Juárez.

Un punto en común entre lo narrado por Yukio y Gladys, además del impacto negativo en ellas al ser blanco de estas burlas como tristeza o enojo, fue que, desde su perspectiva, fueron experiencias que no tuvieron un impacto significativo en su experiencia escolar o identitaria en el largo plazo. Para Yukio resultó ser simplemente una anécdota de la infancia y para Gladys, era el resultado de la ignorancia de las personas que no sabían tratar aquellos que tuvieran una apariencia diferente. Sin embargo, hubo quienes expresaron que las experiencias de acoso escolar que vivieron durante su infancia marcaron significativamente en su desarrollo, teniendo un impacto en su desempeño académico, su proceso de socialización con sus pares durante su educación básica e incluso impactos en sus procesos de identificación, llevándolas en algunos casos a la negación de su herencia cultural familiar o secuelas psicológicas, incluso el abandono escolar. "Abandono escolar" se refiere a que la entrevistada menciona que consideró abandonar la escuela y/o sus estudios, o que de hecho los abandonó. Esto puede deberse a causas diversas, pero principalmente por sufrir abuso escolar o por pensar que no cuenta con las capacidades necesarias para estudiar. El código "abandono escolar" corresponde a la categoría "implicaciones a corto plazo".

Por ejemplo, en el caso de Yu Ahn, relata que al finalizar primer grado de primaria amenazó a su madre con dejar de estudiar si no la cambiaba de escuela, pues, sufría a causa de las acciones discriminatorias por parte de su profesora, principalmente. En el caso de Yu Ahn, su madre accedió a cambiarla de escuela, de una escuela privada perteneciente a una organización religiosa a una escuela pública, en la que sus padres eran profesores, esto ocurrió en la década de los ochenta.

Por su parte, Gladys mencionó que ella decidió abandonar sus estudios y no terminar la secundaria porque consideraba que ella no era buena para álgebra, y eso le generaba mucha vergüenza con sus profesores y compañeros. Así que se saltaba las clases en la primaria y se iba a jugar bolos con sus primas, sus padres nunca le reclamaron, al contrario, le dijeron que no era necesario estudiar si eso no le agradaba. Su madre le pidió que trabajara ayudando a su padre en la tienda, esto sucedió en la década de los cincuentas.

Betty también decidió abandonar sus estudios durante su adolescencia mientras cursaba el primer año de secundaria. Al igual que Yu Ahn, Betty sufrió acoso escolar y dificultades de aprendizaje por causa del idioma y por no sentirse identificada con el contenido de las asignaturas, ello le hizo sentir que no era lo suficientemente buena para la escuela. Al igual que los padres de Gladys, los padres de Betty le apoyaron en su decisión de abandonar la escuela y le pidieron que trabajara en el restaurante familiar, posteriormente le facilitaron los recursos para que fuera a vivir

por un tiempo a Estados Unidos. Esto ocurrió probablemente en la década de los 2010. Durante la conversación, Betty describió que cuando ingresó a la secundaria su experiencia escolar estuvo asociada a los estereotipos que sus compañeros de clase tenían sobre ella, pues manifestó haber recibido acoso escolar y sobre nombres por causa de su origen:

Dinorah: Y ahí, ¿cómo fue ser la única niña china en una escuela?

Betty: Pues, este, pues *nomás* siempre me hacían *bullying*. Y, pues, ya me acostumbré.

Dinorah: ¿En serio? ¿Qué te decían? ¿Por qué dices que te hacían *bullying*?

Betty: Pues, *nomás* me decían *chinita* no sé qué. Como así, pues eso[...] Ya primero de secundaria ya dejé de estudiar.

Dinorah: Ah, ok. Ya no fuiste a la escuela, entonces...

Betty: No, ya no me gustaba.

Dinorah: ¿Cómo fue tomar esa decisión? Porque es una decisión importante, ¿no?

Betty: Sí.

Dinorah: ¿Cómo le haces para decirle a tus papás o tus papás te apoyaron? ¿Cómo fue ese proceso?

Betty: Pues, pues casi siempre no tenía... ¿Cómo se dice? Casi, no reprobaba, pero no ando bien en mis, ¿cómo se llama eso? En mis calificaciones. Y, pues, de eso ya le dije, pues, ya la verdad no me gusta ir a la escuela. No me gusta levantarme temprano. Siento que estoy gastando mi tiempo, mi vida. Y, pues, le dije que ya no quiero estudiar. Y, pues, sí, sí me apoyaron. Me dice que está bien. “Si sientes que no es para ti, pues no es para ti”.

Dinorah: Tus papás fueron muy comprensivos en ese momento.

Betty: Sí. Y sí, pues ya después dejé de estudiar y estuve ayudando a mi mamá en el restaurante. Y sí, después fui a Estados Unidos por dos años. Y de ahí me regresé. Y pues igual ayudando a mi mamá en el restaurant.

Dinorah: ¿A qué edad te fuiste a Estados Unidos? A los diecinueve.

Betty no expresó que la causa principal de su deserción fuese el acoso escolar, pero podemos inferir que este factor condicionaba su experiencia y su relación con sus compañeros de clase, como ha ocurrido en otros casos ya mencionados. Sin embargo, algo que sí estuvo presente en su relato fueron las dificultades derivadas de que el español no fuera su lengua principal, pues dijo que en algunos contenidos sobre literatura o historia no eran comprensibles para ella porque involucraba el uso de un vocabulario que no era de su comprensión. Además, manifestó no sentirse

identificada con los contenidos de las materias, pues agregó que *esa historia no era su historia*. Un aspecto importante que sobresale es que en los tres casos donde se contempló el abandono escolar sus padres mostraron apoyo a las inquietudes de sus hijas por querer abandonar un espacio académico en el cual no se sentían cómodas, al menos por los testimonios obtenidos, dos de los casos Yu Ahn y Betty, su integridad estaba en juego.

Pero a veces era tanto, ahora le dicen el *bullying*, ¿no? Era el acoso. Que, ¡híjole!, pues sí recuerdo que fue difícil adaptarme en la primera escuela primaria. Entonces, cuando terminé el primer grado, yo recuerdo a mi mamá que le dije, sácame. Yo estaba en un colegio privado. Le dije, sácame. Yo no voy a seguir estudiando más aquí porque la maestra me trata mal. Y entonces ella va a dar el segundo [grado]. Y yo no quiero dejar de estudiar. Y entonces, siendo ella maestra, y dada mi insistencia, le dije, llévame a tu escuela, yo quiero estar contigo. Y dicho y hecho, me llevó y justo me tocó mi papá como maestro. Y fue interesante porque en un sector público, ahí ya sentí un poquito más de apertura. Ya tenía más... como que un poquito más de aceptación respecto a la gente. La gente era más sencilla, más humilde. En la escuela de una zona económicamente más tranquila, ahí estudié de segundo a sexto. Ahí sentí más tranquilidad, más seguridad, más respeto por quién era y cómo era. Y no *nomás* era la hija de los profes sino que ahí era yo misma, porque podía desarrollar mis habilidades, mi potencial (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

Un punto que llama la atención es lo comentado por Yu Ahn cuando mencionó que el espacio donde experimentó mayormente el acoso escolar fue en un colegio privado, y que posteriormente cuando ingresó a una primaria pública su experiencia se transformó. En el caso de Betty sucedió algo similar pero a la inversa. Betty explicó que sus estudios de primaria los cursó en una escuela pública, mientras que para la secundaria sus padres decidieron ingresarla a un colegio privado, y que fue en este espacio donde el acoso escolar se hizo más fuerte. Además, mencionó que en la escuela pública tenía otras compañeras de origen chino con quienes solía salir a pasear en sus tiempos libres, mientras que en el colegio privado ella era la única estudiante de dicho origen. Melissa, quien cursó sus estudios de primaria y secundaria en escuelas públicas y, posteriormente, la preparatoria en Estados Unidos, expresó que nunca tuvo una mala experiencia asociada la discriminación, y al contrario de la experiencia de Yu Ahn, sus profesores y compañeros fueron muy pacientes con ella para que aprendiera español:

Cuando viene aquí empecé con cuarto, el cuarto año de primaria. Las maestras y los compañeros me trataban con mucha paciencia porque ellos saben de que yo no le entendía. Entonces, cada vez que hace las tareas, algunas tareas pues me lo pone aparte, porque ellos sabe que yo no entendía, entonces me daba más tiempo, pero lo que yo me acordaba muy bien era que cuando en matemáticas yo siempre era la primera que terminaba. Porque matemáticas pues con que se ve bien y entonces ya sé. Entonces, como no necesita muchas palabras.

Finalmente, el testimonio de Melissa plantea la interrogante sobre la necesidad de contrastar la experiencia de los niños inmigrantes hijos de padres también inmigrantes, con la experiencia de las segundas y terceras generaciones nacidas en el lugar de llegada. Pues en los relatos obtenidos en campo quienes sufrieron mayor acoso escolar fueron aquellas mujeres quienes nacieron mexicanas de padres de origen asiático. Y quienes manifestaron menos acoso escolar fueron quienes llegaron en una etapa tardía de la infancia sin conocimiento alguno del español, como el caso de Emily y Melissa. El caso de Betty resalta por su singularidad, ya que si bien ella podría considerarse una inmigrante, recordemos que es nacida en Venezuela y sus primeros años de vida los pasó en un país de habla hispana, mientras que en los dos casos anteriores llegaron directamente de cantón.

Espacios laborales

No más ahorita recordé otra anécdota de cuando llegué a Tijuana. Como era de las pocas que sabía hablar japonés, no sé cómo, ni quién repartió mi teléfono y me hablaron de Sony, de la fábrica, de la maquiladora Sony. Y me acuerdo que fui a la entrevista sin saber nada, porque yo soy diseñadora gráfica y no sabía nada de producción. Y recuerdo que había una fila de gente con currículum ahí y experiencia en maquila, y al final terminaron contratándome a mí nada más por el idioma. Y yo sentí horrible porque dije desplazé a gente que sí sabe del tema de la maquiladora y nada más me contrataron a mí porque sé el idioma. Dije, bueno, pues voy a tener que aprender el teje y maneje aquí de una maquiladora, ¿no? Y yo acababa de llegar de Japón y me acuerdo que me dieron a escoger mi horario de seis a cuatro o de ocho a seis, y dije, "No, yo prefiero entrar a las seis y salir temprano.". Y pues empecé a entrar a las seis de la mañana y salía a las 12 de la noche,

siempre había trabajo de más. Mi jefe era japonés. Eh, y pasaron meses y meses, hasta que le dije, "Oye, no, es que yo pedí mi horario de seis a cuatro.". Y me mandó llamar al japonés y me dijo que qué "¿Por qué?". O sea, porque estaba cuestionando. No puedes cuestionar. Y él acababa de llegar de Japón. Y le dije, "No, es que a mí me preguntaron qué horario quieres.". "Sí, pero trabajo extra, pues, y aquí tú te vas a ir hasta que se acabe el trabajo". Y me trató horriblemente mal, dijo que nunca más iba a ser contratada en Sony de ninguna parte del mundo. Y dije, "No te preocupes", pero yo ya sentí esa seguridad de "estoy en mi país [México], y yo ya te puedo hablar como mexicana". Porque está mal que no lo hubiera hecho. Y le dije, "No te preocupes, no vuelvo, no tengo pensado trabajar para Sony nunca más.". Le dije. "Y a mí tú no me vas a decir a mí cómo se debe trabajar en mi país porque yo ya fui a tu país a trabajar y trabajaba de cinco a una y nunca dije nada ni pedí.". O sea, "Y ahora estás en mi país y a mí tú no me vas a obligar a trabajar como tú quieras.". Y dije así es que no. Y ya, fue lo único que pues sí. Me salí, me salí. Yo le comenté que yo acababa de llegar de Japón, tenía un mes que acababa de llegar, y este yo había trabajado en un hotel. Eh, me preguntó que qué hacía y le dije, 'De todo, porque trabajamos en un *ryokan* y obviamente hacemos todos de todo. Yo trabajaba de cinco [de la mañana] a una [de la mañana]' Y ya dijo, "Ah, contratada.". Entonces yo digo que sí habrá dicho, ah, pues ella ya trae el ritmo. Este, pero no, no no no no. Ahora estoy en mi país y yo sé las horas que se deben de trabajar aquí, y no me vas a venir a explotar. Digo, a pesar de que me iba a pagar horas extras pero no no. O sea, aquí en México las cosas son claras, de tal hora a tal hora. Y no no estoy dispuesta, ya vengo de un país donde hice lo que al país que fui de servicio. Ya lo hice, como me lo pidieron. Ahora estoy en el mío y no va a ser así. Entonces pues renuncié (Liza, 2024).

En la experiencia anteriormente narrada por Liza, puede notarse que existen estereotipos asociados a una "ética laboral" que se transforma en expectativa por parte de los empleadores. En el caso de Liza, su empleador era de origen japonés y esperaba que ella pusiera en práctica la forma de trabajar que había aprendido mientras trabajó en un *ryokan* durante una estancia en Japón. Sin embargo, al relatar su experiencia ella dejó ver que le costó adaptarse al ritmo de trabajo:

Llegué allá y pues sí, directito al hotel a chambear, pero chambear de veras. Eh, a las 5 de la mañana era que empezaba toda la chamba, y yo terminaba a la 1 de la mañana, porque decía "yo ya estoy...ya no puedo más". Este, yo vivía en el hotel, eh, me dieron un cuarto.

Eh, y el hotel era era tipo *ryokan*, o sea, al estilo japonés, este, te quitas los zapatos, ya sabes, ¿no? Eh, ahora sí que nos tocó hacer nos tocaba hacer de todo porque yo llegué y les dije... Bueno, para empezar estaba muda. Un mes duré muda, no sabía, no les entendía.

Mexicasian también habló sobre la idea que se tiene de las personas de origen asiático y oriental sobre la ética de trabajador incansable. Hizo referencia al caso de su papá, quien se desempeña como profesor universitario y cómo la imagen que tienen de él está asociada, y también a su propia experiencia respecto a la puntualidad:

Hasta a mi papá siendo adulto le llegan a decir como que ciertas cosas, así como que, "Tú por qué eres chino...Tú tienes que...". Como es profesor y ahorita es como consultor, así como profesores con planes de estudio así, le dicen como que, "No, es que tú tienes que implementar esto, esto, esto, esto", o les envía los planes de estudio como a las 3 de la mañana también, como que, "Es que tú no duermes, tú aguantas" [...] En mi último trabajo que era presencial eh, no llegaba muy temprano que digamos, lo que pasó ahí fue meramente una error de agenda, pero mi, mi impuntualidad, me decía mi jefe: "Tú eres ordenada, eres, eres muy inteligente, eres no sé qué, comes con palillos" –porque yo como también con cubierto y todo eso. Me dice, "Pero lo menos que tienes de *china* es tu puntualidad" y yo como que, "Ups, pues es que no soy china". Me dice: "Es lo más mexicano que tienes" y yo, "No que", "Ah, bueno" (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

En otros casos, como el de María y Amelia se puede notar que la estereotipificación está asociada a experiencias de acoso sexual en espacios laborales. Resulta que las historias de Amelia y María tienen una distancia de más de 60 años. Las experiencias de Amelia tuvieron lugar en la Tijuana de la década de los cincuenta, mientras que las de María están situadas en el presente. Ambas se desempeñaron como vendedoras de mostrador y cajeras, en diferentes establecimientos. Amelia en una tienda de alimentos cerca del Hipódromo y María en una tienda de electrónicos ubicada en una plaza del centro de Tijuana. Ambas compartieron experiencias relacionadas con clientes que tenían intenciones más allá del consumo de productos, haciendo referencia a insinuaciones e invitaciones a salir. María mencionó lo siguiente al respecto: "sí como de: '¡ay, *chinita*!', 'A ver, ¿cuándo vamos a comer?'. Y yo les digo: 'no te alcanza'. Y el amigo dice: 'ay, no, *chinita*'. Hasta mensajes me han llegado de que, 'qué bonita te mirabas hoy, ¿no? A ver, ¿cuándo

me aceptas una salida?' (María, comunicación personal, 2024). El tema del acoso sexual se tratará a profundidad en el apartado “Acciones desplegadas en el proceso de estereotipificación”.

Espacios públicos

Sobre las experiencias en espacios públicos, estos suelen ser la calle o lugares de consumo o entretenimiento , por ejemplo, una cafetería, una taquería, convenciones (Comic-Con), antros (clubes nocturnos), restaurantes, calles, sobreruedas, aeropuerto de Tijuana.

En la primaria, a los alrededores había un señor que todavía sigue ahí, pero había un señor de unos tacos que íbamos ya mi mamá y yo saliendo de la escuela. Entonces como que nunca se aprendió mi nombre y me puso Tachiro, entonces como que, ajá, entonces hasta hoy en día que llegamos a pasar o que llega a pasar mi mamá, pregunta por mí y dice, "¿Y Tachiro? (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

Incluso, iglesias, el lugar de residencia: por ejemplo, el edificio de departamentos o la colonia en que viven. Y en algunos casos mencionaron otras ciudades como la Ciudad de México, Mérida, u otros países como Japón y Estados Unidos. Es en este tipo de espacios más de índole pública donde los principales actores estereotipificadores suelen tratarse de desconocidos.

Estaba en Japón, en las tiendas de la base [naval estadounidense]. Hay tiendas de abarrotes, ¿verdad? Así es que fui yo con mi amiga, hicimos colita para pagar. Y me dice ella, ya le tocaba a ella, ¿no? Es que le dio... Y yo estaba detrás de ella con una cosita o dos. La cosa que me dice, “¡Ay! Se me olvidó eso. Ahí está, mira! Ahí voy a dejarlo. Cuando volví, ya había una señora atrás haciendo cola con su marido. Y pues ella pensó que yo los corté, ¿verdad? Pero muy bien, me ven que estoy platicando con mi amiga y le traje lo que ella quería. Pero tan ignorante que me hablan español. No sabía lo que hablaba ella, pero me empezó a echar de la madre en español. Era mexicana, casada con un americano, ¿verdad? Y que “hija de la no sé qué...”, y bla, bla, bla, y bla, bla. Y mi amiga nomás me volteó a ver. “¿Qué te está diciendo?”, “Me está mentando de la madre”. “¿Y no vas a decirle nada?” “Por aquí no voy a rebajarme...”, “Dile que hablas español para que a ver si le da pena”. Pues me animé y le digo, “Oye señora, todo lo que usted–le saludé en español– lo que usted me llamó a mí, que soy hija de no sé quién, lo será usted, por ignorante” le digo. “Yo vine y le traje a mi amiga y ella estaba haciendo cola, no me colé nada” le digo. Me volvió a hablar con ella, todo, y dije “¿por qué tiene en la cabeza que yo le corté? ¿Por qué se

disgustó?” Le digo, “¿y por qué me está insultando a mi pobre madre, y no me la miente, porque, pues, en paz descanse, ¿verdad?” Y se quedó...Y el esposo no hizo más que... Empezó a reír a carcajadas. Le quedó en gracia que yo le hablé en español, ¿verdad? Así es que ese fue uno de mis mejores tiempos en Japón.

Actores estereotipificadores: Figuras de autoridad, pares y desconocidos

Para finalizar este apartado, respecto a los actores estereotipificadores se trata de quienes de aquellos individuos que en el relato aparecen como personas concretas que imputan o reproducen estereotipos, en ocasiones, discriminatorios o violentos. Aunque también puede considerarse que en algunos casos recurren a la estereotipificación positiva. Podemos decir que se clasifican en tres grupos principales: figuras de autoridad, pares y desconocidos.

Entre las figuras de autoridad, principalmente encontramos profesores o autoridades escolares, autoridades en el trabajo, y en menor medida autoridades religiosas o estatales. Respecto a la relación de las entrevistadas con sus profesores, estos son principalmente de educación básica. Las experiencias de las entrevistadas con sus profesores varían considerablemente. Mientras que algunas tuvieron relaciones positivas y de apoyo, otras enfrentaron prejuicios y discriminación por parte de sus maestros, como el caso antes mencionado de Yu Ahn. En algunos casos, los profesores reforzaban estereotipos, mientras que en otros, las alumnas se sentían ignoradas o discriminadas por no cumplir con ciertas expectativas, por ejemplo, respecto a esto Mariko comentó lo siguiente:

Mariko: En la primaria una vez, recuerdo mucho a una maestra, fueron las olimpiadas, no me acuerdo de qué estaba pero eran las olimpiadas y a mí me preguntó, pues yo estaba como en cuarto de primaria me preguntó que si yo le iba a México o le iba a Japón. Yo le dije que yo le iba a México, o sea, hasta me ofendí de la pregunta pues, me enojé, porque yo dije, "¿Cómo me pregunta eso?" O sea, no le contesté nada.

Dinorah: O sea, porque para ti tú eres mexicana, o sea, no hay motivo para preguntarte eso.

Mariko: Ajá. Sí, no, ajá, exacto (Mariko, comunicación personal, 2024).

Las experiencias de las entrevistadas con sus jefes son variadas. Algunas han tenido relaciones positivas, otras han enfrentado explotación o falta de ética, como en el caso de Liza y otras han experimentado discriminación o estereotipos por parte de sus jefes. La cultura del lugar de trabajo y la personalidad del jefe parecen ser factores importantes en la calidad de la relación laboral.

Respecto a los actores que forman parte del contexto religioso de las entrevistadas que participan como actores estereotipificadores en la categoría figuras de autoridad, Solo se menciona una vez en el caso de Mexicasian en un experiencia donde narra que un sacerdote de la iglesia

católica hace bromas con su nombre. También es importante destacar que en la experiencia relatada de Yu Ahn con su profesora, ésta se congregaba en la misma iglesia que la familia de Yu Ahn, por esa razón su madre y su profesora había entablado una amistad. De igual manera, los compañeros de clase de Yu Ahn formaban parte de su misma congregación religiosa, perteneciente a una de las corrientes del cristianismo protestante. Con desánimo Yu Ahn expresó que era difícil porque tenía que ver a sus agresores en la escuela y en la iglesia.

Otro actor implicado en procesos de estereotipificación y que fue mencionado en uno de los casos fue el agente de inmigración que opera en los aeropuertos y cuya labor principal es clasificar a las personas por su apariencia, una clasificación racial de los cuerpos, también clasifica con base en documentos de identidad y está asociado al Estado porque se entiende que son trabajadores al servicio del gobierno mexicano. Específicamente, en Tijuana existe la práctica de dejar pasar a quienes tienen una identificación perteneciente al Estado Mexicano, pero en algunas ocasiones se puede pasar por alto por poner en práctica el *racial profiling*, y solo pedirle identificación a quienes tienen apariencia de ser extranjeros. Cuando esto sucede es notablemente visible la clasificación entre "mexicanos" o "extranjeros" porque quienes tienen apariencia de extranjeros son retenidos en un cuarto aparte. Es en este contexto en el que Mariko narró esta experiencia:

"me molestaba inclusive cuando ya ves que cuando llegas al aeropuerto y antes de ir a recoger tus maletas, pues están los agentes de migración, ¿no?, y te piden tu INE o tu identificación, ¿no? Aquí en el aeropuerto de Tijuana y en un inicio a mí me molestaba muchísimo tener que sacar mi INE pues Porque quiero pensar que obviamente me veían y me decían, 'Su identificación'. Y ya les sacaba la INE, ¿no?, y ya les hacía explicación así de molestia. Pero ya después dije, "Bueno, pues es que es entendible, ¿no?, o sea, no no van a saber ellos nada de mí nomás por verme." (Mariko, 2024).

Además de esta mención hecha por Mariko, ninguna otra entrevistada mencionó este tipo de estereotipificación.

En varias transcripciones, se menciona que los compañeros de clase, desde la infancia, son los principales perpetradores de estereotipos y prejuicios. Estos comportamientos incluyen el uso de apodos como *china*, burlas por rasgos físicos, por su nombre y preguntas basadas en estereotipos sobre su cultura y costumbres. Los niños, influenciados por lo que ven y escuchan en casa, según refirieron las entrevistadas, replican comportamientos discriminatorios hacia sus compañeros de

origen asiático. Las experiencias de las entrevistadas con sus compañeros de clase revelan una compleja interacción de prejuicios, estereotipos, acoso, apoyo y amistad. Si bien algunas sufrieron discriminación y trato injusto, otras encontraron aceptación y admiración por su herencia cultural. Estas experiencias resaltan la importancia de promover la comprensión cultural, desafiar los estereotipos y fomentar la empatía en las escuelas y comunidades

También destaca la figura de los amigos o personas cercanas que no son parte de su círculo cotidiano que en la convivencia cercana y la confianza que ello implica se toman la libertad de expresar ciertos estereotipos en tono de chiste o broma. Se trata de personas cercanas a las mujeres entrevistadas con las que entablan una relación amistosa y de confianza en círculos extrafamiliares. Los amigos, aunque con frecuencia no con mala intención, también pueden perpetuar estereotipos mediante el uso de apodos o la generalización sobre costumbres. Generalmente, se expresa en bromas o sobrenombres que son considerados parte de la convivencia cotidiana. En el caso de los amigos, las entrevistadas suelen pasar por alto la estereotipificación, considerarla no negativa porque confían en que la intención de sus amigos no es hacerles ningún tipo de daño o agresión.

En algunos casos, personas desconocidas también participan en la estereotipificación, haciendo comentarios sobre la apariencia o el origen de las personas de ascendencia asiática en público, o asumiendo que desconocen el español y no les es posible establecer comunicación con ellas.

Un punto importante para destacar es que son los varones quienes aparecen en las narraciones como los principales actores implicados en el proceso de estereotipificación. En los relatos de las entrevistadas, se puede observar una tendencia a que los varones sean los principales perpetradores de estereotipos y prejuicios, aunque las mujeres también participan en menor medida. Mientras que tanto varones como mujeres pueden perpetuar estereotipos, los varones tienden a ser más activos y directos en su comportamiento estereotipificador, especialmente en el contexto escolar y de las relaciones entre iguales. Las mujeres, por otro lado, pueden participar en formas de discriminación más sutiles o indirectas, pero su impacto también puede ser significativo. La frecuencia de los comentarios y acciones estereotipadoras, así como la manera en que afectan a las personas de ascendencia asiática, varía según el género de quien los perpetra. En general, se describe que los compañeros de clase, especialmente durante la infancia y adolescencia, son una fuente significativa de estereotipificación. Los varones tienden a ser más directos en sus comentarios y burlas, utilizando apodos como *chino* y haciendo comentarios sobre los rasgos

físicos. Aunque en menor medida, algunos adultos varones también participan en la estereotipificación, haciendo comentarios sobre la apariencia o el origen de las personas de ascendencia asiática en público. Algunos adultos, incluso conocidos de los padres de las entrevistadas, hacen comentarios y chistes sobre su origen. Los amigos varones, a veces sin mala intención, pueden perpetuar estereotipos mediante el uso de apodos o la generalización sobre costumbres. Se menciona que algunos amigos hacen comentarios sobre la apariencia física y hacen chistes sobre los rasgos de las personas de origen asiático.

"Siempre eran como los hombres, los niños, eran así como más enfadosos. O sea, no sé si es por llamar la atención, o que no tienen algo mejor que hacer. O sea, porque se juntan y es como que, ay, vamos a dar carrilla" (Kimi, 2024).

Aunque menos frecuente, las mujeres también pueden participar en la estereotipificación. Se mencionan casos de compañeras de clase que hacían preguntas sobre las costumbres familiares. Además, algunas mujeres adultas también participan en la discriminación, como una maestra que se refería a una estudiante como "china". Se menciona también que algunas mujeres pueden hacer comentarios sobre la apariencia física de otras mujeres.

Acciones desplegadas en el proceso de estereotipificación

El acoso escolar se manifestó como uno de los principales vehículos en los que se vivió la estereotipificación. Principalmente se daba por cuestiones de la apariencia física y el nombre/apellido o asociaciones culturales y se manifestaba a partir de emitir burlas o "carrilla" hacia la persona estereotipificada. De ello ya he dado cuenta en el apartado dedicado a los espacios escolares. Aunque posteriormente se ahondará más en el tema de la burla, los sobre nombres y la etiqueta "china/chinita".

Por ahora, me gustaría concentrarme en el acoso sexual, el cual fue menos frecuente en los relatos, pero significativamente importante ya que se trata de uno de los más delicados en contextos de racismo y discriminación, y el cual está vinculado a la interseccionalidad en la que se vive ser un cuerpo racializado y feminizado. El acoso sexual fue mencionado en los relatos revisados para esta investigación en cinco de los testimonios. Sin embargo, solo en el caso de Amelia se insinuó que se debía especialmente a su origen, por ser mujer "oriental" y porque, según refirió Amelia, en el siglo pasado los hombres de origen estadounidense que frecuentaban Tijuana procuraban especialmente a las "mujeres orientales", sin embargo, esto fue solo una insinuación de Amelia, y

en otra intervención mencionó que era igual para mexicanas y "orientales". Amelia mencionó que durante la década de los cincuenta los hombres de origen estadounidense: "Iban a la [calle] Revolución a agarrar a la que le diera la gana" (Amelia, 2024). En el relato de Amelia, puede leerse que ella está constantemente preocupada por los clientes que visitaban el establecimiento comercial cerca del Hipódromo en donde ella trabajaba, y en repetidas ocasiones mencionó que tuvo que estar alerta para cuidarse de los hombres que frecuentaban la tienda:

"A mí me respetan o no entran por esa puerta o no ven donde voy. No, yo sí, yo era como la fregada. Sí, no, como mujer te tienes que dar a respetar, mamita. A mí todo el mundo me respetaba porque todos los gringos, hijos de su madre, que tenían caballos... Como yo trabajaba de cajera en la tienda, ¿sabes qué? 'Que te invito al cine en la noche'. ¿Sabes qué? 'Yo no me gusta el cine'. Ya sabía dónde quería, me quería llevar a la cama. No'mbre, porque eran puros hombres grandes. Que le lleguen a sus abuelas" (Amelia, 2024).

Sin embargo, al igual que Gladys, Amelia contrajo matrimonio con un hombre de origen estadounidense (el caso de Gladys fue un filipino americano, el caso de Amelia fue irlandés americano). La propia Gladys, entre sus testimonios narró una experiencia de acoso sexual telefónica cuando recién se mudó hacia Estados Unidos con su esposo, y fue la barrera del lenguaje (la lengua principal de Gladys es el español) la que le dificultó reconocer que estaba siendo blanco de acoso sexual hasta que recurrió a la ayuda de su esposo. Al final de narrar la experiencia reconoció que haber pasado por esto le ayudó a tener la determinación para aprender inglés. Gladys narró:

"En aquel tiempo, mi marido agarró un trabajito de mesero en un hotel, Johnson & Johnson, allá en Georgia. Así es que él entraba y después cancelé de su trabajo. Y no todos los días. Pero no volvía a la casa hasta como a las dos de la mañana. Entonces empecé a recibir esas llamadas que yo no sabía que les llaman *Obscene Phone Calls*. Bueno, este señor... Yo no sé, debe ser un conocido porque sabía que estaba yo sola en la casa con mi hija. Y por medianoche llamaban. Y yo, wow, wow. Y este, pues me decía algo obsceno.

Ah, se me prendió el foco. Y me decía una palabra que nunca jamás la había oído. Y yo disculpándome inocentemente, digo, 'I'm sorry, I don't understand'. Y yo disculpándome. Bueno, así pasaron varias noches y ya está. Y no podía recordar la palabra porque nunca en mi vida la había oído. Y ya le dije a mi esposo, oye, alguien está llamando

a medianoche cuando tú no estás. Y me dice cosas que ya que más o menos me dijo: '¡Cuelga, cuelga, no es nada bueno eso. Se está divirtiendo contigo, obsceno, obsceno!'

Ya cuando fui, yo estaba ya esperando la llamada. Fue la misma palabra que él usaba. Que decía, quiero hacer cosas contigo esta noche, me decía, ¿no? Pero una palabra, 'fuck', 'I want to fuck you this morning', me decía. Y yo, tonta, pues, inocente. Dije, perdón, no, no sé qué me dice, bueno. Y yo, yo creo él. Andaba con una cura que no aguantaba, que me seguía llamando. Y ya que supe, te digo, ah, pues ya, estaba yo súper desesperada, que llama y le digo, 'go and fuck you, go and fuck your mother', le dije. Y le soné el silbato en el oído. ¡Ah! ¡jamás! ¡jamás! ¿Quién sabe quién fue? Le salió cola el último día. Es el vato ahí. Yo creo que al principio decía, pues no me entiende lo que estoy diciendo y yo le voy a decir lo que yo quiero. Y así poco a poco fui aprendiendo a hablar el inglés" (Gladys, 2024).

Por otro lado, Gladys mencionó que en la década de los ochenta, cuando por fin viajó a Corea del Sur, no fue de su agrado el trato que le daban los hombres a las mujeres, "A los hombres les gusta tocar a la mujer, aunque no la conozcan. Y así lo hacían en Corea. Ahora no sé si todavía, ¿no? Pero eso me fijé yo" (Gladys, 2024).

Por su parte, María describió tres experiencias en las que ella se percibió a sí misma incómoda, ello ocurrió en diferentes escenarios: en la escuela preparatoria, en un club nocturno y en las calles de Guadalajara.

Cuando entré a la prepa, era lo que estaba de moda el K-pop. Y sí, todos pensaban que, que 'a ella le gustaba el K-pop'. Y no, no, perdón. Fíjate que me acuerdo que una vez estaba en el baño. Bueno, no tengo nada en contra de la comunidad LGBT, pero me acuerdo que yo estaba en el baño y era cuando estaba de moda eso de que, bueno, ahorita que está muy de moda, ¿no? Que los gays y los bisexuales y que las lesbianas. Y yo estaba en el baño y me dice una muchacha: 'Oye, ¿a ti te gusta el K-pop?' Y le dije: 'no, no me gusta'. 'O sea ¿por qué no te gusta?' Y ya después me dice: '¿y te gustan las mujeres?' Y le dije: 'No, no me gustan las mujeres'. Me dijo: '¡Ah!, es que a mi amiga sí. Y le gustas tú'. Y es como que, ay, no, es que es incómodo [...] Ajá, que a su amiga le gustaba el K-pop y que le gustaba yo. Y que su amiga pensaba que a mí me gustaba el K-pop. Y yo dije, no, no me gusta el K-pop" (María, 2024).

Sí, sí, es como que, 'ay qué *chinita*', y luego, 'ay, es que me gusta la *china*', y así, ¿no? Pero no, fíjate, ahí en el antro muchas veces me han dicho, 'Ay, ¿eres china?' Y me dicen, 'ay, nunca he besado una china' Y yo le digo, 'ay, pues no, no es tu oportunidad' [...] Siento que es como más como por el decir, ¿no? Sabes que ves una americana, una china, una coreana, no sé, una española, una argentina, una colombiana. Sí, es como más por el decir, ¿no? Ajá. Pero pues no, yo no me presto esas cosas' (María, 2024).

Fui a Guadalajara, me acuerdo que iba caminando con mi hermana, no'más, éramos mi hermana y yo, íbamos por una calle que no conocíamos y un señor como, yo estaba chiquita, tenía como dieci... quince, quince, dieciséis, y un señor así de esos cristianos, de esos cristianos, no son cristianos, son mormones, son gente que siempre cargan así, que van así como de su camita de botones, blanca, y su pantalón negro, ¿no? Y su maletín, creo. Yo iba caminando, llevaba en short porque hacía mucho calor en Guadalajara, hace mucho calor a veces. Bueno, al inicio del año. Y a una blusa así, pues así como de tirante, pero era así como flojita. Ajá. Y nada más que me sentí como que así me agarraron la nalga. Y nada más. volví así a ver y le dije a mi hermana, pero dije, estamos en un estado que no conocemos, estamos en un lugar que no conocemos. ¿Puedo evitarle algo? ¿Qué va a pasar? Pero yo me acuerdo que esa vez nada más me dividí y me hice chiquita. Y nada más le dije, 'hermana, me tocó la cola'. Y mi hermana dijo, pues hay que ponernos a caminar. Y era así" (María, 2024).

Además de estas experiencias, María mencionó que en su espacio de trabajo, algunos clientes le han hecho insinuaciones que ella calificó como 'desagradables', y que han influido en su manera de vestir y presentarse en el local comercial:

Pues en el trabajo siempre. Ay, los clientes son muy desagradables. Sí, o sea, antes, yo me acuerdo que yo antes me iba al trabajo, pues así, no, pues me gustaba vestirme aquí con faldas y así, pues, no destapada, pero sí. Pero, porque, pues me gustaba cómo me miraba, ¿no? Porque, pues, no sé, en esos tiempos estaba chiquita [...] cuando recién trabajaba como diecisiete y pues así me gustaba como irme en short y con una blusa y así y los clientes son como de que te hacen como *chinita*. así ay pero es como ay que asco [...] Me voy bien fodonga y hasta mi novio me dice, ya te vas bien fodonga a trabajar. Pero es que es como bien incómodo que te estén ahí haciendo de cosas. Me voy así bien fodonga y aún así me dicen de cosas. Así como de: '¡ay, *chinita*!', 'A ver, ¿cuándo vamos a comer?'. Y yo les

digo: 'no te alcanza'. Y el amigo dice: 'ay, no, *chinita*'. Hasta mensajes me han llegado de que, 'qué bonita te mirabas hoy, ¿no? A ver, ¿cuándo me aceptas una salida?' O sea, eso es como bien incómodo. Si yo quisiera salir contigo, pues, no sé, te hablaría o no sé. Pero sí es como bien incómodo" (María, 2024).

El caso de Yu Ahn ilustra cómo opera la intersección género/etnicidad en una ocasión cotidiana. Yu Ahn relató que durante la preparatoria tuvo la inquietud de aprender a tocar la guitarra, y que para aprender se acercó a una profesora, con quien ya había tenido diferencias:

"yo con esa maestra tenía una estima, de hecho ella tocaba la guitarra. Yo quería que me enseñara. Mis padres hicieron el esfuerzo de comprarme mi primer guitarra y bien emocionada voy maestra por favor, yo la admiraba. no no vas a poder aprender todo.^[U]_[SEP]Y entonces mi mamá me buscó por otro lado, en un liceo de música, y pues nada, me enseñaron un poquito, pero pues el maestro empezó a acosarme. Y no, yo ya no.[...] Sí, tocamientos... Y de pronto, como ya existía el celular, yo ya tenía celular, me mandaba mensajes inapropiados. Y entonces dije, no, es que no, no. Esto no es para mí, no es aquí, yo no puedo aprender aquí. Y yo dije, mamá, ya no más. Pero la guitarra, no pasa nada. Yo la retomo después. Pero sí fue muy decepcionante que tenía en alta estima a la maestra. La admiraba y que me dijera no, no puedes aprender guitarra, yo no te voy a enseñar a tocar. Y no era porque quería estar cerca de ella, sino realmente quería aprender guitarra. Y entonces ese sueño truncado se quedó ahí" (Yu Ahn, 2024).

Además de Amelia, ninguna de las entrevistadas mencionó que las experiencias de acoso estuvieran relacionadas con su origen étnico. Sin embargo, el caso de María ilustra la variedad de situaciones en el presente en las que una mujer de origen asiático se podría ver envuelta: en la escuela, por influencia de las nuevas representaciones mediáticas sobre las mujeres de origen asiático, en espacios públicos de esparcimiento por su condición de ser consideradas extranjeras/diferentes/exóticas, en la calle por desconocidos, e incluso en espacios de trabajo. Gladys muestra lo vulnerables que pueden llegar a ser las mujeres en condición de extranjería y Yu Ahn revela la doble naturaleza del rechazo y la violencia con su experiencia.

Respecto al caso concreto de abuso sexual, durante las entrevistas este tema se trató únicamente una vez en las doce entrevistas y fue abordado por Amelia, cuando comentó que mientras vivió en Tijuana se cuidó todo el tiempo de los hombres estadounidenses que buscaban aprovecharse de las mujeres en Tijuana, especialmente de las "mujeres orientales". Y entonces

mencionó que hacía esto porque había escuchado que en San Francisco abusaban de las "mujeres orientales".

"Y es que, ¿sabe qué pasa? Desgraciadamente, en... San Francisco, hay mucha gente oriental y todas ellas, todas que se acuestan con todo el que quiera, yo no. Eso dice mucha gente, yo no sé [...] Porque desgraciadamente dicen que las mujeres orientales ahí las abusan, pero no sé decirte porque yo nunca he ido ahí y no he vivido ahí y no sé cómo viven" (Amelia, 2024).

Aunque, es verdad que en su testimonio Amelia en un momento mencionó que en esa época los "gringos" agarraban parejo, "orientales", mexicanas. Pero a ella le parecía que preferían a las orientales:

"Pues poco más o menos tú te empiezas a dar cuenta, porque estoy vieja, te empiezas a dar cuenta que los gringos por lo menos no quieren a las mexicanas, más bien a las orientales. No me explico por qué" (Amelia, 2024).

Reflexiones del capítulo

Este capítulo he profundizado en la manifestación tangible del estereotipo, para mostrar que el proceso de estereotipificación trasciende la mera representación y se ancla en la vivencia cotidiana de las mujeres de raíces asiáticas en Tijuana. A través de la distinción entre estereotipo, proceso de estereotipificación y experiencia de estereotipificación, he mostrado cómo las nociones abstractas y generalizadas del estereotipo se materializan en interacciones reales que impactan directamente la identidad, las emociones y las acciones de las personas. Los testimonios de las participantes ilustran de manera vívida que los estereotipos no son solo "imágenes en nuestras cabezas" como proponía Lippmann (1922), sino que se convierten en una realidad "encarnada" y "vívica" que tiene un efecto real en la subjetividad y el actuar de quienes lo afrontan.

Un hallazgo central es que el proceso de estereotipificación se activa a menudo por un "campo de visión" que utiliza atributos físicos —especialmente la forma de los ojos, como se menciona repetidamente— o identificadores como nombres y apellidos para clasificar y generalizar. Esta mirada del "actor estereotipificador" precede a acciones que van desde comentarios sutiles hasta la exclusión y el acoso, como se evidenció en los relatos sobre los espacios escolares y laborales. La experiencia de ser estereotipada, en este sentido, se define por

el impacto subjetivo de este proceso, manifestándose en emociones como el enojo, la vergüenza o el miedo, y en la sensación de “sentirse en exhibición”. Y en este punto, resalto lo primordial que es poner nuestra atención en los procesos de estereotipificación que se viven en los procesos de socializaciones primarias, durante la infancia y la adolescencia ya que los relatos muestran que son estas etapas, sobre todo en la vida escolar, en las que las personas más los padecen.

Los extractos de los testimonios que he utilizado para ejemplificar las experiencias de las mujeres entrevistadas también han puesto de relieve la compleja intersección de ejes que atraviesan la experiencia de estereotipificación. Si desde la perspectiva de Hall (1997), el estereotipo funciona como una violencia simbólica, un "acto de poder" que encierra a grupos enteros en representaciones reduccionistas, en el contexto de Tijuana, el estereotipo de "china" o "chinita" se manifiesta como un persistente marcador racial que tiende a homogeneizar y borrar las identidades específicas (coreana, japonesa o las particularidades de ser china-mexicana) de las mujeres. Esta práctica representacional, que fija la diferencia a través del cuerpo, se entrelaza con el género para crear una experiencia de vida específica, donde la mujer asiática es percibida y tratada como un "objeto exótico", “extraño”, y en algunos casos de “deseo”.

A partir del enfoque interseccional, vemos que desde el punto de vista de las mujeres, el racismo que enfrentan no es independiente del sexismo. El acoso, tanto verbal como físico, se dirige a ellas no solo por su apariencia *asiática*, sino también por ser mujeres en algunos casos incluso se ponen en marcha los estereotipos en un contexto donde sus cuerpos son en ocasiones sexualizados y exotizado. En este sentido, las narrativas del capítulo resuenan con la pregunta de Kyoo Lee (2013): ¿qué se siente ser estereotipificada. Esta pregunta desplaza el foco del contenido del estereotipo hacia la experiencia fenomenológica y encarnada de vivir bajo su sombra. Los relatos de las mujeres de Tijuana demuestran que ser estereotipada es una “experiencia encarnada” y “vivida” de saberse señalada y clasificada por un atributo particular. No se trata de una simple descripción, sino de una vivencia con un profundo impacto emocional y psicológico.

El capítulo demuestra que los estereotipos que circulan hoy en día no son nuevos, sino que tienen profundas raíces históricas. El prejuicio del "perpetuo extranjero" que aún enfrentan estas mujeres, se conecta directamente con los movimientos antichinos y antiasiáticos de los siglos XIX

y XX en el norte de México y Estados Unidos. Experiencias como el miedo a ser estigmatizada por la “carne de perro” o el temor a ser responsabilizada por la pandemia de COVID-19, muestran la persistencia de estereotipos históricos que asociaban a la población asiática con enfermedades y hábitos “insalubres”.

Sin embargo, si bien podría llegar a afirmar que los viejos estereotipos permanecen, también nuevos estereotipos impactan en la experiencia y percepción de sí mismas y su herencia cultural asiática. En algunos casos como en el caso de Yu Ahn, estos pueden servir para la inclusión y el reconocimiento cultural, pues, para el caso de los descendientes coreanos el que la gente sepa distinguir entre su origen y el origen chino a partir del consumo de productos culturales como los *kdramas* o el *kpop* representa un avance. O en el caso de Yukio, el consumo de estos productos le ha llevado a acercarse a masculinidades asiáticas que antes consideraba distantes. Sin embargo, a la manera inversa, ciertos testimonios de mujeres de raíces chinas como María o Mexicasian muestran cierta distancia de estas nuevas representaciones que pueden terminar también por reducir su experiencia e identidad a las representaciones de mujeres asiáticas promovidas por las industrias nacionales del entretenimiento de países del Este Asiático.

Capítulo 5.

Reflexiones sobre la identidad y la intimidad como vía para desdibujar los estereotipos

En el inicio del capítulo 1 hablé sobre la experiencia de So Hee y cómo llegó a narrar para mí su disgusto por Tijuana y por ser llamada “china” en las calles cuando ella se identificaba como coreana. Dicha experiencia me llevó a plantearme la primera pregunta para esta investigación: ¿es la palabra “china” o “chinita” en el contexto de Tijuana, más que una nacionalidad, un marcador racial? Después, temerosa por que la pregunta fuese a expresar y reproducir una dimensión racista y estereotipificante en mi investigación, y luego de los primeros acercamientos a campo, esta pregunta se fue transformando hasta la pregunta que guía esta investigación sobre experiencias de estereotipificación y su afrontamiento.

Sin embargo, durante el proceso de trabajo de campo el rótulo de “china” o “chinita” aparecía constantemente en los testimonios, no sólo de las mujeres de origen chino, sino también en aquellas que tenían entre sus ancestros inmigrantes japoneses y coreanos. En algunos casos esta etiqueta operaba como un marcador racial, en otros era una referencia al origen (principalmente de quienes habían tenido un familiar directo o ancestro cantonés) y en otras—como en el caso de las mujeres de origen coreano y japonés—un borramiento o negación de su identidad étnica vinculada principalmente a la historia familiar y comunitaria. Incluso, aún las mujeres entrevistadas que tienen ascendencia de origen chino cantonés, llegaron a considerar una agresión el que se les llame “china” o “chinita” dependiendo del contexto y la intención, pues en un contexto racista o de xenofobia el significante se transforma en una etiqueta que carga con significados que esencilizan a la persona a la que se le imputa. Estos comportamientos, que principalmente suceden en espacios públicos o en los que se propicia la convivencia entre personas con diferentes antecedentes culturales o familiares—como la escuela—llegan a ser considerados una ofensa porque reduce o encapsula la subjetividad de una persona a un estereotipo. Estas circunstancias se encontraron presentes en el testimonio de Betty, cuya familia es de origen cantonés y quien es ella misma hablante de cantonés, cuando pregunté el motivo por el cual ella consideraba que recibía

bullying en la secundaria, Betty respondió: “pues, *nomás* me decían “*chinita*, no sé qué...”. Como así, pues, eso”.

En los testimonios puede entreverse cómo, en contraste con que en el espacio público de socialización se les llame “chinas”, en la intimidad del hogar—principalmente dominado por la figura paterna, según expresan los relatos— se encuentra el espacio para la realización identitaria, para vivir el vínculo histórico familiar que se manifiesta a través de la comida, de la educación, de la disciplina, y momentos de esparcimiento, de las historias de los padres y los abuelos, lo cual reafirma la diferencia étnica e invita a pensarse en relación a una historia compartida y transmitida de manera oral.

En ocasiones, este contraste entre la experiencia pública de la estereotipificación y la experiencia íntima de la identificación reivindica la pertenencia cultural, fortalece el proceso de identificación con el lugar de origen de los antepasados—sea real o imaginado—; en otros, pone en entredicho dicho la identidad, lleva a la negación y al olvido voluntario de lo que hace diferente al individuo y lo marca, pues aquello que se enseña en el seno del hogar resulta contradictorio con aquello que se demanda en el espacio público, en la escuela, en el trabajo y en el trato con amistades y conocidos con quienes no se comparte el mismo origen. Aún así, este contraste permite la apertura para la búsqueda y expresión de una identidad que dialogue con el estereotipo y lo trascienda, y en este proceso el apoyo familiar de figuras cercanas con las que se puedan expresar las preocupaciones, dialogar las diferencias y desenvolverse en actividades donde la apariencia u origen étnico no sea un condicionante es primordial.

En la interacción de dichos procesos, de alguna u otra forma emerge una identidad nueva, que no es ninguna de las anteriores, producto de un proceso de autoconocimiento y reflexividad. Y en algunos casos lleva a buscar similitudes en las fronteras identitarias (Anzaldúa, 1987). Con quienes la similitud se construye a través de experiencias compartidas. También pueden construirse nuevos referentes culturales que busquen sustituir a los referentes problemáticos de la diferencia y que se busque, por ejemplo, la identidad en el ejercicio de una profesión, de pasatiempos o de la validación misma de la experiencia propia y singular que dota a los humanos de una experiencia única. No ser ni asiática, ni oriental, ni mexicana sino sólo aquello que se es. “No somos mexicanas, ni coreanas. Somos de las dos” (Amelia, comunicación personal,

septiembre de 2024), insistió Amelia, quien también utilizó los siguientes calificativos para describirse a sí misma: “Ser humano, buena, fuerte, respetar gente, querer a la familia, cuidarse para no enfermarse”... Amelia destaca entonces otros atributos para describirse a sí misma, estos atributos intermedian sus vínculos familiares y su relación con su propia corporalidad: se es un humano, se quiere a la familia, se respeta a la gente, y el cuerpo –más allá del estereotipo y las construcciones raciales– debe cuidarse para no enfermarse, para mantener su integridad.

Amelia es madre de una persona entre mis contactos en redes sociales. Sin embargo, el vínculo principal se estableció con ella por recomendación de una conocida mía que radica en Estados Unidos, e intermediación de su hija. La hija de Amelia me escribió por *Facebook Messenger* y amablemente se ofreció para facilitarme las condiciones para establecer una entrevista con su madre de 87 años, quien actualmente reside en San Diego, California. Los mensajes contenían lo siguiente:

Yo soy descendiente de los coreanos que llegaron a Mérida en 1905. La familia de mi mamá se mudó a Tijuana en 1952. Mi mamá vivió ahí 22 años. Pero la mayoría de su vida ha sido en EU. Si me puedes decir con cual generación te gustaría entrevistar te puedo poner en contacto con esas personas. La mayoría de mi familia está en EU. Muy pocos se quedaron en Tijuana (Comunicación personal, mayo de 2024).

Gracias a la hija de Amelia, acordamos nuestro encuentro en su casa ubicada en el condado de San Diego, y así fue. La mañana del 31 de mayo de 2024 me dispuse a cruzar la frontera hacia Estados Unidos a pie, y después de una espera de aproximadamente una hora logré llegar con los agentes de inmigración para comenzar mi viaje en transporte público hacia el hogar de Amelia, al cual me tomó más de una hora llegar. Cuando llegué a casa de la hija de Amelia me encontré con su madre, lista en la sala de estar aguardando por mi llegada. Amelia y yo pasamos la tarde charlando, en compañía de su hija, quién también se ha dedicado a recopilar información sobre sus antepasados y a organizar encuentros con los descendientes coreanos radicados en California y otros estados de Estados Unidos. La generosidad de mis anfitrionas incluyó la invitación para degustar algunos platillos coreanos preparados en casa—como *kimbap*—así como café y galletas. Mientras comíamos juntas, las tres comenzamos a charlar sobre la historia de los primeros

coreanos que llegaron a México, especialmente a Yucatán y luego a Tijuana. Y así fue como poco a poco, Amelia nos introdujo a su historia.

Amelia es hija de un hombre de origen coreano, cuyos padres llegaron a Yucatán en 1905— y una mujer de origen maya también nacida en la península. Es originaria de Yucatán, y tuvo cinco hermanas y cuatro hermanos. En 1952, cuando tenía alrededor de 14 años se mudó a Tijuana junto con sus padres y seis de sus hermanos. Para ese entonces una de sus hermanas ya residía en la ciudad fronteriza y se desempeñaba como estilista. Antes de mudarse a Tijuana, Amelia mencionó que por un breve periodo de tiempo ella y su familia vivieron en Ciudad de México. Uno de los acontecimientos más significativos para Amelia y que, según su relato, marcaría su propio proceso identitario fue lograr desafiar el mandato de contraer matrimonio únicamente con un hombre de origen coreano, así como de solo concebir a dos hijos, pues desde su punto de vista ella veía cómo su madre había trabajado muy duro para criar a sus diez hijos. También, a través de la experiencia de su hermana mayor quien se casó con un hombre de origen coreano por medio de un matrimonio concertado, comprendió que eso no era algo que quisiera para ella.

Amelia recordó sus primeros años de vida como una “infancia bonita”, en la que disfrutaba junto a sus hermanos en la casa que había comprado su padre con una piscina donde todos los hijos de la familia aprendían a nadar por instrucciones de un profesor de natación que su padre había contratado. Así transcurrió su infancia en la casa de su familia en Yucatán, entre árboles de naranjas y de mangos.

“Mi papá compró una casa que era una manzana completa. Habían árboles de naranjas, de mango, la piscina. Estaba bonito. Era una casa normal, pero con piscina. Era una casa con muchos árboles. Entonces, como mi papá tenía miedo que nos fuéramos a ahogar, entonces trajo un señor que nos enseñó a nadar. Nos ponía así en sus brazos y decía, mueve tus piecitos, mueve tus manitas. Y lo tenía así. Y como había agua, de pronto ya no tenía sus manos. Estaba nadando, porque el agua no siente si hay alguien [sosteniendo] tu cuerpo” (Comunicación personal, mayo de 2024).

Este recuerdo de la casa de su padre en Yucatán, parece muy significativo para Amelia, ya que fue el primero que vino a su mente cuando pregunté por su infancia. Resulta significativo porque es una invitación a considerar lo que la persona que relata su vida considera más importante para

definirse a sí misma. Así, podemos ver que es a través del acercamiento íntimo con las personas que llegamos a conocerles. Lippman (1920) menciona que es en la intimidad en donde finalmente los estereotipos y las representaciones petrificadas del otro pueden superarse. Es en la intimidad donde el sujeto (o la sujeta) de estereotipos se transforma en ser humano, porque en la intimidad puede conocerse y reconstituirse a la persona que ha sido desdibujada en el proceso de estereotipificación. En el caso de Amelia, su relato de vida estuvo dominado por una convicción de mostrarse a sí misma apartada de las experiencias de racismo y estereotipificación, esta convicción podía percibirse incluso en su resistencia a nombrar la violencia producto del racismo. El omitir o decidir no nombrar dichas experiencias puede interpretarse también como una decisión de construir una identidad a partir de otros elementos que tengan un valor positivo para la persona enunciate en cuestión.

Esta forma de narrar no fue exclusiva de Amelia. Las mujeres con las que tuve oportunidad de charlar de manera más íntima narraron partes significativas de su historia de vida, las cuales no precisamente estaban encaminadas a expresar inconformidades o experiencias dolorosas, quizá el relato que hizo más evidente esta convicción fue el de Melissa, quien se considera china-mexicana, pues llegó a Tijuana a muy temprana edad desde Cantón para que ella y su madre pudieran reunirse con su padre que ya radicaba en esta ciudad. Sus estudios de primaria y secundaria los cursó en escuelas públicas ubicadas en la Zona Centro de Tijuana. Melissa mencionó que a la par de su educación básica, sus padres desde muy chica la enviaban a clases de chino mandarín en las escuelas que antes existían en Tijuana para los hijos de los chinos. Debido a que la mayoría de las personas de origen chino radicadas en Tijuana hablan principalmente cantonés, tener la habilidad de comprender y hablar mandarín le ha permitido poder vincularse con instituciones del gobierno de la República Popular China en Baja California y participar de manera voluntaria en eventos del consulado y de la ciudad de Tijuana como intérprete. La persona que fungió de intermediaria para ponerme en contacto con ella la describió como una “mujer líder de la comunidad “ y “amiga del consulado”, y en esto se distingue por ser una mujer muy activa dentro y fuera de su comunidad. Melissa mencionó que la asociación a la que pertenece se distingue por estar en contacto con el consulado y por realizar actividades con la población tijuanense en general. Por ejemplo, llevan a cabo actos altruistas para niños y personas de la tercera edad que no son de origen chino: cenas de navidad donde reparten comida y juguetes. Otra actividad que mencionó fue el reparto de más de un millón de cubrebocas durante la pandemia de COVID-19. Para Melissa este logro coordinado

por ella misma y sus conocidos, resultó muy significativo ya que en tan solo un día logró conseguir cubrebocas para los miembros de su comunidad y otros grupos vulnerables. Incluso mencionó que pudo enviar algunos cubrebocas a China en el último vuelo que salió hacia Beijing en 2020. Para ella, lo más importante es estrechar lazos culturales entre los chinos y los mexicanos, por ello se describe a sí misma como una china mexicana. Mencionó que le gusta realizar actos altruistas de forma desinteresada y tiene un dicho que la motiva: *si sostienes una rosa para regalársela a alguien más, el aroma permanecerá en tu mano*.

La disposición de Melissa para construir puentes de encuentro entre la comunidad china en México y los mexicanos se vio reflejado en la comida que organizó para introducirme con una familia de inmigrantes radicada en Tijuana, la cual tuvo lugar un jueves 23 de mayo por la tarde, donde tuve la oportunidad de charlar con otras mujeres que compartieron conmigo su experiencia viviendo en Tijuana, y de la cual después se desprendió el testimonio de Betty. La dueña del restaurante preparó algunos presentes para mi persona y me invitó a volver junto con mi familia para continuar estrechando vínculos.

En general, las charlas que sostuve durante el trabajo de campo no estaban dominadas por experiencias de estereotipificación. La mayor parte del tiempo estaba compartiendo con mujeres que privilegiaban el narrarme la historia de sus padres, de sus abuelos, de la comida que se preparaba en casa; hablar de los momentos nostálgicos de su infancia, los momentos de juegos con sus hermanos y hermanas, las travesuras, sus historias profesionales, su relación con la maternidad y experiencias de viajes de autodescubrimiento. La narración sobre el racismo y el estereotipo era marginal, en ocasiones se nombraba como si se tratara de una nota al margen incómoda de enunciar, un comentario aclaratorio, una información de la que prefería no hablarse porque esta parecía opacar el relato, lo ensombrecía con recuerdos no gratos, incómodos y, en algunos casos, dolorosos. El estereotipo era un apéndice en una narración que principalmente buscaba dignificar la historia de sus ancestros, sus viajes, sus luchas y su duro trabajo. Ante todo, la narración era un despliegue identitario.

Lo anterior resulta relevante en el estudio de los procesos de estereotipificación, ya que estos se tejen en el encuentro con los procesos identitarios, de autoadscripción y diferenciación. Es por ello que una investigación que busque dar cuenta de la existencia de estereotipos no solo debe ocuparse de nombrarlos y describir cómo operan. Es necesario que sea cuidadosa de las

representaciones que privilegia en sus escritos y de presentar no solo el *estereotipo en sí*, sino la realidad de cómo prefieren ser vistos y representados aquellos quienes son considerados blancos de estereotipos, de otro modo dicha investigación estaría cayendo en lo mismo que busca combatir. La experiencia de ser estereotipificada es solo una dimensión que contribuye a la subjetividad de la persona, y en algunos casos no es necesariamente la arista dominante en torno a la cual se construye la identidad.

Para Tijoux, Ambiado, Luarte, Clerec y Osorio (2022) resulta fundamental realizar un ejercicio de vigilancia epistemológica en el que los investigadores que busquen plantearse una investigación en torno a los estereotipos tengan una perspectiva crítica frente a las teorías del estereotipo para no reproducirlo, y caer incluso en un racismo académico que reproduzca la violencia hacia los grupos con los que trabaja. Esto resulta relevante no solo en el nivel epistemológico sino también en la metodología empleada para ser capaces de reconocer en los datos qué es aquello de lo que las personas involucradas en la investigación quieren hablar y las cuestiones que ellas mismas plantean. Esto puede hacerse desde “considerar los elementos sociohistóricos para comprender las trayectorias de dichos grupos” (Tijoux, Ambiado, Luarte, Clerec y Osorio, 2022, p. 58), hasta considerar el tipo de preguntas que se plantean en las charlas y entrevistas para permitir que sean ellas mismas quienes expresen quiénes son y qué es aquello que les preocupa o consideran relevante. De ahí que durante mis conversaciones en campo llegara yo misma a comprender que aquellas mujeres, cuya vida se desplegaba ante mí en forma de una narración estaban más interesadas en expresar quienes eran que en describir cómo *los otros* habían dicho que eran. Por ello, el hablar de su raíz asiática, oriental, china, cantonesa, coreana o japonesa implicaba hablar de su familia, de su hogar y de sus vínculos históricos y presentes con su comunidad de adscripción. Enunciarse y narrarse desde este locus se transformaba en una postura política frente al racismo, los estereotipos y la discriminación.

La relación íntima con el hogar, la familia, y la comunidad

“Podemos hacer de nuestro hogar ese espacio donde regresemos para la renovación y la autorecuperación, donde podamos curar nuestras heridas y volvernos completos” (hooks, 2015, p. 49). bell hooks reflexiona sobre el valor subversivo del hogar (*homeplace*) en contextos de discriminación racial como un espacio privado donde los sujetos víctimas del racismo y la

estereotipificación estén a salvo de agresiones y señalamientos. A partir de su propia experiencia, hooks (2015) describe el hogar como “esa pequeña realidad privada donde las mujeres y los hombres negros pueden renovar su espíritu y recuperarse” (págs. 46-47). En este espacio, hooks (2015) destaca el papel de las madres afroamericanas como las principales figuras de confort que en la intimidad del hogar salvaguardan la vida y la dignidad humana que en el exterior le es negada a las personas racializadas.

Siguiendo este argumento, resalta el hecho de que en el caso de los inmigrantes chinos en México exista la tendencia a replegarse y buscar en la familia y la comunidad étnica los medios para afrontar la experiencia migratoria, y en algunos casos el racismo y la xenofobia, sobre todo aquel que se vivió en la frontera norte de México a comienzos del siglo XX. Villalever (2020) en su estudio sobre mujeres chinas inmigrantes en Ciudad de México destaca cómo a partir de las experiencias de persecución y violencia que sufrieron inmigrantes de origen chino y sus familias a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, “el parentesco, la pertenencia política y las redes de amistad adquirieron un significado completamente nuevo: se convirtieron en estrategias de protección y supervivencia”(Villalever, 2020, pág. 7). Estrategias y redes que permanecen hasta hoy en día, principalmente en contextos donde las redes migratorias se establecieron incluso desde hace más de un siglo, como las que existen entre ciudades de Baja California, como Mexicali y Tijuana, con la provincia de Cantón, en China.

En el caso de los coreanos que llegaron en 1905 para trabajar en las plantaciones de Yucatán y sus descendientes, quiénes a demás de las condiciones en las que fueron traídos para desempeñarse como trabajadores en condiciones prácticamente esclavizantes, y la necesidad de abrirse camino en un México impactado por el movimiento revolucionario iniciado en 1910, en el que proliferó un sentimiento nacionalista antichinista –y racista, ya que al “chino” se definía por su apariencia física, principalmente– los coreanos de Yucatán vieron en sus relaciones familiares y nacionales el vehículo para formar redes de solidaridad, apoyo mutuo y de cuidado. “Su supervivencia se logró debido a los lazos afectivos y el apoyo que se brindaron mutuamente. Esta solidaridad, dice Paek, era el resultado lógico de sus vínculos familiares y patrióticos, lo cual redundó en varias actividades comunitarias” (Romero, 1997, p. 156). En el caso de los coreanos, fueron estas mismas redes de apoyo los que les permitieron emigrar desde Yucatán hacia otras ciudades de México como Tijuana, donde pudieron desempeñarse económicamente y encontrar

espacios para viviendas, gracias al apoyo de sus familiares que les abrieron camino (Contreras, 2020, p. 75). En el caso de Tijuana, estas redes familiares y de paisanaje se reforzaron con la fundación de la primera asociación coreana en Baja California que—según el testimonio de diferentes miembros de la asociación— esta llevó a cabo sus primeros nombramientos en 1961 (King, 2021). Aunque, como podemos notar en los testimonios de Amelia y Gladys, ya en la década de los cuarenta había presencia de descendientes coreanos en Tijuana.

Sin embargo, en el contexto de esta investigación el parentesco o los vínculos familiares van más allá de un simple capital social que permite la inserción económica a los nuevos contextos migratorios. Las redes de parentesco y la familia no solo deben ser vistas como vehículos para la movilización de recursos sociales y materiales. Si lo contrastamos con la visión de hooks (2015), estamos también hablando de la importancia de la familia y la intimidad del hogar como una oportunidad para la recreación personal y subjetiva, en contraste con el exterior público en el que los sujetos suelen ser estereotipificados o fijados en roles que buscan reproducir las normas de la sociedad y las comunidades, las cuales se definen por estructuras de poder.

Con esto, no pretendo borrar las relaciones de poder que también se despliegan y articulan en la intimidad del hogar, sobre todo en espacios que están dominados por la figura del padre. Se trata más bien de pensar en que aún en esta estructura familiar, existe también paralelamente un espacio para los cuidados, y la reproducción de la vida, no solo en términos materiales sino también emocionales, por ello, el hogar o *homeplace*, en la visión de hooks (2015) es un espacio político donde se despliegan resistencias que salvaguardan la vida. Este puede ser la casa familiar o la casa paterna, la relación con la madre, el padre, la casa de los abuelos, la comida preparada en casa, y los ratos de juego y ocio con los hermanos.

Retomemos, por ejemplo, la experiencia de Mexicasian después de haber regresado del primer día de escuela. Cuando, sobre el regazo de su abuelo lloró por causa de las burlas que recibió por parte de sus compañeros de clase, quienes hicieron chistes sobre su nombre de origen asiático. Si bien Mexicasian inició relatando cómo había sufrido burlas en la escuela, el objetivo de su narración fue conducirla hacia la forma en la que pudo afrontar la situación y transformarla. Más allá de las burlas, Mexicasian hizo énfasis en las palabras de su abuelo “Tú tienes un nombre muy bonito, eh, lo que significa está muy bonito [...] ¿quién se llama así? Eres única en el mundo” (Mexicasian, comunicación personal, 2024). Quizá las palabras de su abuelo no detuvieron las

burlas, y eso es comprobable en el hecho de que aún hoy día Mexicasian continúa sobrellevando experiencias como esas. Sin embargo, ella recalcó que esa pequeña acción la hizo ser consciente de que ser diferente respecto a sus demás compañeros la hacía especial y la hizo ganar confianza en sí misma. “Entonces sí viene confianza como de decir como que soy única, o sea, como que ellos no saben lo que yo tengo” (Mexicasian, comunicación personal, 2024).

Desde el punto de vista de hooks (2015), la acción de sostener en brazos, aunque sea por un breve periodo de tiempo, a un niño o niña que ha sufrido desprecio, devaluación o deshumanización es una decisión política que resiste a la discriminación y al racismo (pags. 44-45), pues, trabajar para crear un hogar que afirme nuestro ser, y el amor mutuo es una resistencia necesaria (hooks, pág. 46). No solo eso, sino que al elegir Mexicasian construir su narrativa en torno a este relato presentando a su abuelo como un hombre cariñoso y comprensivo desafía también el estereotipo del “hombre oriental”, frío, calculador, distante, silencioso que solo está enfocado en sus negocios o su trabajo.

Vemos, entonces, que en el contexto de esta investigación, el hogar y la familia son espacios propicios para expresar la subjetividad lejos de los actores que estereotipan y re significan la identidad colectiva e individual. En estos espacios o a través de estas relaciones, se llevan a cabo actividades en las que se refuerza el vínculo cultural o identitario sin señalar a este como algo problemático o extraño. En este contexto cobran importancia también quiénes participan en la construcción de dichos espacios. Por ejemplo, hooks (2015) destaca el papel de las madres afroamericanas que a pesar de las dificultades a las que se enfrentaban externamente en ambientes hostiles y racistas del siglo XX en Estados Unidos, ellas propiciaban un ambiente en que la vida de sus hijos pudiera ser reproducida y valorada. En el caso de las mujeres de origen asiático en Tijuana, podemos destacar al menos tres figuras importantes en la salvaguarda de la integridad de quienes enfrentan acoso y estereotipificación: la madre, el padre, y las y los abuelos. Así como actividades en torno a la alimentación y la convivencia comunitaria en la que, según los diferentes relatos, puede llegar a considerarse como una familia extendida, que se expresa en las convivencias en las asociaciones étnicas o de inmigrantes, surgidas también a partir de la necesidad de construir espacios de convivencia entre iguales lejos de los tratos hostiles o xenófobos. Sin embargo, por el grado de intimidad que implica, la casa familiar es uno de los espacios de mayor importancia.

Los padres

En el caso de los padres de mis interlocutoras, cuatro resultaron ser inmigrantes, todos de origen chino cantonés llegados principalmente después de la segunda mitad del siglo XX, dos en la década de los sesenta y los otros restantes en la década de los noventa o dosmiles. El resto de los padres de las mujeres que participaron en esta investigación son mexicanos por nacimiento, lo cual implica que no son inmigrantes. Esta condición puede marcar diferencias en cuanto al vínculo que desarrollan respecto al origen cultural familiar.

Debido a que todas las entrevistadas tienen un padre con raíces asiáticas (coreanas, chinas o japonesas) o inmigrante de un país de Asia del Este, a diferencia de sus madres que son de orígenes diversos--principalmente de origen mexicano con variantes regionales como Yucatán, Chiapas, Sinaloa, Durango, Jalisco, Ciudad de México--en la mayoría de los casos, los padres representaron para las hijas el vínculo más importante con su herencia cultural asiática. Ello se vio reflejado también en la frecuencia con la que las entrevistadas al hablar de su parte identitaria vinculada a la cultura coreana, china o japonesa haciendo referencia a sus padres o a sus abuelos, principalmente paternos.

A partir de los testimonios proporcionados, es posible explorar la compleja y variada relación de las entrevistadas con sus figuras paternas y cómo esta relación influyó en la construcción de su identidad vinculada a sus raíces asiáticas. Los padres, ya sean de origen asiático o con herencia asiática, jugaron roles significativos a través de sus acciones, decisiones, valores y experiencias, que impactaron la percepción de sí mismas de sus hijas. Además, en algunos casos identificaron experiencias de estereotipificación indirectas a partir de la vivencia de sus padres como hombres de raíces asiáticas. Estas experiencias no impactan únicamente en el padre sino que de alguna manera están relacionadas con los recursos que utilizan para la educación y crianza de sus hijas:

Mexicasian, por ejemplo, relata que su padre también se ha enfrentado en su trabajo a ser estereotipificado como un "chino" que es excesivamente trabajador, que "no duerme y aguanta", no porque se trate de un hombre responsable, sino porque "es chino". En el caso de María, ella mencionó una experiencia en la que temió por la estabilidad económica de su padre, cuando en 2007 circuló en los medios de comunicación tijuanenses una nota sobre el cierre por

parte de las autoridades municipales de un negocio de comida china porque supuestamente servían carne de perro en su establecimiento. Ese acontecimiento generó incertidumbre entre los propietarios de los restaurantes por que la población local fuese a disminuir el consumo en restaurantes de comida china. Respecto a este asunto, María comentó:

Mi papá tiene un restaurante al lado de la plaza. Y pensé que le iba a pasar algo así, que le iban a decir algo así, pero igual no, porque pues a él no lo cerraron. Porque sí clausuraron muchos. No. Yo decía, no, la gente va a dejar de venir. Y fíjate que sí iban, ¿no? Pero los chamaquitos, los chamaquitos chamagosos, los que dicen: “Ay, a ver si no es de perro...”. Pero se quedó, creo que todavía sigue eso de que es de perro" (María, comunicación personal, 2024).

Un tema recurrente es la transmisión de valores y disciplina asociados a la cultura asiática. Algunas entrevistadas identifican directamente esta influencia paterna en su propia forma de ser, quienes en su mayoría describen a sus padres como serios y poco expresivos, aunque eso no implica necesariamente que la relación que ellas tienen con ellos sea distante, en algunos casos las entrevistadas expresaron tener una relación bastante cercana con sus padres e incluso, en algunos casos, sentirse más identificadas con la personalidad de sus padres.

Por ejemplo, en el caso de Yukio ella describió a su padre—*nikkei* de tercera generación, *sansei*—con estas características, aunque al mismo tiempo ella describe la relación con su padre como cercana por ser la hija mayor, y la única con un nombre japonés y con quien él compartía sus memorias con su abuelo sobre su origen japonés y su anhelo por conocer el idioma de sus ancestros y visitar el pueblo natal de su familia japonesa. Al parecer, esta relación íntima con su padre con quien compartía su sentir respecto a sus raíces japonesas era distintiva de ellos, ya que Yukio mencionó que no era igual con sus otros hermanos o con su madre.

Sí me gustaría saber un poquito más de esa cultura porque lo hablábamos mi papá y yo. Y decían que queríamos ir a Japón, pero no hubo la oportunidad. Pero le dije, papi, espérate, primero tengo que estudiar japonés. Y es una de mis metas, estudiar japonés. Porque él decía que sí había familia allá en Japón y que dice, yo quiero ir a buscar. Yo quiero ir a buscar a la familia (Yukio, comunicación personal, 2024).

El padre de Yukio murió antes de poder cumplir su deseo, y con ello el anhelo de conocer Japón cobró un significado distinto para Yukio, ella quiere conocer Japón no solo por una motivación personal, sino también por cumplir el sueño inconcluso de su padre. Incluso compartió con esta investigadora algunas fotografías sobre las actividades que hacía en conjunto con su padre para rememorar su origen, entre ellas mezclar la bandera de México y Japón en objetos significativos para ellos.



Imagen 11. “La bandera de mi papá mezcla México-Japón”. Cortesía del archivo personal de Yukio.

María muestra a su padre en su relato como un hombre poco flexible respecto a ciertos asuntos, por ejemplo, respecto al hecho de que ella tenga una pareja mexicana. Sin embargo, los relatos muestran también que existe una transformación en la expresividad y la relación con sus descendientes cuando se da el cambio de rol de padre a abuelo. En algunos casos, podemos percibir cómo las expresiones de cariño y cuidado se transforman cuando el padre toma o asume su rol de abuelo. Por ejemplo, Yukio mencionó: "No era muy expresivo. Al final, pues sí, ya era un poquito más cariñoso cuando tuvo nietos y cambió mucho. Pero con nosotras fue un poquito frío" (Yukio, 2024).

Un tema recurrente es la transmisión de valores y disciplina asociados a la “cultura asiática”, la cual debe entenderse desde una perspectiva contextual vinculada a la época en la que emigraron las generaciones anteriores y a la generación a la que pertenecen sus padres y las condiciones en las que vivieron una vez se establecieron en México. Algunas entrevistadas identifican directamente esta influencia paterna en su propia forma de ser, y no solo está vinculado con una idea de educación estricta y disciplinada, sino también reflexiva. Kimi atribuyó esta

característica a su padre cuando se trataba de establecer horarios para llevar a cabo actividades como tareas escolares en casa. No solo eso, sino que Kimi considera que su carácter "serio" se deriva de la educación estricta que recibió por parte de su padre. Liza también mencionó la educación reflexiva de su padre, en contraste con la que recibió de su madre, y expresó sentirse identificada con la forma en la que su padre le recomendaba educar a su propio hijo.

A continuación describo algunas actividades mediante las cuales las entrevistadas expresaron recibir algún tipo de transmisión cultural por parte de sus padres. Momentos para compartir alimentos, compra de juguetes o artefactos culturales (por ejemplo, los chacos que el padre de Yukio le compró o elaborar juntos camisetas con el apellido de la familia, "Incluso mi papá, con sus propias manos, me hizo un... Yo le di un rascacushi de esos para rascarte la espalda. Me lo hizo así de maderita y puso la bandera japonesa ahí (Yukio, comunicación personal, 2024). La influencia cultural por parte del padre y de la familia paterna es muy significativa para la identificación con su raíz asiática en el caso de las entrevistadas con madre mexicana y padre con raíces asiáticas.

El caso de María destaca porque muestra cómo esta influencia puede llegar a ser significativa, ya que aunque su madre es de origen chino, ella mencionó que se hizo mexicana porque se casó con un hombre mexicano y en consecuencia la misma María también se hizo mexicana, "sí, me hice mexicana", destacó María. Pero también reconoció que fue a través de su padre que conservó los vínculos con la cultura china. El arraigo de su padre con su cultura, el cual se expresa a través de quitarse los zapatos al entrar a su casa, tomar agua caliente o el deseo de que su hija se case con un hombre chino, no solo se lo atribuye María a un celo cultural, también ella considera que se debe a su edad, pues lo describe de la siguiente manera: "pues conmigo, pues mi papá, es un chino, pero es un chino mayor. Entonces, pues él tiene su cultura, ¿no? Todavía muy así [arraigada]...Por ejemplo, mi papá sí tiene el pensamiento de que 'los chinos con los chinos'. O sea, él piensa que yo me debería casar con un chino" (María, comunicación personal, 2024). María considera sobre sí misma que cuando vivía con su padre, antes del divorcio de sus padres, ella era "más china" y eso lo atribuye a la influencia de su padre, pero ahora ella se considera mexicana. María también mencionó que durante su infancia y adolescencia solía ayudar en el restaurante de su padre para ganar un dinero extra, donde aprendió ciertas tareas básicas de la cocina como pelar camarones o atender las mesas, fomentando en ella un gusto por el trabajo.

Kimi mencionó que la disciplina respecto al trabajo es herencia de la familia de su padre, aunque recalcó que vino de su abuela y su abuela se la transmitió a su padre. Transmisión del sentimiento de "orgullo" por su herencia cultural, en el caso de Yukio, ella mencionó que su padre le inculcó el sentimiento de orgullo por su herencia japonesa. También se habló de la movilización de redes y vínculos comunitarios para la búsqueda de mejores oportunidades laborales o educativas. María mencionó que fue a través de los conocidos de su padre que consiguió su actual trabajo como vendedora de electrónicos en un establecimiento comercial donde el dueño es de origen chino y fue a través de las relaciones de su padre y sus vínculos con la comunidad japonesa que Mariko y Liza pudieron hacer estancias laborales en Japón. También se dio que existió el apoyo de los padres para la integración de sus hijas a la sociedad Tijuanaense/Mexicana. Como el caso de Melissa, quien su padre vino a vivir a Tijuana antes que su familia completa, mencionó que cuando su padre la visitaba en Cantón solía enseñarle a contar los números en español.

En algunos casos, se presentó la situación de que el padre no participó de manera activa o intencional en la transmisión de una memoria cultural hacia su hija, por ejemplo, Kimi mencionó que su padre no hizo muchas preguntas a sus abuelos respecto a su origen y tampoco habló mucho con ella al respecto. Zhiu mencionó que su padre quería que fueran mexicanos, por ello no los llevaba a las reuniones de la asociación china que él frecuentaba, aunque en casa sí se fomentaron ciertos valores relacionados con la crianza de su padre. En el caso de Kimi, quien ha iniciado un búsqueda sobre su origen familiar, mencionó que poco a poco su padre le ha comenzado a compartir ciertas memorias, aunque reconoce que ha sido poco porque tampoco los padres de él le compartieron mucho, en especial el abuelo de Kimi. "A lo que yo entiendo, mi abuelo nunca le habló del tema, mi bisabuelo tampoco..." (Kimi, 2024). Lo que vemos en el caso del padre de Kimi, es que el silencio respecto al origen fue generacional.

Es importante mencionar que el vínculo que se establece con el padre puede resignificar con el paso del tiempo, como expresaron algunos relatos, y se afianza cuando existe una revalorización y resignificación de su herencia cultural familiar, lo cual conlleva a gestionar un trabajo de comprensión de la forma de ser del padre a partir de establecer o fortalecer vínculos con la cultura de origen. En el caso de las entrevistadas sucedió a partir de tres formas: 1) a través de consumir contenido de entretenimiento o productos culturales relacionados con el lugar de origen de los ancestros (películas, series de streaming), 2) a través de viajar al lugar de origen del padre

o de la familia del padre, y 3) a través de la búsqueda e investigación personal sobre la historia familiar. Kimi mencionó que cuando se inició en el universo de los dramas surcoreanos (*Kdramas*) comenzó a comprender mejor a su padre ya que relacionó la vestimenta pulcra, la exigencia, la forma directa de comunicarse y la disciplina que emulan los personajes masculinos de las series de televisión surcoreana con la forma de ser de su padre, y se explicó a sí misma que la conducta de su padre no venía de una mala intención individual, sino de un aprendizaje generacional. "Ahorita yo entiendo que no era en mala onda, sino era como, pues para dar disciplina, que pues es como la que le enseñaron a él y viene de más atrás" (Kimi, 2024). Algo similar sucedió con Zhiu quien mencionó que al ver el filme *El Club de la Buena Estrella* (1993), pudo llegar a comprender por qué su padre prefirió que sus hijos fuesen mexicanos y no chinos, y evitó vincularlos con la comunidad china en Tijuana.

Las madres

Las madres de mis interlocutoras tienen diferentes orígenes culturales, sin embargo, de entre los relatos destacó que el origen de la madre es principalmente mexicano sin ancestros asiáticos y no inmigrante (casos de Mexicasian, Zhiu, Yukio, Yu Ahn, Amelia, Liza y Kimi), mientras que sólo en tres casos la madre es inmigrante, las inmigrantes resultaron ser de origen cantonés (el caso de María, Melissa y Betty). Y solo en dos casos las madres son nacidas en México, segunda generación de padres inmigrantes con ancestros coreanos y japoneses (Gladys y Mariko).

En el caso de la familia nuclear y la conformación del hogar, las madres jugaron un rol fundamental en la constitución identitaria de las mujeres durante su infancia, destacan aquellas madres que conforman familias mixtas con esposos de raíces asiáticas y esposas de raíces no asiáticas, aunque este rol es importante también en los matrimonios no mixtos. Sin embargo, en los casos de herencia cultural mixta es se percibe el rol que la madre a menudo desempeña para negociar y transmitir ambas influencias culturales, contribuyendo a la formación de una identidad compleja en sus hijas. Incluso en casos donde la madre no es de origen asiático, su actitud hacia la herencia cultural del padre y su manera de apoyar a sus hijas frente al racismo y la estereotipificación son fundamentales en la construcción de su identidad. Es importante notar que la influencia de la madre varía en cada caso y se entrelaza con la del padre y otros factores familiares y sociales. Sin embargo, podemos citar ejemplos claros de esta participación activa

como soporte emocional y apoyo, por ejemplo, en el caso de la madre de Yu Ahn cuando ella sufrió discriminación y racismo por parte de una profesora en la escuela primaria:

“mi mamá decía, es que tú no eres *china*, hija, tú eres coreana. Y no te tienes que avergonzar nunca de tus raíces. Entonces, ella entendió. Finalmente mi mamá escuchó mi voz y entendió la importancia de darme ese tiempo de respiro” (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

La acción de escucha de la madre de Yu Ahn no solo contribuyó al reforzamiento identitario de su hija que había sido víctima de racismo y estereotipificación, sino también, en las propias palabras de Yu Ahn, ayudó al fortalecimiento de su autoestima al permitirle continuar su educación en un espacio académico apartado de quienes la señalaban por su apariencia física y origen cultural, un espacio que para Yu Ahn resultó ser más abierto a la diferencia cultural. Otro ejemplo parecido a este es el de la madre de Zhiu, quien relató que en el seno familiar su madre se dedicó a exaltar la herencia cultural de su padre, sus habilidades y su inteligencia, lo que provocó en Zhiu una impresión positiva respecto a su origen cultural, y le permitió en sus años escolares defenderse a ella misma y a sus hermanos menores de las burlas de sus compañeros de clase.

Pues eso es lo normal por mucho tiempo, ¿verdad? No conoces algo diferente o simplemente tu papá es quien es y tu mamá es quien es y no ves diferencias, nada hasta yo te puedo decir hasta que te hacen consciente de que eres atípico, vamos a decirlo así, porque tu mami te está repitiendo en varias ocasiones este el hecho de que tu papá es chino y que y que tú eres mestizo y que tú eres diferente a los demás y que tu papá también es diferente a los demás. Yo creo que ella misma se asombraba quizás de la cultura de él, de su de su de su lenguaje, de sus costumbres. Creo que se sentía muy orgullosa de él también y de y de ser su pareja, de alguien quizás tan distinto a los hombres que comúnmente ella trataba o conocía. Y ella nos hacía mucho énfasis en ese sentido de orgullo que tenía de mi papá. Siempre, siempre fue así. Ella siempre nos enseñaba además de que no nada más por ser oriental, ¿verdad?, porque sino que él era muy inteligente. Él tenía esa ventaja de ser un hombre inteligente, de ser un hombre elegante, de ser un hombre bien educado, entonces, en muchos sentidos ella se sentía muy orgullosa de él y nos apuntaba con frecuencia ella decirnos, "Aspiren a ser como tu papá. Tengan esa aspiración de ser como tu papá."

Entonces, te hacen consciente de alguna manera de esa diferencia, una diferencia que quizás uno por sí mismo no vería.

Podemos notar como en el caso de la madre de Zhiu, ella trabajo de manera activa para hacer conscientes a sus hijos de la diferencia pero calificando la diferencia como algo positivo que les dotaba de cualidades únicas. Aunque en un momento posterior esto hizo que Zhiu desarrollara ciertos prejuicios hacia los mexicanos porque no encajaban en los estándares de educación de su propio padre, ella reconoció que el saberse diferente y no percibir esta diferencia como negativa, sino como algo positivo que le dotaba de cualidades únicas le permitió enfrentar mejor las experiencias de estereotipificación.

La importancia del papel de las madres no solo radica en la comprensión por medio del reforzamiento identitario, en algunos casos implica la movilización de recursos para que sus hijas puedan elegir entre alternativas que les permitan superar los obstáculos asociados al racismo y la estereotipificación en sus procesos de desarrollo y socialización. Como vimos en el ejemplo de la madre de Yu Ahn, esta movilización de recursos se presentó cuando su hija le pidió que la cambiara de escuela para alejarse del ambiente discriminatorio que había propiciado su profesora, y su madre accedió a inscribirla en la escuela primaria en la que ella misma y el padre de Yu Ahn se desempeñaban como profesores. Otro ejemplo de movilización de recursos está en el caso de Betty cuando durante su paso por la secundaria ella se sinceró con su madre sobre su disgusto por los estudios y le pidió que le permitiera abandonar la escuela porque consideraba que no era para ella, además del acoso escolar que había enfrentado por ser la única estudiante de origen chino:

Y, pues, de eso ya le dije, pues, ya la verdad no me gusta ir a la escuela. No me gusta levantarme temprano. Siento que estoy gastando mi tiempo, mi vida. Y, pues, le dije que ya no quiero estudiar. Y, pues, sí, sí me apoyaron. Me dice que está bien. “Si sientes que no es para ti, pues no es para ti”. [...]Ya después dejé de estudiar y estuve ayudando a mi mamá en el restaurante. Y sí, después fui a Estados Unidos por dos años. Y de ahí, me regresé. Y pues igual ayudando a mi mamá en el restaurante.

Luego de su retorno de Estados Unidos y haber trabajado por un tiempo más en el restaurante con su madre, Betty mencionó que fue también su madre quien le apoyó con recursos económicos para que ella pudiera abrir su propio establecimiento dedicado a la venta de té: “Pues

mi mamá me dio el recurso para abrir mi [tienda de] boba. Y, pues, lo abrí y me fue muy bien. Y sí, aquí andamos” (Betty, comunicación personal, 2024). En el caso de las mujeres inmigrantes chinas, como la madre de Betty, es común observar la movilización de capitales sociales y económicos para insertarse en espacios que les permitan crecer y desarrollarse en un contexto migratorio, y sobre todo ayudar a sus hijos para completar su educación o encontrar oportunidades de desarrollarse laboralmente¹⁵. Esto puede verse con más claridad en el trabajo de Villalever (2020) sobre inmigrantes chinas en Ciudad de México.

Las madres de matrimonios mixtos, principalmente mexicanas, destacan como figuras que dedicaban especial atención a salvaguardar las costumbres heredadas de la familia del padre. Por ejemplo, destaca en los relatos cómo recibían instrucciones de sus suegros para la preparación de alimentos de origen coreano, chino o japonés. Esto propició que fuera a través de la alimentación y la preparación de los alimentos que se conservaran ciertas tradiciones culinarias que vinculan a las mujeres entrevistadas con su herencia cultural ancestral. Uno de los pocos vínculos tangibles en un contexto histórico en el que otros elementos primordiales como el idioma fueron olvidados para las siguientes generaciones. Esto se expresa en el ejemplo de la madre de Kimi:

Ella no sabía, lo que ella me platica, que ella no sabía cocinar cuando se casó. O sea, fue aprendiendo. Porque mi abuelita [la madre su papá], o sea, sí veía a ella, más que nada, no era como que mi abuelita le dijera, sino ella ver de cómo cocinaban las personas, ella fue aprendiendo. Entonces, como mi abuelita, o sea, su suegra y mi bisabuela la fueron enseñando, entonces, siento yo que no fue difícil para ella porque fue como aprender a cocinar y pues fue como un decir, una receta más, ¿no? O sea, no fue tanto. Entonces, cositas. así que siento yo que sí tuvieron ahí como cierto choque al principio, pero ya después pues se fue adaptando" (Kimi, 2024).

Para Kimi el que su madre haya aprendido a cocinar comida coreana por parte de su suegra es importante, ya que la preparación de alimentos de origen coreano es de los pocos vínculos,

¹⁵ Durante mi visita a diferentes establecimientos de alimentación y cafeterías como parte del trabajo de campo fue sencillo encontrarme con el hecho de que son cada vez más las mujeres de origen chino las que están al frente de la administración de sus propios negocios, quizá estudios en el futuro puedan profundizar en las redes de apoyo que movilizan las mujeres de origen chino en Tijuana para apoyarse y abrir su propio establecimiento.

además de su apellido, que se fomentaron en su casa con su herencia cultural coreana. Además de la preparación de alimentos en casa, es necesario tomar en cuenta los roles que madres como la de Yu Ahn ejercieron para fomentar los vínculos comunitarios, por ejemplo, la participación de su mamá en la organización de eventos infantiles en la asociación para inmigrantes coreanos, lo cual, en sus propias palabras, le ayudó a reafirmar su identidad.

A partir de la información revisada anteriormente pueden nombrarse tres formas en las que las madres contribuyeron para que sus hijas pudieran afrontar la discriminación por estereotipificación: 1) Su influencia en la concientización respecto a su herencia cultural; 2) demostrar abiertamente su apoyo y defensa de sus hijas ante la estereotipificación, racialización y discriminación; y una 3) participación activa en los cuidados y la crianza en el hogar. A continuación describo cada una con más detalle:

Influencia en la Conciencia de la Herencia Cultural: Implica la transmisión de saberes y fortalecimiento de vínculos culturales por medio de fomentar actividades relacionadas con el origen cultural del padre (en caso de matrimonios mixtos) y/o de los ancestros (preparar platillos vinculados con su origen cultural, enseñar vocabulario en la lengua de los ancestros, reproducir en el seno familiar roles tradicionales asociados al origen del padre—por ejemplo, asociados a los roles confucianos de división sexo genérica y generacional). Concientizar a sus hijas sobre el valor positivo de la diferencia cultural y colaborar para que sus hijas la integraran en sus vidas a través de la transmisión de valores familiares.

Apoyo defensa ante la estereotipificación, racialización y discriminación: por medio de proceso de escucha y orientación (escucha atenta, alentar el orgullo de su pertenencia identitaria multicultural o mixta, ; y por medio de movilización de recursos para transformar las circunstancias de sus hijas (cambiarlas de escuela, apoyarlas en sus decisiones y proporcionarles recursos sociales y económicos para buscar otras alternativas).

Participación activa en los cuidados y la crianza en el hogar: Es verdad que no todas las madres de las mujeres que compartieron sus relatos de vida se dedicaban de manera exclusiva a las labores domésticas. Por ejemplo, la mamá de Yu Ahn era profesora, la madre de Mariko era odontóloga y en otros casos, como el de Gladys, la madre además de las labores domésticas también trabaja en el negocio familiar, y la madre de Liza laboraba en la misma secundaria donde

su esposo fungía como director. Sin embargo, todas las madres de las mujeres entrevistadas parecen haber tenido una alta participación en el cuidado del hogar y la crianza de sus hijas e hijos, destacando como una figura relevante en su educación, escolar y cultural. Aunque, primordialmente la educación de los hijos era supervisada por el padre, en los relatos las madres aparecen como las principales actrices que ejecutaban la educación: apoyaban con tareas escolares, estaban al pendiente de sus deberes, las llevaban y recogían en la escuela, y con el paso de los años, en algunos casos como el de Yu Ahn, las mismas hijas llegaron a vivir con sus madres o convertirse en sus cuidadoras.

En su texto *“A mí no me pueden volver a sacar”*. *Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana*, Mónica Cinco (2017) destaca el valor de la experiencia de las mujeres mexicanas que contrajeron matrimonio con hombres chinos en las primeras décadas del siglo XX, quienes sufrieron persecución y la expulsión de México al igual que sus maridos e hijos. La experiencia de vivir un matrimonio mixto con un hombre de origen chino (quien también sufrió racismo y discriminación en ese contexto) cobra importancia cuando reflexiono en el impacto histórico de la prohibición de matrimonios entre hombres de origen chino y mujeres mexicanas, en el estigma que representaba para ellas en esa época y cómo fueron mujeres mexicanas que dedicaron su vida a aprender otro idioma, otras costumbres, otro tipo de cocina y a enfrentarse al hecho de que sus hijos serían un posible blanco de discriminación, al igual que lo eran ellas por haberse casado con un “chino”. No solo eso, sino que hubo mujeres, despectivamente llamadas “chineras” quienes en el contexto de la emergencia de ligas antichinas y antiasiáticas en el norte de México, ellas perdieron su nacionalidad y fueron expulsadas de su país. Cinco (2017) relata en su texto la experiencia de conocer la historia de su abuela y cómo a través de sus historias logró apreciar más su vínculo con la historia familiar que guardaba en ella su vínculo con China:

sentada en el piso junto al sillón azul que mi mamá ponía en el patio para que saliera de su cuarto y tomara un poco de sol los sábados y domingos por las mañanas. Durante esos años las historias de mi abuela me parecían fantásticas, pensaba que por la edad inventaba cuentos para tenerme entretenida junto a ella. Me contaba de su vida en Culiacán antes de irse a China y de las pedradas que recibió en la calle por ser esposa de un chino muy fello, como ella llamaba a mi abuelo. [...] durante la licenciatura, cuando me acerqué a la literatura de los chinos en México empecé a entender por qué mi abuela se convirtió en una chinera,

por qué tuvo que irse de México, y por qué sus documentos migratorios decían que había nacido en Culiacán, Sinaloa, pero que era de nacionalidad china por matrimonio. Entendí por qué su familia no la buscó durante los 47 años que estuvo lejos (Cinco, 2017).

Cinco (2017), al recuperar las memorias de su abuela, de su padre y demás familiares vinculados a la experiencia de la expulsión y repatriación, dignifica la memoria de las mujeres que sufrieron una experiencia tan dolorosa como el haber sido separadas, expulsadas y excluidas de su país, de su familia y de su hogar por haber contraído matrimonio con un hombre que la ley de aquel entonces les tenía por prohibido. Al mismo tiempo, reconoce las contribuciones de las mismas para resistir frente al cruce de violencia al que se enfrentaban, por un lado por su propia patria, y por el otro por los efectos devastadores de la guerra sino-japonesa que cobró la vida de los hijos de la abuela de Mónica.

Vínculos con la familia, la cultura de origen y los ancestros a través de la alimentación

En otra ocasión trabajando, me cansé, me cansé, me cansé de comer en la calle, ¿no?, de comer en restaurantes. Entonces les dije a mis compañeros “disculpen, pero yo ya quiero comida casera, yo me voy, voy a ir a comer aparte. Y me disculpan pero yo quiero comida casera”. Entonces me fui a un restaurante chino. Me fui a un restaurante chino y de repente llegan y me dicen, “¿no que ibas a ir a comer comida casera?”. Y me quedé así como que “¿de qué hablas?”. Yo nunca les dije “voy por comida china”, porque tampoco pasaba por mi mente que para mí lo casero era, era oriental. Nunca lo pensé. Yo nomás, tenía una nostalgia por comida casera, yo quería una comida que supiera a comida de mi casa. Entonces yo sí me fui a un restaurante chino y pedí, pedí, pues algo con mucho arroz y verduras, ¿no? Arroz blanco y algo con mucha verdura. Cuando entran ellos, o sea coincidimos y me dicen “¿no que ibas a ir a comer casero? ¿Nos hubieras dicho que venías acá?” Y yo así como que entonces ahí me cayó el veinte. Les dije “¡es que esto es casero para mí!”, dije, es que esto es lo que como en casa. O sea, entonces sí me di cuenta dije, ah okay si es cierto, que ustedes, yo digo comida casera y ustedes entienden otra cosa. Ese día también me cayó el veinte de que ah, okay, para mí lo casero es otra cosa, para mí casero es arroz blanco y un plato de verduras, ¿no?, de alguna manera preparado, pero arroz blanco con un montón de verdura. Y siempre que quiero regresar no hay otra cosa que arroz blanco con verdura, arroz blanco con verdura (Zhiu, comunicación personal, 2024).

En el capítulo anterior se trató el tema de la alimentación como una vía por la cual podían desarrollarse procesos de estereotipificación sobre lo asiático u oriental, y cómo esto derivaba en experiencias vividas por parte de las mujeres participantes en la investigación. Sin embargo, la cuestión de la alimentación llega a ser ambivalente porque, si bien por un lado puede ser un motivo para la estereotipificación, por el otro, en el espacio íntimo puede convertirse en un vínculo significativo con el hogar, con la familia, los ancestros y la comunidad. En la preparación de alimentos, su degustación y el compartirlos con personas cercanas puede estar implicada la convivencia y el reforzamiento de relaciones interpersonales e intraculturales. Esto es notable en la experiencia de Zhiu, quien en el relato mencionó que para ella el arroz blanco con montones de verdura hervida representaban su vínculo con el hogar, con la comida en familia.

Zhiu no aprendió el idioma de su padre, y tampoco frecuentó a los miembros de la comunidad china que su padre frecuentaba, probablemente, la comida que preparaba su madre mexicana en casa no resonaba en su memoria como comida china, sino solo como “comida casera”, pero la experiencia con sus compañeros de trabajo la llevó a comprender lo que representaba para ella la clase de alimentos que consumía, un vínculo con su familia, con su hogar. Zhiu mencionó que la influencia gastronómica principal había venido directamente de su padre, quien también era dueño de varios restaurantes de comida china en Tijuana. Sin embargo, su madre había aprendido las preparaciones necesarias para poder satisfacer los gustos de su padre y enseñar a sus hijos a comer de esta manera. Zhiu mencionó que su madre, originaria de Durango y con poca experiencia en la cocina mexicana tradicional debido a su crianza en el campo, tuvo la flexibilidad de adaptarse muy bien al estilo de cocina de su padre. En este sentido, debido a que su madre no tenía arraigadas las costumbres culinarias mexicanas tradicionales, le fue más sencillo congeniar con su esposo en cuanto a la comida.

Lo mismo sucedió en otros testimonios recopilados durante el proceso de las entrevistas. Por ejemplo, Yukio explicó una dinámica similar en su hogar, donde su madre mexicana de Jalisco aprendió a preparar la comida que su padre, descendiente de tercera generación (*sansei*, 三世), acostumbraba comer. La experiencia de comer junto a su padre no solo implicaba el gusto por los sabores, sino un aprendizaje sobre sus abuelos y bisabuelos:

"Mi papá, sí, mi papá le gustaba mucho porque decía mucho que su abuelo consumía mucho el té. Té negro con queso fresco y *salsa china*¹⁶. Entonces para nosotros, esa receta a mí me encantaba [...]" "Mi papá decía que él se acordaba que consumía mucho de chiquito y su abuelo, pues, cuando lo visitaba, pues, era eso lo que le daba. Entonces, él nos lo heredó a nosotros, o sea, a nosotros nos encanta esa combinación de te negro con arroz, arroz blanco" (Yukio, 2024).

En el ejemplo de Yukio con su padre puede verse que los alimentos no solo son un elemento cultural sino que se vuelven el vehículo para establecer una conexión intergeneracional que recuerda al origen, esto puede leerse en los siguientes casos también expresados en diferentes difernetes narraciones:

"Mi bisabuela hacía comida coreana y mi abuelita también. Y mi abuelita le enseñó a mi mamá [mexicana]. Mi bisabuela también le enseñó a mi mamá. Entonces mi mamá, por ejemplo, sigue cocinando comida coreana" (Kimi, 2024).

Para Kimi la comida coreana que preparaban su madre y su abuela, los *mandu*, el *kimchi*, "son los recuerdos" que le quedan, ya que a ella no le enseñaron el idioma coreano, ni tampoco creció cerca de una comunidad o asociación étnica donde pudiese reafirmar sus vínculos con otras familias de origen coreano.

Yu Ahn mencionó los recuerdos con los que asocia a su tía abuela, a quien considera una importante influencia en el desarrollo de su identidad coreana: "Era, pues, el escuchar en las madrugadas o en las noches el sonido de las ollas porque era cuando acostumbraba mi tía a cocinar sus guisos, el *kimchi*¹⁷ (김치), prepararlo todo [...] una persona que a todos

¹⁶ En Tijuana a la salsa de soya también se le conoce como "salsa china". En su relato, Yukio la nombra de esta manera aunque el contexto en el que se consume es en la experiencia compartida con su padre de origen japonés.

¹⁷ Se invita al lector a pronunciar la palabra *kimchi* (김치) con acento en la última sílaba. Esta es una distinción fonética que detecté en el trabajo de campo en investigaciones anteriores y que se corroboró con la charla que sostuve con Yu Ahn. Las personas que se identifican como surcoreanas lo pronuncian con el acento en la primera sílaba, mientras que Yu Ahn y otros descendientes de la primera migración pronuncian la palabra con el acento en la última sílaba. En un inicio, influenciada en gran manera por la pronunciación surcoreana del hangug-eo (한국어), esta pronunciación de la palabra kimchi, una de las preparaciones más distintivas de la gastronomía coreana, me parecía disonante. Sin embargo, me parece importante respetar la pronunciación de Yu Ahn, ya que durante mi interacción en campo con otros descendientes coreanos en Tijuana noté que ellos lo pronuncian de esta manera, quizá se trate de una diferencia minúscula que distingue por lo menos a los descendientes coreanos en Tijuana de los inmigrantes surcoreanos, una apropiación fonética que se desarrolló

les abría las puertas de su casa y que siempre acostumbraba a comer caldo *myeok*¹⁸ (미역), era caldo de algas, el arroz blanco, el kimchi y la sardina" (Yu Ahn, 2024). Igualmente, para Yu Ahn en el presente elaborar comida coreana es una actividad para reunirse con la familia y rememorar la herencia cultural de sus ancestros y transmitirlo a nuevas generaciones:

"De pronto, mi hermano menor, es con el que más convivo, dice vamos a hacer comida coreana y vamos a recordar a nuestros ancestros. 'Y te acuerdas de esto, de pronto, ¿cómo nos decía? ¿Qué travesuras hacíamos?' Has sido rememorar, y de pronto ver que el *kimchi* es más que una pequeña ensalada que acompaña los platillos, sino el proceso que implica, porque es también amor, es sacrificio, es constancia [...] "El explorar nuevos platillos, el ver como también mis pequeños sobrinos se comen como si fuera una tostada o un trozo de alga seca, pues ha sido muchas cosas" (Yu Ahn, 2024).

Gladys mencionó que aún en San Diego, el preparar comida coreana era una de las actividades que llevaban a cabo para reunirse con su familia:

"Y cada reunión familiar lo recuerdo mucho porque él [hermano menor] y yo empezamos las reuniones en el noventa y cinco. Yo traía carne de... De Los Ángeles, porque vivía yo en Riverside, ¿verdad? No sé si tú conoces el *galbi*¹⁹ y el *bulgogi*²⁰. Son carnicas marinadas coreanas. Pues eso traía yo, por cajas traía yo. Él se encargaba, porque vivía aquí en Chula Vista y el parque está en Chula Vista, McKenzie Park. Él llevaba los asadores grandes. Así es que él y yo asábamos carne toda la tarde. Todos llevaban arroz blanco, el *kimchi*... Se juntaba mucha gente" (Gladys, 2024).

a lo largo de su historia y que se mezcla con el acento del español norte de México, pero que es necesaria porque en ella el oído atento puede escuchar la diferencia en sus historias específicas de migración e integración a la sociedad mexicana. En términos de preparación, también se distingue el kimchi del *kimchi* porque se integran ingredientes nativos de México, como diferentes variedades de chiles, guajillo o habanero, aunque las recetas varían según la tradición de cada familia.

¹⁸ Sopa de algas, tradicionalmente se sirve en los cumpleaños o como primer alimento para las mujeres que recién dieron a luz.

¹⁹ Costillas de res marinadas en una salsa con diferentes ingredientes como salsa de soya, ajo y azúcar.

²⁰ Ternera cortada en tiras y marinada con salsa de soja, azúcar, aceite de sésamo y ajo que posteriormente se cocinará, preferentemente a la parrilla.

Las asociaciones étnicas: un lugar para identificarse, estar y actuar.

Las asociaciones étnicas son agrupaciones o asociaciones civiles de inmigrantes o sus descendientes que sirven como espacio de encuentro para el reforzamiento de lazos comunitarios o identitarios, así como para movilizar recursos simbólicos, sociales y materiales para el mantenimiento o perpetuación de la comunidad.

Mariko comentó que ya no se reúne muy seguido con la Asociación Nikkei de Tijuana, aunque reconoció haber sido participativa en la asociación en el pasado. Aún así, conserva amistades y relaciones con familias que son muy activas en la asociación, pero reconoce que ella no es muy participativa. Comparó a las asociaciones de japoneses con las asociaciones de oaxaqueños en California y dijo que le gustaría que en Tijuana existiese una comunidad así de unida como la oaxaqueña. En cambio, Liza es muy activa en las actividades de la asociación, y asegura que para ella colaborar en las actividades le resulta en una sensación agradable de paz donde puede convivir con personas que entienden su código:

En la asociación todos levantamos nuestro plato, doblamos nuestra silla, la volvemos a guardar y en un minuto quedó todo bien. Y es un lugar donde nadie te tiene que decir qué es lo que tienes que hacer porque pues entendemos el código. Entonces es como mi parte de de de este de paz, así como, ah, todos estamos en el mismo canal. Este, en cuanto a eso Digo que todos somos mexicanos porque todos nacimos aquí, pero como que hacemos clic en algunas cosas y es la paz que yo siento en ese aspecto" (Liza, 2024).

En la asociación, se celebran eventos, comidas, kermeses, se imparten clases de japonés. No es una asociación de inmigrantes, sino una comunidad de descendientes de japoneses en Tijuana, y Liza mencionó que para ella es un compromiso moral frecuentar y colaborar con la asociación, aunque no todos los miembros de su familia lo ven de esa manera. Algo importante para destacar es que tanto para Mariko, como para Liza, el haber estado vinculadas a una asociación étnica, les permitió obtener los recursos sociales y materiales para realizar una estancia de trabajo en Japón y de esa manera regresar a la tierra de sus ancestros. Sin embargo, en el caso de Yukio esto no ocurrió así. Durante la entrevista, Yukio expresó desconocer la existencia de una asociación Nikkei y mencionó que nunca participó en ningún tipo de actividad. Sin embargo,

reconoció que viajar a Japón era uno de sus sueños, un sueño que también perteneció a su padre y que en vida nunca pudo concretar.

Yu Ahn reconoció ya no frecuentar la Asociación Coreana de Baja California. Pero durante la entrevista rememoró los días en que su padre y su madre frecuentaban la asociación para diversos festejos relacionados con festividades coreanas, por ejemplo, el "Día de la Independencia" celebrado en marzo donde las mujeres vestían en *hanbok* (vestimenta tradicional coreana). También sus padres estaban presentes en la organización de eventos infantiles, o la celebración del *seollal* (año nuevo coreano). Yu Ahn reconoció que el ejemplo de sus padres en la participación de los eventos de la asociación contribuyó a reafirmar para ella su cultura de origen coreano, aún cuando su madre era de origen mexicano, y recalcó el esfuerzo que hizo su madre por preservar sus tradiciones: "un esfuerzo por preparar los platillos coreanos, el mantener vivas esas fotografías, estos son tus abuelos" (Yu Ahn, 2024). Kimi no mencionó ningún tipo de vínculo con la asociación, y cuando Amelia y Gladys vivían en Tijuana todavía no se conformó la Asociación Coreana de Baja California, sino hasta la década de los setenta.

Zhiu mencionó que su padre convivía de manera estrecha con la "colonia china" y pertenecía o era miembro de esta (Zhiu no especificó alguna asociación en especial). Pero también dijo que ella trabaja con su padre y los amigos de su padre, y por causa de ello "estuvo mucho con él entre orientales" (Zhiu, 2024). A pesar de ello, es decir, de que su padre frecuentaba una asociación china en Tijuana, Zhiu dijo que su padre no quiso que su familia frecuentara la asociación: "Él pertenecía a la colonia china, mas no llevó a la familia a eso" (Zhiu, 2024). Sin embargo, dijo que llegó a comprender los motivos de su padre cuando vio una película llamada "El club de la buena fortuna", También llamada "El club de la buena estrella" (1993).

Es una película que me ayudó mucho a entender a mi papá, porque estas estas mujeres, las que migran a Estados Unidos, no enseñan el idioma chino a sus hijas, porque dicen que ellas batallaron tanto para integrarse, a vivir a Estados Unidos, que prefirieron que sus hijas crecieran como americanas y ni siquiera hablaran el idioma chino para que ellas no tuvieran esa dificultad. Entonces, esa película me ayudó a entender qué pasó con mi padre cuando él no nos hizo a nosotros no nos dio su idioma, no nos dio su no nos enseñó el lenguaje, no nos habló en chino y no nos introdujo tampoco a pertenecer a la colonia china. Era su vida, era su ambiente, su su vida social, pero no nos llevó con él, entonces a nosotros

nos permitió crecer como auténticos mexicanos, como nada más criados por mi mamá. Entonces yo creo que eso fue lo que él habrá deseado. Él fue el que migró acá, él fue el que batalló para integrarse y tener sus negocios en Tijuana, y yo creo que él quiso romper esa barrera, a lo mejor, del emigrante, dándole a sus hijos el origen y la y toda la formación como tal como si fuéramos mexicanos (Zhiu, comunicación personal, 2024).

En contraste con la experiencia de Zhiu, Melissa se caracteriza por ser una miembro muy activa en su comunidad y participar en actividades tanto de asociaciones como del consulado de China en Tijuana. Melissa refirió durante su entrevista que desde muy joven, prácticamente desde su llegada a Tijuana, sus padres—hablantes de cantonés—optaron por enviar a su hija a tomar clases de mandarín a una de las asociaciones de la comunidad china. El dominio tanto del cantonés, como del mandarín, del español y luego del inglés le permitió a Melissa desempeñarse como intérprete desde temprana edad y participar activamente en distintas actividades de su comunidad, principalmente en actividades filantrópicas, tanto para la comunidad china, como para la población de origen mexicano en Tijuana. Uno de los eventos más significativos para Melissa fue haber participado en 2008 como intérprete en la Serie Mundial de Clavados que tuvo como sede a Tijuana y que fue un evento preparativo para las Olimpiadas que ese mismo año se celebraron en Beijing. Betty sostiene vínculos con asociaciones étnicas chinas por medio de sus padres, sin embargo, durante la entrevista no apareció como un tema significativo, sino que se mencionó en la comida que celebramos en el restaurante de sus padres previo a la entrevista. Y Mexicasian no mencionó a la asociaciones étnicas.

Las asociaciones étnicas, como vemos sirven como vínculo entre los hijos de inmigrantes y la cultura de origen de sus padres, así como con la comunidad local de descendientes de anteriores generaciones de inmigrantes. Estos vínculos con las asociaciones pueden transformarse en algunos casos en oportunidades para realizar estancias en el país de origen de los ancestros, para cultivar y fortalecer prácticas culturales, para el aprendizaje de idiomas, e incluso pueden convertirse en el futuro en oportunidades laborales. Sin embargo, como vemos no en todos los casos se entabla un vínculo estrecho o se es miembro activo de las asociaciones. Como en el caso de Yukio o Zhiu, quienes sus padres nunca les inculcaron la convivencia con los miembros de las asociaciones ni su asistencia a las actividades. Otros casos como Mariko o Yu Ahn, quienes reconocieron que en algún momento de su vida la asociación étnica tuvo un papel significativo

pero que con el paso del tiempo este se fue desvaneciendo. Aún así, casos como el de Melissa o Liza nos recuerdan el importante papel de las asociaciones étnicas en la educación y socialización de las segundas y terceras generaciones hijos de inmigrantes.

La identidad cultural a partir de la resignificación, la contestación y la resistencia .

No quisiera cerrar este apartado en el que hemos hablado sobre la compleja construcción de identidades sin mencionar que durante la recopilación de testimonios surgieron otros temas relacionados con la resignificación, transformación o incluso resistencia para el autoconocimiento, la reafirmación del yo y la renegociación de la identidad china, coreana, japonesa o mexicana en un entorno complejo y cambiante imbricado por diferentes fronteras. Quisiera mencionar dos temas tocados durante las charlas que sostuve con mis interlocutoras. Uno es el tema del viaje o retorno a la tierra ancestral y otro es la cuestión del matrimonio. Durante las narraciones, por ejemplo, Mariko o Liza mencionaron el impacto que tuvo en ellas conocer el lugar de origen de sus padres y, en el caso de Liza, de su abuelo. Esta experiencia les permitió reconocer en la cultura de los japoneses los hábitos y formas de comprensión del mundo de sus padres. Pero, al mismo tiempo a través de diferentes anécdotas describieron cómo llegaron a sentirse ajenas a dicha cultura por ser ellas mexicanas no hablantes de japonés.

En el caso de Gladys, ella habló de su extrañeza al no poder encontrar en Corea del Sur la comida que le preparaba su madre en casa, pero también reconoció su grata experiencia al vivir en hawaii y tener amigas con apariencia “asiática” pero que no pertenecían a ningún lugar y pudo sentirse identificada. Lo mismo sucede con Mexicasian, quien como vimos en el capítulo anterior, se reconoce en el cuerpo sinaloense de su madre. O María, quien prefiere a su novio mexicano aún con las miradas indiscretas de las mujeres mayores la comunidad china, porque aprendió a identificarse como mexicana cuando su madre se casó con un mexicano. Finalmente, el caso de Amelia, quien se identifica con su madre y sus tías mayas cuando expresa su molestia porque sus familiares coreanos querían casarlas a todas, incluyéndose a ella misma con puros coreanos. Esto demuestra que sus identidades no dejan de ser interseccionales y complejamente imbricadas. No pueden dejar de lado su otra parte, su experiencia de no ser realmente mujeres de Asia, sino mexicanas de otra apariencia, con otro nombre y apellido.

En este contexto, el hogar, la familia y la comunidad se revelan como espacios fundamentales de resistencia y afirmación identitaria. Los relatos de vida de las mujeres demuestran cómo se forjan identidades complejas e interseccionales en la tensión entre la percepción externa y la auto-identificación. En términos de Anzaldúa (1987), emerge en la narrativa una nueva mestiza.

Reflexiones del apartado

Este capítulo ha revelado la profunda conexión entre la identidad y la intimidad como espacios cruciales para resistir y negociar los estereotipos. A través de las narrativas de vida, hemos visto que, en contraste con las experiencias de etiquetamiento y homogeneización en el ámbito público, el hogar y la familia se convierten en refugios de afirmación cultural y resiliencia. Esta dualidad subraya la importancia de lo que hooks (2015) denomina el *homeplace*, un espacio político de resistencia donde las mujeres pueden sanar y reconfigurarse ante un entorno hostil y racializado.

La identidad de estas mujeres se moldea en una compleja intersección de experiencias, tal como lo plantea Viveros Vigoya (2023). No son “mujeres a secas”, sino sujetos con identidades múltiples que entrelazan su herencia asiática con su mexicanidad y su vivencia en la frontera. Este proceso de construcción identitaria es una lucha de fronteras, una “guerra interior”, en la que se negocian las expectativas familiares, las presiones comunitarias y las percepciones externas.

Las figuras familiares, como los padres y las madres, emergen como actores clave en la transmisión de esta herencia cultural. Los relatos muestran que, a pesar de las relaciones de poder patriarcal que puedan existir, la familia ofrece un espacio para el cuidado, la transmisión de valores, y la reafirmación de la identidad cultural a través de prácticas cotidianas como la cocina, los viajes, las relaciones intergeneracionales y las historias de los ancestros. Este vínculo se convierte en un recurso invaluable para contrarrestar el borramiento identitario que sufren en el espacio público.

Finalmente, la narrativa de vida se establece como un acto de agencia crucial en este proceso. Al narrar sus experiencias, las mujeres no sólo articulan su pasado, sino que también ejercen poder sobre su propia historia, resignificando sus vivencias y proyectando futuros alternativos. Como sostiene Andrews (2000), las historias no son meras descripciones de la realidad, sino el vehículo a través del cual construimos significado y nuestra propia identidad. Este acto de narrar se convierte en una forma de resistencia que les permite desafiar la rigidez de los estereotipos, construyendo identidades complejas, fluidas y profundamente arraigadas en sus propios términos.

Capítulo 6.

Reacciones y acciones frente a la experiencia de estereotipificación

En el capítulo 1, al reflexionar sobre las definiciones del concepto de estereotipo, presenté algunas formas en las que diversos enfoques desde la psicología social, la sociología y los estudios culturales han abordado las reacciones que los individuos y colectivos despliegan frente a la experiencia de la estereotipificación. Una reflexión en torno a ello resulta primordial, sobre todo cuando se trata de estereotipos que petrifican a las comunidades, a sus miembros y reproducen ciertas violencias fijándolos a significados y representaciones. El nivel del análisis de la experiencia es importante porque tiende el puente entre las teorías que estudian los estereotipos como instrumentos para la construcción social de la realidad a partir de la clasificación del sentido

y las teorías que abogan por la lucha contra los estereotipos. Pues son las experiencias de los sujetos estereotipificados las que empujan la discusión sobre lo dañinos que pueden llegar a ser los estereotipos cuando se transforman en acciones racistas y discriminatorias.

Retomando la presentación de las perspectivas de Allport (1955) sobre las defensas del yo, Goffman (2006) sobre los efectos emocionales, mentales y actanciales en los individuos estigmatizados, y Hall (1997) sobre el integracionismo y la transcodificación, vemos que las propuestas para el análisis de las reacciones y acciones inmediatas frente a los estereotipos transitan entre la acción individual y la acción colectiva. Por ejemplo, las *defensas del yo* de Allport (1955) se explican por el tipo de personalidad del individuo, introvertido o extrovertido, así como de los aprendizajes y creencias que adquirió en su entorno familiar y social. En esta línea de reflexión, los mecanismos de defensa del yo se despliegan hacia el interior o exterior del individuo dependiendo de su comportamiento extrovertido o introvertido. Incluso, se toma en cuenta el comportamiento en el que el individuo estereotipificado no considera que esta condición de marginalidad sea relevante en su procura de una vida feliz y estable, por lo que la defensa del yo frente a los estereotipos no es vista como algo relevante o primordial.

Goffman (2006) reflexiona en el estado constante de alerta y sentimientos de sentirse en exhibición por parte de individuos que son blanco de estereotipos y estigmatización, quienes, según muestra Goffman en su texto *Estigma* (2006) pueden llegar a experimentar vergüenza, aislamiento, incertidumbre e incluso la aceptación del estigma o estereotipo con fines de obtención de beneficios secundarios, por ejemplo, ser incluido en un grupo de socialización. Esta postura de Goffman recuerda a la propuesta de Claude M. Steele (2010) sobre la amenaza del estereotipo (*stereotype threat*), es decir, la presión psicológica que siente un individuo al sentirse bajo la amenaza de ser estereotipificado o reproducir estereotipos. Como he mostrado en el capítulo 1, el problema del estigma para Goffman (2006) viene de las expectativas difundidas sobre quienes son colocados en ciertas categorías, y durante el proceso de investigación he encontrado es que esto está relacionado con sentir la amenaza del estereotipo, ya sea porque el individuo no elige o no le es posible adaptarse a vivir con lo que se espera de ellos o porque se experimenta una presión negativa por la preocupación o el miedo derivado de enfrentar consecuencias negativas de una experiencia de estereotipificación. Este estado de alerta, podría llegar a asumir en términos hipotéticos, se encuentra también el hecho de que algunas mujeres decidieron no participar en el proyecto de investigación porque pudo haber representado para ellas una posibilidad de ser

estereotipificadas o ellas mismas caer en la reproducción de un estereotipo. Más adelante, retomaré una reflexión sobre la preocupación por ser estereotipificada.

La última estrategia que hemos analizado tiene que ver con la lucha por romper con los estereotipos dañinos que emergen de regímenes de representación racial encaminados a reproducir relaciones desiguales de poder. En esta lucha, la cual es colectiva—aunque también puede apoyarse en acciones individuales que detonen una movilización social—una de las estrategias más analizadas por Stuart Hall (1997) es la *transcodificación*, la cual puede llevarse a cabo por medio de la sustitución o la impugnación. En esta perspectiva el estereotipo es un discurso compuesto de signos que intentan fijar significados a significantes específicos que reproducen la diferencia cultural. Tal como lo dice su nombre, la transcodificación busca transformar el código, y puede ser, como ya he comentado, por sustitución o por impugnación. La primera busca mantener la categoría transformando sus atributos o significados asociados a la misma, mientras que la segunda busca destruir la categoría de la diferencia racial e impulsar nuevas representaciones.

Un ejemplo de transcodificación podemos encontrarlo en el trabajo de la standupera Emi Vada²¹, quien sin hacerlo de manera explícita, en su performance se propone transformar la imagen que su audiencia mexicana tiene sobre los asiáticos a partir de jugar con su imagen corporal haciendo afirmaciones sobre su origen familiar inscrito en el rostro. Emi es descendiente de japoneses y conoce los juegos de la mirada así como los estereotipos, prejuicios o asunciones derivados del encuentro con alguien que porta un rostro comúnmente asociado a un fenotipo asiático. Cuando inicia su show Emi saluda a su audiencia y se presenta de la siguiente manera: “Buenas noches, me presento con ustedes brevemente, mi nombre es Emi Vada y como claramente se ve yo no soy de aquí...—Emi deliberadamente hace referencia a la mirada del otro sobre su propio cuerpo y sobre su propio rostro, para posteriormente dejar espacio a un breve silencio en el que la audiencia generará sus propias conclusiones en relación con la apariencia de Emi, para continuar ella rematando su chiste introductorio “...soy de Cuernavaca²²” provocando risas entre los asistentes, como si frente a ellos se hubiese revelado su propio prejuicio al hipotéticamente esperar una respuesta como “soy de Japón, o soy extranjera”. Emi resignifica y desafía el estereotipo del inmigrante asiático como extranjero, y lo ancla a un contexto específico mexicano

²¹ Emi Vada es una artista mexicana del stand up con más de 140 mil seguidores en la red social instagram y más de 200mil en TikTok.

²² Cuernavaca es la capital del Estado mexicano de Morelos, ubicado en el centro del país y colindante con el territorio perteneciente a la Ciudad de México.

como la ciudad de Cuernavaca. Con esta intervención, Emi pone sobre la mesa que las personas con su apariencia física, aunque puedan parecer extranjeras en nuestro imaginario, pueden ser también originarias de México²³. Continuando con su performance, Emi agrega “pero sí tengo ascendencia japonesa. Yo siempre cuento este dato, pero no sé por qué al final de cada show siempre hay alguien que dice ‘¡Ay!, la *chinita* estuvo muy cagada ¿verdad?’ Y yo así de: ‘Bueno, por lo menos se acuerdan de mi cara’”. Emi procede a describir su experiencia relacionada con haberse mudado a la ciudad de México para vivir como estudiante universitaria, y casi al término de su intervención confiesa: “a veces me enoja mucho, me siento como una señora enojada con los inmigrantes, así de que ‘¡regrésate a donde perteneces!’[silencio seguido de las risas de la audiencia] pero no lo digo—continúa Emi—porque yo sé cómo me veo... y me van a regresar a Cuernavaca”. Emi resignifica el estereotipo de “perpetuo extranjero”, lo adopta para sí misma pero con un significado más local: una estudiante de Cuernavaca viviendo en la Ciudad de México.



Imagen 12. Emi Vada presentando su stand up “Audio Latino” en un establecimiento de la ciudad de Tijuana (mayo de 2025). Como parte de su performance, abordó temas como los estereotipos sobre la población asiática en México y su experiencia personal. Los estereotipos que fueron frecuentes en su discurso fueron los relacionados con lo extranjero, inmigrantes, “no hablan español”, y la apariencia física, entre otros. Archivo personal.

²³ Véase “ME VAN A REGRESAR A MI PAÍS - EMI VADA” en el siguiente enlace <https://www.youtube.com/watch?v=DWUeQlPekMM>

El ejemplo de Emi Vada puede considerarse una estrategia de transcodificación asociada a lo que Chisu Teresa Ko (2019) destaca como auto orientalismo (*self-Orientalism*). Una de las dimensiones del auto orientalismo es el auto exotismo, el cual ocurre cuando individuos o grupos que son clasificados como “orientales” adoptan, reproducen o juegan con esos mismos estereotipos exóticos sobre sí mismos a través de la burla como un recurso para desafiar las representaciones exotizantes y estereotípicas de sus identidades. Según señala Ko (2019) estas estrategias permiten difuminar las líneas entre lo “endógeno” (lo interno, familiar, propio de la cultura) y lo “exótico” (lo externo, ajeno, impuesto desde fuera). Permite también al individuo que recurre al uso de este recurso moverse entre identidades para desplegar juegos de alteridad entre “el yo y el otro”. La autoexotización como un recurso del autoorientalismo para la transcodificación y desafío a los estereotipos contempla la posibilidad de explorar la auto-configuración cultural, es decir, dar agencia a los individuos o grupos para moldear su propia identidad cultural, incluso usando herramientas o estereotipos preexistentes.

Sin embargo, lejos están las mujeres que participaron en las narrativas para la construcción del corpus de datos de esta investigación de tomar un micrófono en sentido literal, como lo hace Emi Vada, y hacer una mofa de ellas mismas y de sus experiencias vividas de racismo y estereotipificación. Eso no quiere decir que no desplieguen estrategias para sobrellevar, afrontar, negociar y desafiar estereotipos en su vida cotidiana. Aún así, estas estrategias no pueden reducirse a explicaciones psicologistas sobre la personalidad (introvertida vs. extrovertida)—aunque es verdad que en algunos testimonios las mujeres entrevistadas lo mencionan como una de las razones para su tipo de afrontamiento—; o a la titánica tarea de buscar cambiar el significado de las categorías y los estereotipos por medio de apelar a un público grande ya sea de manera individual o por medio de una resistencia colectiva organizada. Los matices que se encuentran en el medio de estas explicaciones reflejan la lucha de quienes afrontan los estereotipos en la vida cotidiana de manera individual, familiar o comunitaria.

A partir del análisis de las narrativas de vida, pude reconocer que las estrategias de afrontamiento para la estereotipificación son heterogéneas y cambiantes y esa diversificación se observa no solo de testimonio en testimonio, sino que la forma de afrontar el estereotipo en una misma línea narrativa puede transformarse en el desarrollo temporal de la vida de quien narra, a partir del cambio de circunstancias de las mujeres, su crecimiento y autoconocimiento personal, así como en la transformación de su vínculo con su origen cultural familiar. Van desde reacciones

a través de emociones y acciones inmediatas, hasta intentos de transformar significados, un esfuerzo por revertir estereotipos y comprender al otro en su entorno social inmediato. Vemos que en algunos casos se transita de la indiferencia y resistencia pasiva a la confrontación; del miedo y preocupación por el estereotipo a la reafirmación identitaria en un sentido étnico, es decir, la identificación con el origen cultural familiar. Por otro lado, un punto a destacar es que este análisis expone también que el afrontamiento de la experiencia de estereotipificación para el caso específico de los casos que he presentado sobre mujeres tijuanenses de raíces asiáticas recae principalmente en ellas que son quienes lo viven; en sus familias, quienes en algunos casos también han experimentado experiencias de estereotipificación, y en las comunidades de adscripción étnica a las que también se estereotipa. Lo anterior se deriva de que en las narrativas poco aparecen actores externos a su círculo cercano y de confianza que pudieran haber intervenido como un apoyo para superar la experiencia de estereotipificación, por ejemplo, autoridades escolares, autoridades laborales, autoridades religiosas o estatales. Al contrario, en algunos casos, cuando estos actores aparecen en el relato se desempeñan también como actores estereotipificadores.

Reacciones y acciones inmediatas frente a la estereotipificación

Reacciones asociadas a las emociones

Las reacciones asociadas a las emociones incluyen el *llanto*, tanto como parte del relato como al momento de relatar las experiencias mismas durante las entrevistas. La molestia o el enojo derivado de percatarse de que su interlocutor actúa de forma estereotipificante, racista o con prejuicios con conocimiento de causa. Expresaron sentir también frustración por no poder lograr ser comprendidas, así como preocupación por ser estereotipificadas y las consecuencias que ello pudiera traer a sus vidas. Al mismo tiempo, dijeron sentir en algunas ocasiones comprensión por el desconocimiento de los otros sobre sus propias identidades y tomar las cosas en tono de risa o broma, dependiendo de quien fuera el actor estereotipificador.

Respecto a las experiencias en las que se narró el llanto, destacaron los relatos de Mexicasian, Yukio y Yu Ahn. La experiencia de Mexicasian con su abuelo ya fue descrita en el capítulo anterior, solo me gustaría destacar la afirmación de su narradora “fuimos a visitar a mi abuelo y sí llegué llorando con él y llegué llorando con mi mamá” (Mexicasian, 2024). Yukio también expresó que lloraba cuando en la primaria le llamaban “el pecado de Oyuki”, porque ella

no quería ser “el pecado”. Yu Ahn incluso dejó brotar las lágrimas cuando durante la entrevista narró acontecimientos de su infancia que la marcaron profundamente, como el racismo y la discriminación.

Las entrevistadas también expresaron sentir *molestia o enojo* cuando la intención del actor estereotipificador mostraba una clara intención racista, violenta o discriminatoria. Por ejemplo, Mexicasian expresó que lo que le causa molestia es que las personas consideren que "chinos, coreanos y japoneses" son "lo mismo" o "da igual" las diferencias, no distinguir las especificidades étnicas no solo implica un borramiento de la identidad, sino una invalidación de su experiencia específica, la cual claramente está vinculada no solo a un origen étnico sino a su historia familiar, familiares con quienes como se vio en el capítulo anterior, se tiene un fuerte vínculo afectivo. Otro tipo de actitudes que Mexicasian considera racistas y que le causan molestia es el acto de imitar o emular el "hablar" una lengua como el chino, cuando el sujeto en cuestión intenta "hablar como chino" balbuceando, como supuestamente hablaría un un "chino" el español. "O cuando intentan hablar como hablan los chinos, o sea, el español. Uy, me enoja un montón eso, no sé por qué, pero me enoja mucho cuando dicen como que, "Ay", y te dicen algo y te lo dicen como si estuvieran hablando de un chino español" (Mexicasian, 2024). Para Mexicasian, el enojo viene de la burla deliberada derivada de la costumbre y una clara intencionalidad, por otro lado, Mexicasian se muestra comprensiva con las actitudes o estereotipos que, desde su punto de vista, vienen del desconocimiento o la generalización sin mostrar una intención discriminatoria. Kimi mencionó que a ella le molestaba que la llamaran "china" en la escuela, principalmente porque sentía que quienes lo hacían lo hacían con un tono despectivo. Mariko, por su parte expresó que siente molestia cuando las personas asumen algo de ella por su apariencia física y la asocian con referentes más conocidos, sin embargo, no se trata de la asociación en sí sino de los discursos que emergen de dicha asociación y son pronunciados en un claro tono despectivo o estereotipificante. En el caso de Mariko este tipo de actitudes, por ejemplo, la anécdota con su profesora quien accionó el estereotipo de la extranjerización, en sus propias palabras, pueden llegar incluso a resultar ofensivas como presuponer por causa de su apariencia física que no es mexicana.

Mexicasian mencionó que en un contexto académico de nivel superior una profesora pronunciaba constantemente de manera errónea su nombre. A pesar de los esfuerzos de Mexicasian por corregir la pronunciación de la profesora. La frustración vino de una aparente pronunciación errónea deliberada por parte de la docente, lo cual para Mexicasian representaba una elección

consciente de su profesora de hacer énfasis en la diferencia a través de la aparente “inteligibilidad” de su nombre y por lo tanto de su origen y, en consecuencia, en el menosprecio de su individualidad. Mexicasian no lograba comprender de otra manera por qué la profesora se empeñaba en pronunciar mal su nombre si lo tenía escrito en la lista de estudiantes. La frustración de Mexicasian se transformó en resignación, y para llevar la fiesta en paz con su profesora optó por no volver a corregirla cuando le daba alguna indicación: "Ya no le dije nada, pero como que, "Ah, sí dígame como quiera, yo lo voy a leer", entonces pero sí, creo que sí fue diferente, o sea, sí hay gente que creo que no lo comprende" (Mexicasian, 2024). Yu Ahn también mencionó sentirse atrapada o estancada, cuando enfrentó racismo y estereotipificación durante su primer año de primaria. Se sentía excluída por parte de sus compañeros de clase, quienes, desde su punto de vista, al ser sus iguales debieron acogerla y brindarle su amistad para sentirse integrada en el grupo y poder transitar de mejor manera su proceso de aprendizaje. Para ella su experiencia fue dolorosa, e incluso durante la entrevista recordar esos momentos, las emociones la inundaron de tal manera que llegó a las lágrimas.

Preocupación por ser estereotipificada, racializada, discriminada.

En ocasiones, las entrevistadas expresaron preocupación por ser potencialmente estereotipificadas o discriminadas. En los relatos, esta preocupación estaba vinculada a experiencias de racismo o estereotipificación indirectas vividas por familiares o conocidos, o por la información que circula en los medios de comunicación en coyunturas muy específicas, como por ejemplo, la pandemia de COVID-19. Aunque, como en el caso que describiré a continuación, también puede darse por coyunturas que emergen en el contexto local.

En abril del 2015 los medios de comunicación locales en Tijuana difundieron la noticia de la clausura de un establecimiento comercial dedicado a la venta de comida china porque las autoridades municipales durante una inspección de rutina encontraron supuestas evidencias del uso de carne de perro en la preparación de sus platillos. Fotografías de la fachada del restaurante Lo Yen City y del interior de su cocina, así como un video circularon en la red y fueron replicadas por distintos medios locales. En esa coyuntura, también se reportó que otros establecimientos de venta de comida china fueron clausurados por los mismos motivos. El consulado de la República Popular China reportó que, si bien este era un caso aislado y que el dueño del restaurante había

manifestado que la carne de perro era para consumo personal, los prejuicios derivados de este acontecimiento estaban afectando los ingresos del resto de los restaurantes dedicados a la venta de comida china en la ciudad. Según muestra un artículo del *San Diego Union Tribune*, incluso las asociaciones de inmigrantes y descendientes chinos en Tijuana se pronunciaron al respecto haciendo énfasis en el respeto que tienen por las costumbres culturales locales y que apelaban al buen criterio de la sociedad tijuanense para abordar este acontecimiento.

Wang Jian, el cónsul chino, describió el incidente de Lo Yen como algo aislado. “Esto fue ilegal y debe ser repudiado”, declaró durante una conferencia de prensa el jueves por la mañana en el Comité de Turismo y Convenciones de Tijuana. “Esto no debería ser motivo para castigar colectivamente a todos los restaurantes chinos; sería una injusticia para un sector tan vinculado a la vida de Tijuana y de todo el país”. El cónsul afirmó que el dueño del restaurante afirmó estar preparando el perro para su propio consumo; un portavoz municipal declaró el viernes que esto fue lo que el dueño declaró a los inspectores. No había evidencia de que la carne de perro se estuviera utilizando en platos vendidos a los clientes, afirmó el portavoz. Los líderes de la comunidad china emitieron un comunicado condenando el incidente, afirmando que «los chinos estamos educados para respetar siempre las tradiciones y costumbres culturales», y que este no refleja la situación general. «Estamos seguros de que los tijuanenses tienen el criterio y la sabiduría para no considerar un evento individual como la idiosincrasia de todos los restaurantes chinos». (Dibble, 2015).

Fue tal el impacto mediático que en medio de dicha coyuntura, en la plataforma de YouTube circuló un video llamado "el corrido de la comida china en Tijuana", una composición musical del género regional mexicano interpretada por la Banda del Mango titulado "El corrido del lonche #3 (perro cantonés)". En el corrido se narra, sin dejar los estereotipos raciales de lado, lo sucedido con el restaurante Lo Yen City, mientras en el video aparece un hombre mexicano cantando frente a la fachada del establecimiento donde pueden percibirse los sellos de clausura. El corrido—subido el mismo abril de 2015 a la plataforma y alcanzando más de 33 mil visualizaciones—denuncia la supuesta muerte de canes en el interior del restaurante y replica calificativos racistas comúnmente asociados a las personas de Asia del Este y que se le imputan al dueño del restaurante, de quien se refiere que mató a "muchos amigos", refiriéndose a la relación

estrecha que los humanos tienen con los perros. En el corrido, el dueño del establecimiento clausurado es un "chino" imaginado a quien en la narrativa se le califica como "amarillo", "serio y de fija mirada", "de pocos amigos", "pariente de Bruce Lee" y "chino cochino". Sin embargo, la paradoja que muestra la letra de la pieza musical es la relación que la gente de Tijuana tienen con la comida china y su presencia en la vida cotidiana, el cantante expresa respecto a la comida que se servía en el establecimiento "lo que me pesa y me duele, lo tanto que me gustaba", "el restaurant Lo Yen City era el más concurrido, hacía fila la gente para degustar sus platillos" y "a los agentes de la ley se les veía muy seguido", refiriendo a que la misma figura de autoridad que tuvo que llevar a cabo la clausura del establecimiento frecuentaba el lugar para comer.

Este pasaje en la historia de la comunidad china marcó la memoria colectiva de los tijuanenses e impactó en su percepción de la comunidad china y los restaurantes de comida china de tal manera que diez años después de lo acontecido, el pasado 9 de abril de 2025 el diario El Sol de Tijuana publicó un artículo para rememorar el caso del restaurante Lo Yen City, "A 10 años del caso del perro en Lo Yen City, esto fue del restaurante de comida china en Tijuana". En el artículo narran nuevamente los motivos por los cuales cerraron el establecimiento y mencionan que éste fue derribado entre 2015 y 2016, y que en su lugar en la actualidad se encuentra una farmacia. En la red sociodigital de Facebook donde se compartió el enlace para leer el artículo los comentarios en su mayoría expresaron recordar el suceso y en un tono condescendiente pretendían mostrar una supuesta "comprensión" ante los hábitos de alimentación de los "orientales". Al mismo tiempo hubo quienes en los comentarios expresaron su inconformidad con el racismo y los estereotipos que se desataron a partir del caso del restaurante, pues, un usuario expresó: "Recordando tal noticia, no solo hubo ausencia de comensales en los restaurantes que sí cumplían los requerimientos de salubridad, también hubo quienes, aprovechando el momento, se dedicaron a agredir a personas de origen chino, con el pretexto de vender 'comida de perro.'" En otros comentarios de la misma publicación, se hizo referencia al "El corrido del lonche #3 (perro cantonés)".

En los relatos narrados por las mujeres que participaron en las entrevistas para esta investigación aparecieron referencias a lo acontecido en abril de 2015. En su narración María expresó que en el contexto de la circulación de noticias sobre el caso del restaurante Lo Yen City, cuando ella cursaba sexto año de primaria, sintió miedo por ser un posible blanco de burlas y

discriminación en su escuela al regresar de las vacaciones de primavera, así como preocupación por lo que fueran a disminuir las ventas en el restaurante de su padre: "Pues sí, fue cuando yo iba como en la primaria, iba como en quinto, en sexto. Y yo tenía miedo de ir a la escuela, porque creo que estábamos de vacaciones y fue cuando íbamos a regresar. Tenía miedo por las noticias, ¿no? Pues, ¿qué me iban a decir? A "la china come perro". O sea, tenía miedo, pero no, no me pasó nada" (María, comunicación personal, 2024). "Yo pensé que mi papá, mi papá tiene un restaurante y pensé que le iba a pasar algo así, que le iban a decir algo así, pero igual no, porque pues a él no lo cerraron. Porque sí clausuraron muchos. No. Yo decía, no, la gente va a dejar de venir. Y fíjate que sí iban, ¿no? Pero los chamaquitos, los chamaquitos chamagosos, los que dicen: "Ay, a ver si no es de perro...". Pero se quedó, creo que todavía sigue eso de que es de perro" (María, 2024).

Este miedo y preocupación que María expresó haber experimentado puede ser asociado al concepto desarrollado por el psicólogo psocial Claude M. Steele (2010), *stereotype threat* (amenaza del estereotipo). La amenaza del estereotipo sucede en una situación de contingencia identitaria (Steele, 2010). Lo anterior se refiere a las situaciones en un contexto específico, en un lugar específico y en ciertas circunstancias en las que un individuo asociado a cierta identidad social puede llegar a sentirse en peligro de ser estereotipificado o de reproducir estereotipos asociados a su identidad social generando en este reacciones que afecten su desempeño en ciertas tareas, su autoestima o incluso su salud mental. Lo primordial de la amenaza del estereotipo es reconocer no sólo las limitaciones concretas en lugares o situaciones específicas, sino las "amenazas en el aire". Steele (2010) lo explica de la siguiente manera:

Esto significa que siempre que estamos en una situación en la que un estereotipo negativo sobre una de nuestras propias identidades podría aplicársenos —como los de ser viejo, pobre, rico o mujer— lo sabemos. Sabemos lo que "la gente podría pensar". Sabemos que cualquier cosa que hagamos que encaje con el estereotipo podría tomarse como una confirmación del mismo. Y sabemos que, por esa razón, podríamos ser juzgados y tratados en consecuencia (Steel, 2010, cap. 1, secc. 2, párr. 1).

Las consecuencias de sentirse amenazada por el estereotipo no tienen que ver con que llegue o no a concretarse el miedo a través de algún tipo de práctica, sino a las implicaciones psicológicas de sentirse amenazada y actuar en consecuencia, a vivir con una sensación constante de tener un "globo sobre la cabeza" (a balloon over the head), es decir, el estrés, la tensión de existir sabiéndose

blanco de estereotipos y prejuicios y sus implicaciones para la salud mental, la autopercepción individual y el desempeño en actividades académicas, laborales o relaciones interpersonales. Pensemos por ejemplo en el caso de María, quien en su relato aparece como una estudiante de quinto o sexto de primaria, de alrededor de unos once o doce años, quien escuchaba en las noticias (María lo atribuye a los videos que veía), en redes sociales que circulaba la noticia del Lo Yen City. María temía que en su escuela alguien fuera a decirle algo que vinculara su identidad social y apariencia fenotípica con el caso del restaurante clausurado, "la china come perro", sin embargo ella describe que no sucedió nada. ¿Qué sucede si un niño, un adolescente o un adulto está expuesto constantemente a la presión de ser estereotipificado? ¿Qué implicaciones tendría, por ejemplo, en su desempeño escolar, en su ambiente laboral, en las calles y en sus relaciones interpersonales con sus amigos, su familia o su pareja? Esas son el tipo de preguntas que se plantean quienes usan el concepto de *stereotype threat*. Pero si el concepto se extiende a las familias y las comunidades, podríamos preguntarnos qué implicaciones tiene para los miembros de las comunidades o los grupos sociales a los que se les imputa el estereotipo. Podríamos pensar, por ejemplo, en el caso de Kimi o de Mariko, cuyas familias decidieron no enseñarles el idioma de sus abuelos o bisabuelos (coreano o japonés) por el temor a ser discriminados por su origen, o el padre de Zhiu que decidió que sus hijos fueran "mexicanos" para que no tuvieran que enfrentar los retos que él tuvo que enfrentar como inmigrante chino en México. En el ejemplo de María vemos que el miedo o la preocupación por ser estereotipificada no solo operaba en ella, sino que se extendía hacia lo que su propio padre pudiese afrontar en su restaurante: las bajas ventas, la clausura de su establecimiento y las consecuencias que ello pudiera traer a su familia. La amenaza del estereotipo es algo que, bien dice Steel (2010), está en el aire, pero si el viento sopla se mueve con este e impacta la vida de quienes son potenciales blancos de estereotipos. Quizá podríamos llamarla un tipo de violencia y amenaza intangible, pero que opera en el cuerpo y la mente de quien la vive y causa efectos en la persona y en su entorno inmediato. Yu Ahn mencionó que a sus seis años le preocupaba que su rendimiento escolar se viese afectado por las situaciones de racismo que enfrentaba en su escuela, y no solo eso, en su mente lleva a cuentas la responsabilidad de no defraudar a sus padres con bajas calificaciones quienes se esforzaban por pagar para ella un colegio privado: "yo no podía permitir que mis padres cargaran con un estrés continuo de gastar lo que a veces no se tenía por pagar colegiaturas" (Yu Ahn, comunicación personal, 2024).

El relato de María revela que esta no fue la única vez que ella experimentó la amenaza del estereotipo. Como mostré en el inicio del capítulo 4, ella consideró la opción de no presentarse en su cuadro de baile porque en caso de que resultara alguien contagiado de COVID-19 ella fuera a ser señalada como la culpable. Otra anécdota que podría interpretarse como *stereotype threat* es el caso de Kimi, quien pedía de antemano a sus profesores en la escuela primaria que no le llamaran por su apellido cuando pasaban la lista de asistencia, por temor a que su apellido delatara su origen y, en consecuencia, fuese blanco de burlas de sus compañeros que solían llamarla “china”.

Kimi, además de expresar que las burlas y apodos que recibía por parte de sus compañeros en la primaria le hacían sentir molestia, también mencionó que llegaron a hacerla “sentir menos” y que pudieron *afectar su autoestima*. Betty también hizo hincapié en que el enfrentarse a estereotipos y racismo por causa de como tratan los tijuanenses a los asiáticos puede impactar en su autoestima y salud mental de quienes lo viven. Yu Ahn reconoció el trabajo que hizo su madre para reforzar su autoestima y evitar que el maltrato que recibió por parte de su profesora pudiera haber llegado a afectarla de manera más profunda. Yu Ahn, al ser docente, reflexionó también en las implicaciones emocionales de que una niña pequeña se enfrente a situaciones de discriminación, a la amenaza del estereotipo y lo que puede provocar en su desarrollo del aprendizaje y su desempeño escolar el encontrarse con profesionales de la educación que no tengan la sensibilidad, el respeto o la empatía para tratar con un estudiante en circunstancias que lo distinguen de los demás compañeros de clase.

Cuando el estereotipo es manifestado como sobrenombre o preguntas producto de una “genuina curiosidad” y estas vienen de alguien que se percibe como inofensivo, portador de desconocimiento o “ignorante”, pero que intenta ser amigable, se le muestra una actitud condescendiente y comprensiva respecto a su actuar estereotipificante. También puede venir de alguien con quien se tiene cierta familiaridad, cercanía o una posible relación amistosa, a Mexicasian le sucedió con un hombre taquero y con un sacerdote de la iglesia.

Un efecto de lo anterior puede ser lo que las entrevistadas describen como “*darles risa*”. Lo anterior quiere decir que los comentarios les causan gracia o que los toman “como broma” y lo explican por la consciencia que ellas mismas tienen de ser “diferentes”, una cualidad que consideran inherente a su persona. Pero este “darles risa”, llega después de atravesar un proceso

de concientización sobre su herencia cultural familiar y su conocimiento de la imagen corporal de la cual son portadoras.

Y ahorita ya me lo tomo a broma y ya les digo, "No, si es que pues tengo muchos años aquí ya, prácticamente toda mi vida". Y así, pues pero antes me molestaba que me hicieran esas preguntas. Y yo sé que no es culpa del *otro*, este, que ellos tienen una *genuina curiosidad*, ¿no?, inquietud de que, "¿Quién será?" y "¿Pues sí se ve así oriental, pues cómo es que habla también español?" Ya casi no me lo dicen, pero antes sí me decían, [de] mi raza (Mariko, comunicación personal, 2024).

La risa viene también de presuponer que el otro tiene desconocimiento o ignora información importante sobre la identidad en cuestión.

Acciones concretas frente a la estereotipificación

Buscar apoyo en personas con quienes existe un vínculo afectivo. Familiares, amigos. Por ejemplo, Mexicasian buscó a su madre y a su abuelo. Yu Ahn recurrió a su madre que también era profesora, y Betty buscó ayuda en sus padres. Por su parte, Zhiu mencionó que durante la primaria ella buscaba refugio en su hermano mayor, y cuando su hermana menor ingresó a la misma escuela, ambas se dedicaron a protegerse mutuamente.

Sí, mira, ah cuando yo entré a la primaria, porque la *carrilla*²⁴ empezó desde primero de primaria, pero tenía un hermano en tercero, entonces él era mi refugio. Nunca lo vi defendiéndome, pero lo buscaba a él. Yo simplemente me apartaba, vamos a decirlo así, de de mis compañeros y él era el que me acompañaba en el receso. Él era el que me buscaba y me hacía un ratito compañía, un ratito, porque pues igual y regresaba con sus amistades, pero yo creo que todo ese año fui una niña muy apartada. Salíamos a receso y me apartaba de todo el grupo. Cuando yo entro a tercero entra mi hermana a primero y ahí a partir de ahí empezamos a defendernos, empezamos a golpear, vamos a decirlo así. Yo no sé si ella tenía niños que le dieran carrilla en su salón, no me acuerdo que me haya dicho que había niños que le dieran carrilla a ella, pero ella se fijó que a mí me daban carrilla, porque los niños, este pues quizás en un principio la carrilla era en el salón, pero después se volvió carrilla ya en la hora del del receso. Entonces ella estando conmigo, pues se dio

²⁴ En México, "carrilla" significa burla o broma pesada, especialmente para ridiculizar a alguien. La expresión "echar carrilla" significa burlarse o gastar bromas.

cuenta y no lo toleró y empezó a pelear literalmente con hombres desde muy chiquitita y pues me dio valor para acompañarla y y también corretear y empezar a golpear a los niños de alguna manera [...] cuando yo pasé a quinto, si no me equivoco, entra otro hermano también a a primero y él también estaba sufriendo su porción de de carrilla, pero siendo varoncito se defendía mucho, peleaba todos los recesos y como que yo me olvidé un poquito de mi problema por ir a ayudarlo a él. Pero yo ya no peleaba con niños chiquitos, yo nada más iba a separarlos, ¿no?, a separarlos de la pelea y cuidar que no se estuvieran peleando (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Buscar aclarar perspectivas, opiniones o incluso pronunciación correcta del nombre y/o el apellido.

Un ejemplo de ello es el que ya mencioné anteriormente el caso de Mexicasian corrigiendo a su profesora cuando pronunciaba su nombre de manera incorrecta deliberadamente. Otro ejemplo es el caso de María, de origen chino, ella describió cómo un grupo de jóvenes confundió a un amigo suyo de origen coreano con su "hermano" únicamente por su apariencia física y mencionó que tuvo que recurrir a aclarar el mal entendido del supuesto parentesco:

"Una vez de antro conocí un coreano, y el coreano es guapo. Y salíamos, así de antro, y todas las muchachas estaban así de, preséntame a tu hermano. Y yo así de "no es mi hermano". "¡Ay, presentame a tu hermano!", me decían. Y yo así de: "No, ¿no es mi hermano!" (María, comunicación personal 2024).

Quizá para quienes no nos encontramos en un contexto de racialización tan profundo como María, el que alguien sea tomado erróneamente por nuestro pariente no tenga mayor relevancia, sin embargo, dicha confusión puede llegar a provocar sentimientos de irritación o enojo cuando la confusión reduce las diferencias individuales, familiares o incluso étnicas y las encapsula en ciertos rasgos físicos (incluso en cuerpos tan distintos como un cuerpo femenino y un cuerpo masculino, pues, podríamos incluso llegar a asegurar que María compartía más características corporales con las jóvenes insistentes que con su amigo coreano). La expresión "No es mi hermano", cobra un sentido más profundo, ya que no solo establece una diferencia entre alguien que es un pariente consanguíneo y alguien que no lo es. Es reactiva frente al estereotipo de que

“todos los asiáticos son iguales, todos se parecen”, pues, el fenotipo no expresa una necesaria correspondencia con los vínculos culturales o familiares.

En el caso de Yu Ahn, el aclarar los malos entendidos respecto a su origen, representaba una lucha por la defensa de su identidad. Ella mencionó que se tomaba el tiempo para explicar a sus compañeros de clase las diferencias entre las personas de origen coreano, chino o japonés. “Les decía, ¿no? ‘En los orientales hay varios grupos, unos son japoneses, hay coreanos...’ o sea, todavía me tomaba la paciencia. Yo no soy china, yo soy coreana”. Sin embargo, expresó que en esos momentos se preguntaba “¿Cómo explicarle a una sociedad que se niega a veces a escuchar? ¿Me explico? A aceptar la riqueza cultural” (Yu Ahn, 2024).

La pregunta que se plantea Yu Ahn expresa una preocupación por ser vista y escuchada, por ser reconocida y buscar vías para la comprensión, pero al mismo tiempo expresa cierta decepción por no ser capaz de encontrar los medios para comunicar su necesidad de ser vista como una mexicana de origen coreano, y no ser reducida a una “china”. “‘Yo soy coreana, pues, es que yo nací en México—¡Pero es que eres china! –Bueno, entonces, soy coreana pero también soy mexicana’ sí me pasó” (Yu Ahn, 2024).

Ignorar o mostrar indiferencia.

Otra estrategia para manejar la incomodidad es ignorar o mostrar indiferencia ante las conductas burlescas y estereotipificantes. Esto tiene que ver con una intención de evitar los conflictos y engancharse en peleas que son consideradas innecesarias. Tal cual Betty lo expresó: "Dinorah: ¿Tú qué hacías cuando te decían esas cosas? Betty: Nada. Nomás lo ignoraba. Dinorah: ¿Y no les decías a los maestros o a tus papás? Betty: No. De hecho, soy muy callada más cuando estaba chiquita, pues tímida. Y pues... No les hacía caso" (Betty, 2024). Sin embargo, aunque esta característica podría interpretarse como "inacción", en realidad, podría verse también como un tipo de resistencia pasiva por elección. En una charla informal con una mujer empresaria de origen cantonés, ella expresó que el guardar silencio o mostrar indiferencia en momentos en los que una persona despliega una actitud discriminatoria o estereotipificante representaba una decisión en la que no se quería gastar tiempo o energía en intentar cambiar la forma de pensar de una persona que no está dispuesta a hacerlo, y que prefería invertir ese tiempo y energía en otros asuntos de mayor importancia o interés. Sin embargo, este tipo de actitudes pueden ser interpretadas por parte del

actor estereotipificador como una carta abierta de parte de la persona estereotipificada y así autovalidar su acción discriminatoria. Este tipo de afrontamiento de la violencia estereotipificante ha sido cuestionado por intelectuales asiáticoamericanas ya que consideran que perpetúan la imagen de los asiáticos como individuos sumisos, obedientes y aproblemáticos. Mitsuye Yamada (1988) considera que esto contribuye a perpetuar la invisibilidad en las sociedades de las cuales las mujeres y hombres de origen asiático forman parte. A esta invisibilidad la calificó como un "desastre innatural", y lo hizo anclando reflexión a su experiencia vivida:

cuando estaba en un ambiente social y se hacía un sutil comentario racista, lo "dejaba pasar" porque era inútil discutir con gente que no sabía que su comentario era racista. Yo suponía que practicaba una resistencia pasiva mientras se me estereotipaba, pero era tan pasiva que nadie se fijó que yo resistía. Era tanto el rol que se esperaba de mí que finalmente me volvió invisible. Mi experiencia me hace creer que al contrario de lo que pensaba, en realidad yo habría contribuido a mi propio estereotipo (Yamada, 1988, p. 49).

Sin embargo, en el caso de Betty, quien optaba por la indiferencia en su época de formación básica, con el tiempo al igual que Mexicasian incursionó en la confrontación directa, como lo demuestra en su narración sobre una discusión con un guardia de seguridad en su lugar de vivienda, quien supuso que ella no leía o entendía español: " Y a veces me ha tocado que me peleé con un guardia de mi departamento. Y ahí puso como una notificación de que no entrar, algo así. Y, pues, entré. Y de que [dice], ‘¡Muchacha, no puedes entrar!. ¿No sabes leer o qué?’. Algo así. Ah, dijo que no sabes leer español o que algo así. ‘¡Pues sí sé leer, pero pues no lo vi bien!—No’ más entré así—No vi bien tu notificación" (Betty, 2024).

El transitar de una respuesta pasiva ante el estereotipo a confrontar al actor estereotipificador no fue solo algo que pudiera leerse en el testimonio de Betty, de hecho, al revisar los relatos de vida se puede observar cómo al entrar en la vida adulta, y en algunos casos pasar por un proceso de reconfiguración y resignificación de su identidad vinculada al origen cultural familiar, quienes mostraron indiferencia o pasividad ante las experiencias de estereotipificación durante su infancia o adolescencia, redirigen su estrategia hacia la confrontación mediante cuestionamientos y aclaraciones sobre su origen y su identidad. Por ejemplo, Kimi mencionó: "Nunca fui peleonera, nunca fui de que... O sea, la defensiva no, no era así como que pues prefería quedarme callada, simplemente no me gustaba. Hasta más grande que fui creciendo y me seguían diciendo así como que “china”, y ahorita ya no, ahorita es como que me dicen “china” y es que:

“¡no soy china, soy coreana!”, o sea, es como el defender mis raíces" (Kimi, 2024). Durante su infancia Kimi consideraba que no era necesario comunicar a sus padres lo que enfrentaba en la escuela con sus compañeros de clase, pues creía que hablarlo era darle importancia y prefería en su lugar ignorar los comentarios, sin embargo menciona que conforme fue avanzando en los grados escolares en preparatoria y universidad, comenzó a defenderse y a expresar sus molestias en cuanto recibía alguna clase de comentario estereotipificante o racista.

Sin embargo, no en todos los casos la indiferencia o resistencia pasiva fueron la norma. Otros testimonios manifestaron desde muy jóvenes haber sido confrontativas, ya fuera por medio del diálogo o la confrontación física como mencionó Zhiu en su relato: “o no se si esto sea en todas las casas tradicionalmente pero en nuestra casa nosotros aprendimos a pelear y a defendernos. Esa era una cosa que tenemos bien instalada en nuestra mente, que teníamos que saber pelear, que teníamos que saber defendernos. Y yo creo que era precisamente por el constante ataque que teníamos fuera de casa” (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Confrontar

Mexicasian confrontó a sus amigos cuando hicieron bromas sobre los hábitos alimenticios de los chinos y su relación con el origen del COVID-19 (el mito de la sopa de murciélago), y lo asociaron con su familia. Ella mencionó que sabía que sus amigos lo hacían en tono de "burla", y ella expresó que su confrontación fue también en "broma", pero sabía que en el fondo eran comentarios para ella desagradables, y en ese caso la confrontación tenía un trasfondo de autenticidad. Esto fue en el contexto universitario de Mexicasian, ya que uno de sus familiares administra un restaurante de comida china cerca del campus universitario. Yu Ahn además de confrontar constantemente a sus compañeros de clase y a su profesora, mostró determinación para estudiar más, tener mejores calificaciones y buscar demostrar a sus seis años que su valor no estaba solo ligado a su “raza” sino también a su intelecto, a su esfuerzo personal y a su duro trabajo.

Implicaciones

Acostumbrarse. Algunas de las entrevistadas expresaron cierta "resignación", por medio de acostumbrarse a que la burla es la forma a través de la cual los mexicanos se relacionan con las personas de origen asiático.

Dinorah: ¿cómo fue ser la única niña china en una escuela?

Betty: Pues este, pues nomás, siempre me hacen *bullying* y pues ya me acostumbré (Betty, 2024).

Aceptación de etiquetas o sobrenombres. Se refiere a que la entrevistada reconoce que en ciertas ocasiones acepta las etiquetas que se le imputan, ya sea por cuestiones de integración, por evitar conflictos, por indiferencia o porque ellas consideran que su interlocutor las dicen de manera cariñosa sin la intención de ofenderlas o lastimarlas, o faltarles al respeto. En el caso de las entrevistadas, el no oponerse a que se refieran a ellas con un sobrenombre tiene que ver con el contexto en el que se dice, la intencionalidad de sus interlocutores y sobre todo la asimilación con el paso del tiempo, como en el caso de Liza.

En el caso de Liza, de padre de origen japonés, ella mencionó:

"Ya cuando se enteran [que ella es de origen japonés] y todo eso ya empieza la carrilla, pero como ya soy adulta pues ya no me importa. Hay amigos que me dicen, "*china, china*". Está bien. No me causa nada. Sí, pues es que siempre va va a haber personas, ¿no? Que agarren carrilla así y todo eso. Sí. Pero no, todo bien" (Liza, 2024).

Es interesante lo que comenta Liza respecto a su edad, pues, demuestra que cuando era más chica o joven el que le llamaran "*china*" sí podría llegar a molestarle, pero ahora de adulta "no le causa nada", es decir, lo sobrelleva con indiferencia. Esto demuestra que las posturas y reacciones frente a la estereotipificación se transforman en el curso de vida de las entrevistadas. María, hija de cantoneses dijo: "Hay clientes que sí, ¿eh? Que dicen, '¡eh, *china*, ¿cuánto esto?!'. Eso siento que es como muy grosero. Y siento que *chinita* es como de cariño, ¿no?" (María, 2024).

En este aspecto, el testimonio de María demuestra que el apelativo "*china*" puede tener otras connotaciones más allá de su origen, pues ella misma es de origen chino. Sin embargo, considera grosero que la llamen "*china*" si lo hacen con una intención despectiva. Pero hacerlo en diminutivo podría denotar cariño hacia su persona por parte de quien lo usa.

Al igual que en el caso de María, en el que el tono y la intención del comentario pueden influir en cómo se percibe la etiqueta, Yu Ahn, de origen coreano, destaca que el tono y la intención

de cómo se dicen las cosas marcan la diferencia, y que no le avergüenza su origen, sino que le molesta el trato despectivo:

"El tono, los gestos, las formas en cómo se dice, como qué es lo que va a marcar la diferencia. Puedes decir tailandesa, japonesa, con ternura. Está bien, no lo soy, pero no te preocupes. Pero cuando uno percibe esa maldad o esa mala actitud, es lo que lastima [...] Y rara vez algún alumno sí me ha dicho, ay, la maestra *chinita*, la *chinita*. Pero ya lo hacen con cariño y respeto. ¿Me explico?" (Yu Ahn, 2024).

Aunque algunas entrevistadas pudieron llegar a aceptar ciertos sobrenombres o etiquetas de manera cariñosa, en general, la aceptación de etiquetas como "china" o "chinita" varía según el contexto, la intención de quien las usa, y el desarrollo personal de cada entrevistada. Muchas de ellas reconocen el sesgo y la discriminación que existe detrás de estas etiquetas, y prefieren afirmar sus identidades individuales.

Desarrollar prejuicios o estereotipos inversos hacia las personas de origen “mexicano”.

Esto expresa la circularidad de los estereotipos, los prejuicios y la discriminación: “Son violentos”, “no saben tratar a los mexicanos”, “son ignorantes”, “mal educados”. Este tipo de estereotipos pueden también llevar a actitudes condescendientes con las cuales justifican las actitudes de los agresores y les llevan a reaccionar de manera pasiva o indiferente ante tales comportamientos y desarrollar un sentimiento de “superioridad por causa de ser oriental”, como lo sucedido en el caso de Zhiu:

Te voy a decir que iba y venía esa esa carrilla que yo recibía por ser oriental, este, yo la regresaba con, "Bueno, tú eres tú eres este no sé, un maleducado, tú eres un grosero, tú eres" hasta tontos te puedo decir que yo creo que les decía así, ¿no? Entonces, se las regresaba de alguna manera, de esa manera. Así que la carrilla empezó a ser como que de los dos lados, ¿no? Ellos ellos dándome carrilla por una situación, yo dándoles carrilla por otra situación (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Zhiu mencionó que le tomó tiempo darse cuenta que “los mexicanos” eran también personas inteligentes. Zhiu reconoce que el prejuicio de que los mexicanos no eran personas inteligentes le fue sembrado en el seno del hogar, y su experiencia con la estereotipificación en la escuela primaria le reforzaba dicha creencia, sin embargo, al pasar los años y diversificar su convivencia con otras personas mexicanas entendió que era una creencia que no era del todo correcta: “se me

quitó a mí también el ese sentimiento que tenía como de superioridad por ser oriental, a pesar de la carrilla, tú sientes sentía un poquito de superioridad, pero como te digo, es una superioridad implantada en el seno de tu familia” (Zhiu, comunicación personal, 2024).

Recursos para afrontar la estereotipificación

Reafirmación y resignificación identitaria

En ocasiones puede llegar a resignificar la diferencia como una condición "especial", la cual dota de cualidades únicas que sirven para construirse identitariamente. Además, en el caso de Mexicasian, ella mencionó que el que su abuelo le explicara que ser diferente la hacía una persona especial, en sus propias palabras, la empoderó porque podría destacar por sus cualidades diferentes a sus compañeros de clase, por su herencia china.

Sentir orgullo de su herencia cultural familiar y de quién se es

Mexicasian expresó: "es un poco más de orgullo saber como que cuento con ese, le llamaría en términos profesionales, valor agregado [...] siento que es que tengo más que aportar" (Mexicasian, 2024). Kimi mencionó que el optar por defenderse frente a los estereotipos vino a partir de un proceso de búsqueda y reconexión con sus ancestros a través de un trabajo de investigación sobre los orígenes de su familia: “Porque para mí es como un orgullo. Ándale, es como un... Y dices que ya es como ahora que ya lo asimilaste todo. Sí. Antes sí le decía, ah, sí, es que es de Corea, ¿no? Pero hasta ahí. Y ahorita no, es como que ya un poquito más. O sea, ahorita ya lo siento como orgullo. Y para mí es como recordar a mis ancestros, es como recordar a mis abuelos, ¿no? Mis tatarabuelos que no los conocí, pero pues tenemos una foto que es como, ay, súper valiosa. De hecho, estoy haciendo un álbum también, o sea, como para poner todo junto” (Kimi, comunicación personal, 2024).

Destacar el estereotipo de manera positiva o autorieintalización.

"Entonces eh, al momento creo yo que cuando a mí me dicen china o algo así, adapto todo lo positivo, o sea, adapto todo como que, 'Sí, sí, sí, soy más inteligente que tú, sí, sí, tengo más disciplina que tú' y yo como que, 'Sí soy destacada' (Mexicasian, 2024). Esta autorientalización

tiene fines de subvertir los estereotipos, de criticar o de desafiar las preconociones sobre su origen, en algunos casos ridiculizarlas.

"Entonces digo como que sí existen ciertos estereotipos que son muy verdad y, pero ya cuando realmente me dicen algo o me dicen algo asiático que aunque diga como pequeñas burlas, lo he adaptado de una manera que yo como que me gusta" (Mexicasian, 2024). "No es simplemente si me miro así, tengo el nombre así y tal, sino qué se ha hecho con la disciplina que ha tenido mi papá o mi tía al tener el negocio, entonces eh, si, siendo alguien como de Tijuana como que, "Sí, soy asiática" y si he sufrido *bullying* eh, quizá hubiera estado triste, pero sabiendo que mi familia, mi hermana y yo estamos trabajando como por algo para así como a, poner nuestras habilidades que hemos adaptado de mi papá, de nuestra educación con mi mamá y todo lo de, de la educación, ah, no sé si nos dicen como que, "Ay, es que son muy inteligentes", o sea, como que, "Voy a hacer cosas inteligentes", y no es como que, "No, los chinos no tienen nada inteligente" y yo como que, "No, sí soy inteligente" (Mexicasian, 2024).

Gladys mencionó que ante comentarios racistas por parte de sus compañeros de clase cuando le preguntaban por la forma de sus ojos ella respondía "Mis ojos están así porque puedo verte por los lados" (Gladys, comunicación personal, 2024). O la prima de Mariko que ante las miradas insistentes decidió jalarle los ojos para simular que "eran aún más rasgados" de lo que realmente eran. El acto de estirarse los ojos puede interpretarse como la hiperbolización de un signo para denunciar su interpretación racista o estereotipificante, la auto orientalización como sátira e ironía. Otros casos, la inversión del estereotipo puede darse también por medio de exaltar, resaltar o destacar su mexicanidad: Gladys decía a quienes solían hacerle bromas y comentarios en la escuela: "las apariencias engañan, pero soy más mexicana que tú, ¡grosero!".

"Me vuelvo más fuerte"

Mexicasian mencionó que la constante estereotipificación a lo largo de su vida, principalmente el acoso escolar, la ha hecho más fuerte y que en la actualidad no tiene miedo de confrontar a quienes buscan estereotipificarla o racializarla de manera directa, lo cual se manifiesta en la frase que utiliza para ejemplificar su fortaleza en su vida presente: "A ver, te rompo la cara" (Mexicasian, comunicación personal, 2024). Por su parte Yu Ahn mencionó que el rechazo y la discriminación

de sus compañeros no la detuvo, sino que la llenó de más energía para demostrar su valor como persona.

En general, podríamos decir que en la mayoría de los testimonios las entrevistadas expresaron haber tenido etapas de inseguridad, dudas, miedo, enojo, preocupación, tristeza. Pero también con el paso de los años, sin desaparecer del todo la molestia o el enojo derivado del ser estereotipificadas, nuevas perspectivas para, por un lado tratar de comprender a quienes las etiquetan, pero por el otro buscar formar de defensa o confrontación para expresar su sentir y defender su identidad. Aunque también es verdad que esta defensa de la identidad se mostró en algunos casos desde una edad muy temprana.

Un aspecto que considero relevante para reflexionar es aquel que tiene que ver con las estrategias relacionadas con la indiferencia vs. la confrontación. Ya que en el análisis de los testimonios, sí bien las entrevistadas mencionan: “era muy callada”, “era muy tímida”, puede leerse que quienes mencionaron que recurrían al apoyo de familiares para denunciar su experiencia fueron quienes consideraron que tenían la oportunidad de hacerlo. Lo que quiero decir es que no se trata solo de un tipo de personalidad lo que condicionará la respuesta frente al estereotipo (introvertida o extrovertida), como lo sugiere Allport (1955). En dicha respuesta están involucrados otros factores como su tipo de crianza —Zhiu dijo que desde pequeños ella y sus hermanos aprendieron en casa que tenían que pelear— y los recursos sociales y afectivos con los que encuentran seguridad para afrontar la estereotipificación, por ejemplo, vías para expresar su sentir y preocupación. Además de ello, las entrevistadas expresaron sus propias perspectivas sobre cómo podrían y deberían combatirse los estereotipos.

Reflexiones del capítulo. "Tocar las fibras del alma para fomentar la empatía". Cómo confrontar, combatir o resignificar el estereotipo

En las entrevistas, varias de las participantes ofrecen propuestas sobre cómo combatir los estereotipos y la discriminación hacia las personas de origen asiático u oriental. Sus sugerencias se centran principalmente en la educación y la comprensión mutua. Una de las ideas más recurrentes es la importancia fundamental de la *educación desde casa*. María siente que "todo viene desde que estamos chiquitos, desde lo que te van enseñando en casa". Ella cree que si todos hablaran con sus hijos sobre que la discriminación "está mal", se podría lograr un cambio. En su

opinión, si un niño solo aprende en la escuela que algo está mal pero no le fue enseñado en casa, no participaría en dichos actos. Por lo tanto, considera que tiene que venir "desde casa". De manera similar, Yu Ahn cree que para luchar contra los estereotipos, "todo parte desde casa, desde los valores que se enseñan". Enfatiza que esto no se trata solo de enseñar el significado de respeto, sino de demostrarlo con acciones.

Ligado a la educación en casa, también se menciona la *educación en las escuelas*. Kimi sugiere que, además de la educación en casa, "hasta en las escuelas se pudiera formar ese tipo de acciones" para fomentar la empatía y el respeto por otras culturas o formas de ser. Yu Ahn también propone trabajar con una cultura más didáctica en las escuelas, "no mirando los colores de piel, ni los idiomas", porque los estereotipos separan más que el miedo. Ella cree que al lograr esto, se verá lo enriquecidos que somos como seres humanos.

Gladys relaciona directamente los prejuicios, estereotipos, discriminación y racismo con la "ignorancia". Ella sugiere que la gente debería "seguir estudiando para que no sea tan ignorante". Considera que los prejuicios son "pura ignorancia, nada más". Menciona que las personas estudiadas que conoce no tienen esa clase de prejuicio y no ven a las personas de origen oriental "como aliens". Esto quiere decir que se considera que las personas que llegan a estereotipificar o a desplegar conductas racistas lo hacen desde el desconocimiento.

Mariko y Mexicasian también abordan la cuestión del desconocimiento. Mariko cree que mucho de lo que se puede rechazar o juzgar en otros "es por desconocimiento". Para combatir los estereotipos, sugiere que es importante conocer otras culturas y "tener dentro de nuestra iniciativa conocer un poquito más de lo que hay detrás de cada cultura, de cada lugar". Piensa que esto da entendimiento porque al final "todos somos humanos". Mexicasian, al hablar de la "moda asiática", es decir, del auge de la cultura pop de Japón o Corea del Sur, señala que a veces hay un "fanatismo" que surge del conocimiento superficial, no de fuentes o entendimiento profundo. Esto refuerza la idea de que un conocimiento más profundo es necesario.

Otra propuesta mencionada es la necesidad de un esfuerzo por la inclusión. Mexicasian observa que, aunque hay convivencia en Tijuana, no hay una inclusión real; la gente no se esfuerza por incluir a otros. Yu Ahn sugiere "crear espacios donde las personas provenientes de diferentes culturas, tengan esa voz que necesitan para expresar su sentir", por ejemplo, menciona concretamente actividades como ferias de la diversidad cultural o la creación y proyección de documentales sobre la diversidad cultural de Tijuana. Desde su punto de vista, esto ayudaría a

“tocar las fibras del alma, para poder desarrollar más la empatía” y “aprender a escuchar a los demás”, entendiendo sus historias de vida. Yu Ahn concluye que aprender a respetar a las personas por quienes son es una estrategia importante.

Vemos entonces que, las propuestas para combatir los estereotipos y la discriminación por parte de las entrevistadas se centran en:

- La *educación desde casa* sobre el respeto y la aceptación de las diferencias.
- La *educación en las escuelas* para fomentar la empatía y el respeto.
- Combatir el *desconocimiento* y promover el conocimiento de otras culturas.
- Realizar un *esfuerzo consciente* por la inclusión y la comprensión mutua.
- *Crear espacios* para el diálogo y la expresión cultural.

Categoría	Estrategia de Afrontamiento	Descripción
Reacciones Asociadas a Emociones	Enojo, molestia y frustración	Se manifiestan al percibir una intención racista o despectiva en los comentarios. La frustración surge al no ser comprendidas.
	Preocupación y miedo	Se experimentan ante la amenaza potencial de ser estereotipificadas, lo que puede afectar el bienestar y las decisiones diarias. Un ejemplo es el miedo a ser culpada por la pandemia de COVID-19.
	Comprensión y humor	Se muestran ante la "ignorancia" o curiosidad genuina del otro, tomando los comentarios como bromas o risas, especialmente si provienen de personas cercanas o no tienen una intención maliciosa.
Acciones Concretas	Buscar apoyo	Consiste en recurrir a familiares o amigos para encontrar refugio y validar su experiencia, como lo hicieron Mexicasian con su abuelo o Yu Ahn con su madre.
	Aclarar o confrontar	Implica corregir activamente los prejuicios o el mal uso de su nombre o apellido. Un ejemplo es la corrección de la pronunciación de un nombre por parte de Mexicasian. Kimi lo describe como "defender mis raíces".

	Ignorar o indiferencia	Es una forma de resistencia pasiva, ya sea para evitar conflictos, no gastar energía en explicaciones o por una elección consciente de la persona. A veces, esta indiferencia puede ser malinterpretada por el actor estereotipificador.
	Resignación y aceptación	Algunas mujeres, especialmente en la infancia, se acostumbran a las burlas o aceptan sobrenombres como "chinita". La aceptación puede variar según el contexto, el tono y la intención del interlocutor.
Recursos y Estrategias a Largo Plazo	Reafirmación y resignificación identitaria	Transforman la diferencia en una cualidad única y valiosa. La identidad se convierte en un motivo de orgullo, lo que les permite tener un "valor agregado" y una mayor contribución social.
	Auto-orientalización	Es el uso estratégico del estereotipo de manera irónica o positiva. Por ejemplo, adoptar el estereotipo de "inteligente y disciplinada" para demostrar habilidades, o burlarse del prejuicio con humor.
	Fortalecimiento de la resiliencia	La exposición constante a los estereotipos las impulsa a desarrollar una mayor fortaleza y autoconocimiento. Las experiencias les obligan a generar nuevas perspectivas y formas de defensa, ya sea a través de la educación o la confrontación.
	Desarrollar prejuicios inversos	Es una respuesta defensiva en la que se construyen estereotipos negativos sobre el grupo "mexicano", aunque posteriormente, en su mayoría, reconocen este sesgo y lo superan.
	Propuestas para combatir estereotipos	A partir de sus vivencias, proponen soluciones que se centran en la educación en casa y en las escuelas, el fomento de la empatía, el conocimiento de otras culturas y la creación de espacios de diálogo e inclusión.

Conclusiones

En la presente investigación me he propuesto analizar las experiencias de estereotipificación en mujeres de ascendencia china, coreana y japonesa en Tijuana, Baja California, desde un enfoque interseccional y cualitativo. A través de las narrativas de vida, se buscó comprender cómo estos procesos moldean su cotidianidad, su identidad y las estrategias que desarrollan para afrontarlos. Este viaje reflexivo ha sido revelador sobre hallazgos significativos que confirman la centralidad

de la experiencia vivida en el estudio de los estereotipos, la profunda influencia del contexto histórico y la agencia de estas mujeres en la construcción de sus identidades.

A partir de poner énfasis en la experiencia de la estereotipificación y sus manifestaciones, muestro que los estereotipos no son meras representaciones abstractas o imágenes en nuestras cabezas que sirven a la economía de la observación, sino que se materializan en experiencias concretas y cotidianas que impactan la vida de las mujeres de raíces asiáticas en Tijuana. El término racializante de “china” o “chinita” se erige como la etiqueta más recurrente, utilizada de forma indiscriminada para referirse a mujeres de diversos orígenes asiáticos, borrando así sus identidades específicas y particulares. Estos procesos se activan a través de la “mirada del actor estereotipificador” que se basa en atributos visibles como los rasgos faciales (especialmente la forma de los ojos), o en identificadores como nombres y apellidos de origen asiático

Las experiencias de estereotipificación se desarrollan en una variedad de espacios, siendo el entorno escolar (primaria, secundaria) el más recurrente y significativo. En estos contextos, las interacciones con compañeros y figuras de autoridad como profesores, pueden generar burlas, acoso, y preguntas que cuestionan su pertenencia y nacionalidad. Esto es dato que debe ser destacado, ya que estos mismos espacios podrían convertirse en lugares para combatir abiertamente los estereotipos a partir de campañas de información e integración de la alteridad para niños y jóvenes, pues es crucial que ambos cuenten con un ambiente seguro para desarrollarse durante los primeros años de su formación básica. En menor medida, pero con un impacto igualmente relevante, la estereotipificación se da en espacios laborales y públicos, donde se enfrentan a prejuicios sobre su ética de trabajo, acoso sexual, o la presunción de ser extranjeras.

Respecto a la identidad, he mostrado a partir del análisis de los testimonios que la estereotipificación genera un conflicto central entre la autoidentificación, arraigada en la herencia cultural familiar (china, coreana, japonesa), y la percepción externa que las homogeneiza. Este conflicto impulsa una compleja negociación identitaria, donde la experiencia se vive como una “guerra interior” o “lucha de fronteras”. Las mujeres, a menudo, no se sienten ni completamente mexicanas ni plenamente asiáticas, sino que forjan identidades híbridas como “mestizas” o “mitad y mitad”. Es por esta razón que subrayo la importancia de un enfoque interseccional, mostrando cómo el género se entrelaza con la “raza” para producir experiencias únicas. Ya que las mujeres, a

diferencia de sus contrapartes masculinas, enfrentan formas de acoso y sexualización que se anclan en la percepción de sus cuerpos como exóticos u “orientales”.

El hogar y la familia se manifiestan como espacios cruciales de resistencia frente a esta presión externa. Es en la intimidad familiar donde la identidad cultural se reafirma a través de prácticas cotidianas como la cocina, las historias de los ancestros y el idioma. La figura de la madre, especialmente en los matrimonios mixtos, emerge como un pilar fundamental, ya sea como defensora ante el racismo o como transmisora activa de la herencia cultura.

El contexto histórico juega un papel primordial en esta investigación. Los estereotipos contemporáneos que estas mujeres enfrentan, como el de "perpetuo extranjero" o la asociación con enfermedades, tienen profundas raíces en la historia de los movimientos antichinos y antiasiáticos del siglo XX, tanto en México como en Estados Unidos. La tesis destaca cómo los prejuicios de antaño persisten y se reavivan en coyunturas actuales, como la pandemia de COVID-19, demostrando la vigencia de los estereotipos históricos, aunque también es verdad que hace falta profundizar más en el análisis de los estereotipos emergentes frente al contexto de la globalización y la circulación y consumo intensivo de productos mediáticos de la industria del entretenimiento de Asia del Este por parte de las nuevas generaciones. Estas representaciones más contemporáneas promueven nuevas formas de representación de las personas de origen asiático y nuevas formas de racialización y estetización de los cuerpos, tanto femeninos como masculinos.

Un enfoque en las estrategias de afrontamiento y la agencia de las mujeres busca señalar que A pesar de la carga emocional que la estereotipificación conlleva (enojo, frustración, miedo, tristeza), las mujeres no son víctimas pasivas, pues, los testimonios revelan un repertorio diverso y dinámico de estrategias de afrontamiento que evolucionan a lo largo de sus vidas. Por ejemplo, existen reacciones inmediatas: Estas incluyen el llanto, el enojo, la indiferencia y la confrontación directa. En la infancia, algunas optan por el silencio y el aislamiento, pero con la madurez, muchas transitan hacia la defensa activa de su identidad. Pero también acciones de reafirmación identitaria: Es una de las estrategias más poderosas. Las mujeres resignifican la diferencia como una cualidad positiva, un "valor agregado" que las hace únicas. El orgullo por su herencia cultural, que se fortalece a través de la investigación personal y el consumo de productos culturales, se convierte en un recurso para contrarrestar la negatividad de los estereotipos. Sin embargo, más allá de las

estrategias específicas que emplean, incorporar las formas de afrontamiento nos invita a producir un conocimiento académico que no resulte en la reproducción de estereotipos hacia las propias personas blancas del estereotipo que buscamos denunciar.

Los datos revelan que la carga de este afrontamiento recae casi exclusivamente en las mujeres y sus círculos cercanos, con una notable ausencia de intervención por parte de actores institucionales externos. Al contrario, en algunos casos, estos actores (profesores, agentes de inmigración) son los mismos perpetradores de la estereotipificación. Este hallazgo enfatiza la necesidad de un enfoque decolonial que reconozca y cuestione estas dinámicas de poder para poder transformarlas.

Un aspecto crítico de la metodología basada en la obtención de narrativas de vida fue la atención a los silencios y las omisiones en las narrativas. Estos no son vacíos, sino una forma elocuente de comunicación, una estrategia de las mujeres para gestionar su identidad, proteger a su comunidad, o simplemente evitar el dolor de revivir una experiencia incómoda. Destacó que en las narrativas obtenidas las mujeres buscaban dar cuenta de su propia identidad e historia familiar y procuraban dar poco énfasis a las experiencias de estereotipificación o racialización, como he comentado, la mención de estos acontecimientos eran tomados como notas al margen que opacaban los relatos y que en algunas ocasiones, desde su punto de vista, ni siquiera valían la pena ser mencionados. Esto nos habla de que la narrativa misma se convierte en un espacio de resistencia y autodefinición que destaca la representación de quien la cuenta desde la perspectiva en la que quiere ser representada.

Aunque la investigación ha logrado cumplir sus objetivos, también quedan abiertas importantes preguntas para el futuro. Un área de trabajo pendiente es un análisis exhaustivo del desarrollo histórico de los estereotipos en los medios de comunicación de la región, que requeriría un enfoque preciso para comprender su papel en la propagación y reproducción de imágenes discriminatorias, la igual que un análisis de los estereotipos emergentes. Además, la tesis demuestra que es necesario continuar con estudios sobre la experiencia vivida de las mujeres de raíces asiáticas en México, particularmente en contextos fuera de la frontera, para entender la multiplicidad de sus vivencias y desafiar la invisibilización que aún persiste en los estudios académicos y las narrativas nacionales.

Con esta investigación he buscado dignificar las voces de las mujeres de raíces asiáticas en Tijuana desde el respeto y la empatía, presentando sus historias no como una mera suma de prejuicios, sino como relatos de resiliencia, autoafirmación y una lucha constante por definir sus identidades en sus propios términos. Me gustaría que esta investigación pudiera invitarnos a reflexionar sobre nuestros propios prejuicios y a reconocer la complejidad y la humanidad de cada persona, más allá de la mirada que intenta fijar en una definición cerrada y estática.

Referencias bibliográficas

- Adame Arana, Damian (2014). *DRAGÓN DEL DESIERTO: ENTRE MARGINACIÓN E INTEGRACIÓN EN MEXICALI (1915-1930). Hacia un análisis del proceso transcultural de la población de origen chino en Baja California* (Tesis para obtener el grado de maestro en estudios culturales). El Colegio de la Frontera Norte.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Allport, G.W. (1955). *La Naturaleza del prejuicio*. Eudeba, editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Andrews, M. (2000). Introducción. En Andrews, M.; Day Sclater, S.; Squire, C. y Treacher, A. (Ed.), *Lines of Narrative. Psychosocial perspectives* (pp. 77-80). Routledge Studies in memory and narrative.
- Andrews, M. (2014). *Narrative Imagination and Everyday Life*. Oxford University Press.

- Andrews, M. et. al. (2020). Quality indicators in narrative research. En *Qualitative Research in Psychology*, <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1769241>
- Andrews, M., et. al. (2000). Introducción. En Andrews, M.; Day Sclater, S.; Squire, C. y Treacher, A. (Ed.), *Lines of Narrative. Psychosocial perspectives* (pp. 1-10). Routledge Studies in memory and narrative.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera, The new mestiza*. aunt lute books.
- Arroyo Buganza, Dircea (2009). “LA MIGRACIÓN JAPONESA A LA CIUDAD DE MÉXICO EN LA DÉCADA DE LOS TREINTA DEL SIGLO XX” (Tesis para obtener el magro de maestra en historia). Universidad Iberoamericana Azuma, Eiichiro (2014). Japanese Immigrant Settler Colonialism in the U.S.-Mexican Borderlands and the U.S. Racial-Imperialist Politics of the Hemispheric “Yellow Peril”. En *Pacific Historical Review*, Vol. 83, No. 2, Special Issue: Conversations on Transpacific History, pp. 255-276.
- Berlanga Albrecht, Adalberto (1994). *Nuevas formas de interrelación entre tecnología y competitividad : con un caso aplicado a las empresas transnacionales japonesas instaladas en Tijuana* (tesis para obtener el grado de maestro en economía aplicada). El Colegio de la Frontera Norte.
- Bhabha, H. (2012). “The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism”. En *The Location of Culture*. Routledge Tylor and Francis Group, 2nd. Edition. <https://doi.org/10.4324/9780203820551>
- Bulnes, Francisco (1875). *Sobre el Hemisferio Norte. Impresiones de viaje a Cuba, Estados Unidos, El Japón, China, Conchinchina, Egipto y Europa*. Imprenta de la Revista Universal.
- Cardiel Marin, R. (1997). La migración china en el norte de Baja California, 1877-1949. En: María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 189-256), El Colegio de México.
- Castillo, A. (7 de abril de 2025) Cocinero Chino, la obra mal planeada. En *Zeta* <https://zetatijuana.com/2025/04/cocinero-chino-la-obra-mal-planeada/>
- Camposterga Cruz, S. (1997). Análisis demográfico de las corrientes migratorias a México desde finales del siglo XIX. En María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 23-54), El Colegio de México.
- Chang, J. O. (2017). *Chino. Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880–1940*. University of Illinois Press.
- Chew, S. A. (2007). *Mudas las garzas*. Ediciones EON.
- Chew, S. A. (2015). *Uprooting Community Japanese Mexicans, World War II, and the U.S.-Mexico Borderlands*. The University of Arizona Press
- Cho, H. (1997). Feminist Intervention in the Rise of “Asian” Discourse. En *Asian Journal of Women’s Studies* 3(3), pp. 127-156, <https://doi.org/10.1080/12259276.1997.11665804>.
- Cinco Basurto, Mónica (2017). “A mí no me pueden volver a sacar”. *Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana* (tesis para obtener el grado de doctora en ciencias antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana.

- Contreras Aragón, D. L. (2018). El breve y extenso mundo de una misión coreana en la Ciudad de México. En Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas, núm. 75, pp. 71-199). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Contreras Aragón, D. L. (2020). *Hananim en la frontera: un estudio sobre iglesias coreanas en Tijuana, Baja California* (Tesis para obtener el grado de maestra en estudios culturales). El Colegio de la Frontera Norte.
- Coronado Yu, Blanca. (1992). *La localización como estrategia de competitividad de las firmas japonesas : el caso de la rama electrónica en Tijuana*. (Tesis para obtener el grado de maestra en economía industrial. El Colegio de la Frontera Norte.
- Crenshaw, K. (2012). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color”. En R. L. Platero Mindez (coord.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*.
- Denzin, N. (2000). Foreword. Narrative’s moment. En En Andrews, M.; Day Sclater, S.; Squire, C. y Treacher, A. (Ed.), *Lines of Narrative. Psychosocial perspectives* (pp. xi-xiii). Routledge Studies in memory and narrative.
- Diblee, S. (2015). Dog meat found in Tijuana Chinese restaurant. Inspectors find corpse; 5 other eateries shut down. En *The San Diego Union-Tribune* (24 de agosto de 2016). <https://www.sandiegouniontribune.com/2015/04/10/dog-meat-found-in-tijuana-chinese-restaurant/>
- Du Bois, W.E.B. (1903). *The Souls of Black Folks. Essays and Scketeches*. A. C. McClukg & Co.
- Duncan, Robert H. (1994). The Chinese and the Economic Development of Northern Baja California, 1889-1929. En *Hispanic American Historical Review* 74 (4), pp. 616-647. Duke University Press.
- Espinoza Meléndez, P., & Marcial Campos, C. A. (2024). Notas históricas sobre migración y poblamiento en la frontera Tijuana-San Diego, 1890-1950. Una exploración desde las fuentes censales. En R. Velázquez Flores, L. A. Camarillo Govea, A. Monjaraz Sandoval, & E. N. Rosas Rábago (Coords.), *Crisis migratoria y de derechos humanos en la región Tijuana-San Diego: Un diagnóstico histórico y contemporáneo* (pp. 29-45). Universidad Autónoma de Baja California; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Espíritu, Y. L. (1997). “Race, Class and Gender in Asian America”. En Elain H. Kim, et. al Making More Waves. *New writing by Asian American Women* (pp. 135-141). Beacon Press Books.
- Fong, O. (2007). Orquidea Fong. En Ignacio López Calvo (coord.) *Lachinoamérica. Antología de autores sinlatinomaericanos* (pp. 47-51). Palabra de Clío.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrurtu Editores.
- Gonzales, Fredy (2017). *Paisanos Chinos. Transpacific Politics among Chinese Immigrants in Mexico*. University of California Press. Si
- González Navarro, M. (1997). Introducción a la historia de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX. En: María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las*

- migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 19-22), El Colegio de México.
- Guevarra, R.P.(2012). *Becoming Mexipino: multiethnic identities and communities in San Diego*. Rutgers University Press.
- Hall, S.(1997). "The Spectacle of the Other". En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. SAGE Publications (pp. 223-290).
- Hall, S. (2017). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Traficantes de sueños.
- Ham Chande, R. (1997). La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros. En: María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 167-188), El Colegio de México.
- Hirai, S. (2015), "Migración y fronteras en la geopolítica imperialista. Los japoneses y la frontera norte de México en las primeras dos décadas del siglo XX", en *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las fronteras desde América Latina*
- Hirai, S. (2016), "La construcción de un clima antiinmigrante. Las imágenes del otro y el miedo a los japoneses en la primera década del siglo XX en los Estados Unidos", en *Marina Ariza (coord.), Emociones, afectos y sociología. Diálogo desde la investigación social y la interdisciplina*, México: IIS-UNAM, pp. 477–519.
- hooks, bell (2015). Homeplace. A site of resistance. En *yearning race, gender and cultural politics* (pp. 41-50). Routledge Taylor&Francis Group.
- Hu-Dehart, E. (1980). IMMIGRANTS TO A DEVELOPING SOCIETY: The Chinese in Northern Mexico, 1875–1932. En *The Journal of Arizona History*, Vol. 21, No. 3, pp. 275-312. Arizona Historical Society. No
- Hu-Dehart, E. (2002). Los chinos del norte de México, 1875-1930: la formación de una pequeña burguesía regional. En *China en las Californias* (pp. 11-45). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hu-Dehart, E. (2012). Chinatowns and Borderlands: Inter-Asian encounters in the diaspora. En *Modern Asian Studies* 46, 2, pp. 425–451. Cambridge University Press. doi:10.1017/S0026749X11000965
- Hu-Dehart, E. (2014). México. Emigrantes en una frontera en desarrollo. En: *Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos* (pp. 53-78). Banco Interamericano de Desarrollo.
- Kato, S. (2017). ブラジル奄美移民のアイデンティティーについての一考察: COMUNIDADE AMAMIによる「UNDOKAI (運動会)」を事例に (A study on the identity of Amami immigrants in Brazil: The case of "UNDOKAI (sports festival)" by Comunidade Amami). 非文字資料研究センター 2017年度奨励研究採択者, 神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科 博士後期課程.
- Keevak, M.(2011). *Becoming Yellow. A Short History of Racial Thinking*. Princeton University Press
- Kim, Minjeong (2020). The Emergence of a Transborder Koreatown in the U.S.-Mexico Border Region. En Jinwon Kim, Soo Mee Kim y Stephen Cho Suh (editores), *Koreatowns. Exploring the Economics, Politics, and Identities of Korean Spatial Formation*. LEXINGTON

BOOKS

- King Ristori, V. M. (2021). *Descendientes coreanos en Tijuana*. En Logros y agenda de la diáspora coreana en México. Ponencia que formó parte del Foro Corea 2021. Circulo Mexicano de Estudios Coreanos. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=LJztPAk2ruI>
- Ko, C. T. (2019). Self-Orientalism and inter-imperiality in Anna Kazumi Stahl's *Flores de un solo día*. En: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(1), 70–89. <https://doi.org/10.1080/17442222.2019.1560611>
- Lee, K. (2013). Why Asian Female Stereotypes Matter to All: Beyond Black and White, East and West. En *Critical Philosophy of Race*, Vol. 1, No. 1, SPECIAL ISSUE: CRITICAL PHILOSOPHY OF RACE BEYOND THE BLACK/WHITE BINARY, pp. 86-103 URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5325/critphilrace.1.1.0086>
- Lie, Nadia (2009). “Introducción”. América Latina y los estereotipos, número especial de Aleph: Revista de Literatura Hispanoamericana, no. 23, Montalvo, Y. (coord). 2009, pp. 7-14.
- Lim, R. H.(2020). “Racial Transmittances. Hemispheric Viralities of Anti-Asian Racism and Resistance in Mexico”. En *Journal of Asian American Studies*, vol. 23 , núm. 3, Octubre de 2020, págs. 441-457.
- Lippmann, W. (2020 [1922]). *Public Opinion*. Global Grey.
- Lydon, Sandy, 1985, *Chinese Gold. The Chinese in the Monterey Bay Region*, Capitola, California, Capitola Book Company.
- Marcos, S. (2013). “Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia”. En Mendez Torres, et. al (coordinadores), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México; Red de Feminismos Descoloniales; Taller Editorial La Casa del Mago.
- Melgar, D. (2015). (Re)etnización y des-etnización de los nikkei en América Latina y Japón: Entre las fronteras de la ‘pureza’ y el ‘mestizaje’. En Barbara Potthast, Christian Büschges, Wolfgang Gabbert, Silke Hensel y Olaf Kaltmeier (eds.), *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia* (pp.203-216). Iberoamericana, Vervuert.
- Miura, S. (2024). La jerarquización “racial” de asiáticos en el cine mexicano. Miradas al pasado y al presente. En Cristina V. Masferrer León, *Racismos y xenofobias. Expresiones múltiples dentro y fuera de México* (pp. 145-174). SECRETARIA DE CULTURA INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
- Nishikawa Acevez, K. Y Hernández Galindo, S. (2019). Totaro y Kazuma Nishikawa: El legado de los pescadores japoneses en Baja California - Parte 1. En *Descubre a los Nikkei. Tus historias, nuestra comunidad global*. Fuente: <https://discovernikkei.org/es/journal/2019/6/17/pescadores-japoneses-1/>
- Nishikawa Acevez, K. Y Hernández Galindo, S. (2019). Totaro y Kazuma Nishikawa: El legado de los pescadores japoneses en Baja California - Parte 2. En *Descubre a los Nikkei. Tus historias, nuestra comunidad global*. Fuente:

<https://discovernikkei.org/es/journal/2019/6/18/pescadores-japoneses-2/>

Ota Mishima, María Elena (1982). *Siete migraciones japonesas en México 1890-1978*. El Colegio de México.

Ota Mishima, M. E. (1997). Características sociales y económicas de los migrantes japoneses en México. En: María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 55-122), El Colegio de México.

Piñera y Flores Miranda (2018). *Trayectoria histórica de Tijuana: con la presencia japonesa*. Ediciones ILCSA.

Piñera y Rivera (2012). Tijuana. Historia de una ciudad fronteriza. Universidad Autónoma de Baja California.

Pollak, M. (2006). *MEMORIA, OLVIDO, SILENCIO. La producción social de Identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.

Quartucci, G. (1984). Imagen de Japón en los cómics de México. En Estudios de Asia y África XIX, 1. pp. 100-104. El Colegio de México.

Ramond, D. y Lagorgette D. (2023). Introduction. Le spectre des stéréotypes. En *Lutter contre les stéréotypes*. Presses Universitaires de France, la vie des idées.fr (pp. 5-26).

Rincón Zárate, U. A. (2019). *El posicionamiento socio-espacial de los descendientes de inmigrantes chinos y japoneses en Tapachula, Chiapas* (Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Rodríguez Cota, N. (2022). La presencia coreana en Tijuana: un recorrido histórico. En *Inchan Tecolotl*, año 33, núm. 356. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rodríguez Villalobos, I. (1990). *Las plantas maquiladoras japonesas de Tijuana : posibilidades y limitaciones para la integración con la industria nacional, regional y local*. (Tesis para obtener el grado de maestro en Desarrollo Regional). El Colegio de la Frontera Norte.

Rodríguez Tapia, Luz Elena (2018). *INSERCIÓN LABORAL Y TRAYECTORIAS DE INMIGRANTES RECIENTES DE ORIGEN CHINO EN BAJA CALIFORNIA, MÉXICO* (Tesis para obtener el grado de maestra en estudios de población). El Colegio de la Frontera Norte.

Romero Castilla, A. (1997). Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano. En: María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones internacionales a México, siglos XIX y XX* (pp. 123-166), El Colegio de México.

Said, E. (2003). Introduction. En *Orientalism*, Penguin Modern Classics (pp. 1-28).

Steele, C. M. (2010). *Whistling Vivaldi. How stereotypes affect us and what we can do*. W. W. Norton & Company.

Taylor Hansen, L. D. (1994). El contrabando de chinos a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, 1882-1931. En *Frontera Norte*, 6(11) enero-junio, pp. 41-57.

Taylor Hansen, L. D. (2002). El contrabando de chinos en la frontera de las Californias durante el porfiriato (1876-1911). En *Migraciones Internacionales*, 1(3). pp. 5-31).

- Taylor, S.J., y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Ediciones Paidós.
- Tijoux, M. E., et. al (2022). INTERROGANDO EL CONCEPTO DE ESTEREOTIPO Y SU USO EN LAS CIENCIAS SOCIALES EN RELACIÓN CON EL FENÓMENO DEL RACISMO. En *Atenea II* (526), pp. 39-60. <http://dx.doi.org/10.29393/at526-2icto50002>
- Treviño Rangel, J. (2008). “Racismo y nación: comunidades imaginadas en México”, *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 26(78), 669–694.
<https://doi.org/10.24201/es.2008v26n78.317>
- Trujillo Muñoz, G. (1997). *Kitakaze (Viento del norte). Los japoneses en Baja California*. Ediciones Larva.
- Trujillo Muños, G. (2022). Un santuario fronterizo. La comunidad china, la Chinesca y Mexicali. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Valdez Alcocer, Y. (2024). El legado de mi raza. chinos en Mestizos en Mexicali. Un documental sobre el acercamiento de la identidad, historia y cultura de la comunidad chino-mexicana del norte de México. En *Inchan Tecolotl*, año 35, número 379. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Varela Huerta, I. (2022). Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo. En *Estudios Sociológicos*, 40(núm. esp.), pp. 211-228. El Colegio de México.
<http://doi.org/10.24201/es.2022v40nEspecial.2320>
- Varela Huerta, I. (2021). Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. En *Revista Estudios Feministas*, Florianópolis, v. 29, n. 1, pp. 1-14. DOI: 10.1590/1806-9584-2021v29n165072
- Vazquez Mantecón, M. C. (2000). La china mexicana, mejor conocida como china poblana, En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm, 77, pp. 123-150
- Velazquez Morales C. (2001). *Los inmigrantes chinos en Baja California 1920-1937*. Universidad Autónoma de Baja California.
- Velázquez Morales, C. (2002). Organización y ascenso de los chinos en Baja California (1920-1937). En *China en las Californias* (pp. 105-119). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Velazquez Morales, C. (2005). Diferencias políticas entre los inmigrantes chinos del noroeste de México (1920-1930). El caso de Francisco L. Yuen. En *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 2, pp. 461-512.
- Velazquez Morales, C. (2006). Inmigrantes Japoneses en Baja California 1939-1945. En *Clío*, vol. 6, núm. 35, pp. 81-100.
- Velázquez Morales, C. (2007). Japoneses y pesca en la península californiana, 1912-1941. En *MÉXICO Y LA CUENCA DEL PACÍFICO*, vol. 10, núm. 29, pp. 73 90. Universidad de Guadalajara.
- Velazques Morales, C. (2011). Inmigrantes chinos, asociaciones, sociedades, 1920-1930. En David Piñera y Jorge Carillo (coords.), *Baja California a cien años de la Revolución*

Mexicana (pp. 79-94). Universidad Autónoma de Baja California, El Colegio de la Frontera Norte.

Velázquez Morales, C., Espinoza Melendez, P.(2017). NACIÓN Y RACISMO. LAS COMUNIDADES CHINAS EN BAJA CALIFORNIA 1929-1935. En Rogelio Everth Ruiz Ríos Ramiro Jaimes Martínez (coordinadores), *Atisbos de nación y memoria desde la historia y los estudios culturales*. Universidad Autónoma de Baja California.

Villalever, Ximena Alba (2020). *The Migration of Chinese Women to Mexico City*. Palgrave Macmillan.

Viveros Vigoya, M.(2023). Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario. CLACSO, Transnational Institute.

Von Wobeser, G. (2016). “Catarina de San Juan y sus encuentros con seres del más allá”. En *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España* (pp. 89-127). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Quartucci, G. (1984). Imagen de Japón en los comics de México. En: *Estudios de Asia y África*, 1 (59) pp. 100-104. El Colegio de México.

Yamada, M. (1988). La invisibilidad es un desastre innatural. En Cherrie Moraga y Ana Castillo, *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (pp. 47-54). ism Press.

La autora es licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en estudios culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Ha dedicado sus trabajos de investigación al estudio de comunidades diaspóricas asiáticas en México a través de la dimensión religiosa, transnacional, género e identidad. Es egresada del Doctorado en Estudios Culturales de El Colef.

Correo electrónico: dinoliz@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autoriza la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: Contreras Aragón, D. L. (2025). *“No van a saber nada de mí no’más por verme”. Experiencias de estereotipificación y narrativas de vida de mujeres con raíces asiáticas en Tijuana*. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México. 238 pp.