

Colonialidad de la mirada digital: racialización, género y clase en memes de México y Perú

Coloniality of the digital gaze: racialization, gender and class in memes from Mexico and Peru

DIANA IVETD CARPIO CAMARILLO¹
Universidad Nacional Autónoma de México
ivetdcarpio29@gmail.com

Recibido: 22 de noviembre de 2025

Aceptado: 26 de marzo de 2026

Resumen

Este artículo analiza, desde un enfoque decolonial y mediante una etnografía digital de tipo cualitativo e interpretativo, un corpus aproximado de mil memes recopilados entre 2022 y 2024 en Facebook e Instagram, con el fin de identificar cómo se reproducen discursos de racismo, clasismo y sexismo en México y Perú. Los memes fueron seleccionados mediante curaduría digital con criterios de alta circulación, carga simbólica y presencia de marcadores raciales, de género y clase. La etnografía digital permitió observar dinámicas de interacción, circulación y recepción de los contenidos en comunidades virtuales, mientras que el análisis crítico del discurso visual se aplicó para examinar los elementos verbales e iconográficos que articulan la colonialidad del ver. Los resultados muestran que, a pesar de las diferencias contextuales entre ambos países, los memes comparten patrones de exclusión que refuerzan jerarquías étnicas y estéticas vinculadas a la modernidad/colonialidad.

Palabras clave: meme, colonialidad, blanquitud, identidad, etnografía digital.

Abstract

This article analyzes, from a decolonial perspective and using a qualitative and interpretive digital ethnography, a corpus of approximately one thousand memes collected between 2022 and 2024 on Facebook and Instagram, in order to identify how discourses of racism, classism, and sexism are reproduced in Mexico and Peru. The memes were selected through digital curation based on criteria of high circulation, symbolic weight, and the presence of racial, gender, and class markers. The digital ethnography allowed for the observation of dynamics of interaction, circulation, and reception of the content in virtual communities, while critical analysis of visual discourse was applied to examine the verbal and iconographic elements that articulate the coloniality of seeing. The results show that, despite the contextual differences between the two countries, the memes share patterns of exclusion that reinforce ethnic and aesthetic hierarchies linked to modernity/coloniality.

Keywords: meme, coloniality, whiteness, identity, digital ethnography

¹ Diana Ivetd Carpio Camarillo es licenciada en Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; maestrante en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son los estudios culturales, estudios de redes sociales y racismo.

Introducción

El estudio de los memes en plataformas digitales ha adquirido creciente relevancia debido a su capacidad para condensar y reproducir discursos sociales que circulan de manera masiva. En los contextos de México y Perú, estas imágenes humorísticas constituyen espacios privilegiados donde se articulan narrativas sobre raza, clase y género que remiten a estructuras coloniales persistentes. El problema que orienta esta investigación consiste en identificar cómo estas representaciones visuales contribuyen a sostener, normalizar o actualizar jerarquías sociales inscritas en la matriz de la modernidad/colonialidad. Si bien existen diversos trabajos que abordan el racismo cotidiano, la visualidad colonial y la desigualdad estructural, la producción académica sobre los memes como objetos de estudio antropológico en América Latina sigue siendo limitada, especialmente en su dimensión interseccional.

El objetivo general de este artículo es analizar de qué manera los memes que circulan en México y Perú funcionan como dispositivos visuales que reproducen discursos de racialización, clasismo y sexismo, y cómo estas representaciones se vinculan con regímenes coloniales de ver y de representar. Para alcanzar este propósito, adoptan una estrategia metodológica basada en etnografía digital no participativa, lo que les permite observar la circulación, interacción y recepción de los contenidos en comunidades virtuales sin intervenir en ellas. Esta estrategia se complementa con un proceso de curaduría digital orientado a seleccionar un corpus de memes de amplia circulación y alta carga simbólica, así como con la aplicación de análisis crítico del discurso visual para identificar los elementos textuales y narrativos que sostienen estas formas de exclusión. Desde esta perspectiva, se busca comprender cómo los memes participan en la producción contemporánea de desigualdades, evidenciando la permanencia de prácticas coloniales en la estética, la visualidad y la circulación digital.

En síntesis, el artículo se propone analizar cómo los memes que circulan en México y Perú operan como dispositivos visuales que reproducen discursos de racialización, clasismo y sexismo desde la matriz de la modernidad/colonialidad. Para ello, se adopta un enfoque decolonial y un diseño cualitativo basado en etnografía digital no participativa, curaduría de contenidos y análisis crítico del discurso visual. El texto se organiza en cinco apartados: en el primero se desarrolla el marco teórico-conceptual; en el segundo se detalla la estrategia metodológica; en el tercero se presentan los resultados del análisis memético; en el cuarto se discuten estos hallazgos a la luz de investigaciones afines, y en el quinto se exponen las consideraciones finales y los principales aportes del estudio.

I.- Marco teórico-conceptual

I.1.- Regímenes coloniales de visualidad en América Latina

Los memes han coadyuvado a la perpetuación de normas sociales y culturales impuestas por la hegemonía occidental; la colonialidad del poder,

como mecanismo histórico que también atraviesa la era digital, ha impulsado categorías excluyentes representadas en la imagen memética. Para Aníbal Quijano (2014), la colonialidad constituye un elemento preponderante del patrón mundial configurado por el capitalismo, impuesto mediante una clasificación racial/étnica que opera tanto en dimensiones materiales como en las subjetividades individuales.

A lo largo de la historia de América Latina, este sistema produjo explotación y violencia universal, donde la colonialidad se consolidó como eje del poder, generando alteridades y subalternidades que configuraron “las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitinados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa)” (Quijano, 2014: 286). Estas relaciones intersubjetivas naturalizaron jerarquías históricas que sostienen no solo el colonialismo sino la colonialidad contemporánea. El conocimiento funge como motor que legitima los avasallamientos sobre los subalternos al clasificar lo racional/animal; quien detenta conocimiento detenta poder. Para Quijano, este saber puede ser moldeado por el poder capitalista, promoviendo o excluyendo perspectivas para sostener relaciones basadas en explotación, dominación y conflicto en ámbitos como el trabajo, la naturaleza, la sexualidad, la ética, la estética y el conocimiento, reguladas mediante autoridad y coerción. La raza surgió como táctica para la acumulación de capital, instaurando un sistema jerárquico que moldeó identidades y oportunidades, pues “raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población [...]. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos” (Quijano, 2014: 789). Así, las personas no blancas son representadas desde la mirada occidental, generando disparidad, distancia, estereotipos y marginalización.

Consideramos que las clases sociales en la modernidad/colonialidad provienen de las dinámicas competitivas y dicotómicas que dejó el eurocentrismo al imponerse como modelo dominante. Esto generó una búsqueda constante por no ser parte de los grupos subyugados, especialmente bajo el racismo fenotípico, donde lo no blanco fue asociado con lo animal, lo no bello y lo malo; en síntesis, con todo lo que queda fuera del canon hegemónico. Aunque las características fenotípico-raciales siguen teniendo peso, ya no son el elemento que determina por completo la exclusión. Hoy observamos que la fluidez de las identidades, moldeadas por el entorno industrial, muestra cómo el capitalismo absorbe y reorganiza a las sociedades según la lógica del mercado. En este sentido, el “racismo normal de la modernidad capitalista” (Bolívar Echeverría, 2010) combina factores que van más allá de lo fenotípico, pues exige altos niveles de productividad y descarta lo que no encaja con esa exigencia.

De esta manera, podemos entender que las identidades se construyen para integrar a las personas dentro del proyecto histórico del capital, orientándolas a sostener el funcionamiento del sistema. Por ello, “por más que se conforme

en función de empresas estatales asentadas sobre sociedades no europeas (o solo vagamente europeas) por su 'color' o su 'cultura', es una identidad que no puede dejar de incluir, como rasgo esencial y distintivo suyo, un rasgo muy especial al que podemos llamar blanquitud" (Echeverría, 2010: 60).

Esto permite censurar a la otredad. Quienes compartimos un mismo territorio tendemos a construir una identidad "fija", con características semejantes entre sí; así, el sujeto individual o colectivo que no comparte el mismo *ethos* o la misma visión del mundo termina excluido y colocado en el lugar de lo "bárbaro", lo tradicional, lo animal o lo no civilizado. Se trata de una otredad que "aparece como hostilidad únicamente cuando y donde una comunidad o sujeto colectivo elige entender y practicar su auto-afirmación" (Echeverría, 2018: 6).

Interpretamos que la mismidad y la otredad en términos de raza se forman cuando las características fenotípicas y los rasgos sociales empiezan a percibirse como una unidad consolidada, como un significativo estable. En este sentido, la otredad funciona como un determinante de exclusión social, pues su presencia se interpreta como amenaza y genera un marcaje negativo.

Para comprenderlo, es posible sostener que es necesario diferenciar entre blanquitud y blancura. La blanquitud se refiere a la apariencia de estar integrado al sistema productivo, lo cual se expresa en el acceso a un estilo de vida "deseable" vinculado con los roles y posiciones que el sistema permite ocupar. Según Bryan Bonilla (2014):

Si la blanquitud es una ideología de entrega a la vida mercantil, a la valorización del valor, al proceso productivo y al consumo/trabajo — como representación primigenia de la socialidad moderno-capitalista —, la blancura es el rasgo fenotípico que se vinculará a ella subsumiendo otros órdenes étnicos (por medio de la condición biológica) y deviniendo blanquitud (a través de la interiorización de los valores occidentales blancos). No obstante, si bien la apariencia es un atributo que muestra quien es blanco, no es el valor último, porque la cuestión fundamental sería esencialmente el *ethos* sacrificial. (2014: 24)

Mientras la blancura remite a una identidad racial definida por rasgos fenotípicos asociados al cuerpo occidental, la blanquitud puede entenderse como un mecanismo de inserción social sustentado en la entrega al trabajo y al culto por la mercancía. Esto no significa que la blancura desaparezca; aunque parece existir una tolerancia tácita hacia rasgos no blancos, el racismo sigue reproduciéndose de distintas maneras. Para asegurar un lugar social, el sujeto individual o colectivo debe ajustarse a las condiciones que impone el capital. Por ello, "el racismo moderno atiende a la diferencia entre los que 'nacen ganadores' y los que son evidentemente 'perdedores por nacimiento'; entre, por un lado, los que son evidentemente 'realistas', los que son innegablemente 'disfuncionales', los que no pueden o se niegan a aceptar el destino" (Echeverría, 2018: 17).

Desde esta perspectiva, es posible advertir que los racismos se reproducen adoptando nuevas formas y se sostienen mediante dispositivos de poder

presentes en distintos ámbitos de la vida. En este sentido, proponemos que el racismo identitario-civilizatorio moderno opera de forma más sutil: se expresa en las mercancías que portamos, en lo que consumimos y vestimos, y atraviesa también nuestras formas de conocer el mundo. Exige una conducta homogénea tanto en el lenguaje como en el modo de estar. Así, el racismo, la exclusión y la formación de identidades responden a estructuras de dominación histórica que persisten y se articulan con las lógicas del mercado. En la era digital, estas estructuras se amplifican a través de representaciones meméticas que funcionan mediante códigos humorísticos. Las imágenes meméticas difunden estereotipos y refuerzan jerarquías al asociar ciertos rasgos o comportamientos con grupos específicos, contribuyendo a la continuidad de la diferenciación y la desigualdad.

I.2-. Colonialidad, género e intersección

Esta clasificación no solo estructuró la relación raza/clase, sino también las dinámicas sexuales y de género. Con ello se consolidó una supuesta superioridad masculina, especialmente sobre las mujeres de “razas inferiores”, entendidas como más próximas a la naturaleza y, en el caso de las mujeres negras esclavizadas, incluso dentro de ella. Como señala Quijano, “tanto más inferiores fueron sus razas, tanto más cerca de la naturaleza directamente [...] Es probable [...] que la idea del género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista” (Quijano, 2014: 806). Así, el género operó como una clasificación que reforzó estructuras sexo-genéricas sostenidas por lógicas económico-políticas.

María Lugones (2008) explica que la categoría sexo/género adquiere sentido en este marco porque los estereotipos sobre las mujeres las ubican como objeto-herramienta y naturaleza-animalidad, prolongando su deshumanización y su confinamiento en la vida pública y privada, donde su supuesta naturaleza justifica la idea de incapacidad para autodirigirse. Los procesos de racialización y de género adquieren significado dentro de relaciones de dominación y violencia que colocan a las mujeres colonizadas, no blancas, en posiciones de subordinación mediante normas sexuales y un sistema sexo-género que produce diferentes formas de opresión. Como advierte Lugones, “entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial [...] es central para comprender la organización diferencial del género en términos raciales” (2008: 78).

Si la categoría de raza, junto con el género, ha influido en la organización del trabajo y en la producción de conocimiento y prácticas culturales, hay que decir que este proceso es binario y jerárquico, entendidos como homogéneas y normativas. Para Lugones en la vinculación entre mujer y negro, hay una ausencia; la mujer negra, precisamente porque ni mujer, ni negro le incluyen, la mujer negra ha sido negada a la contribución de estrategias contra la lucha de racismo y de apertura del género, es decir, la intersección de dichas categorías nos muestra un vacío.

Según María Lugones, en Occidente solo las mujeres blancas han sido reconocidas como mujeres. Las que quedaban fuera de esta categoría eran tratadas como animales: hembras sin género, privadas de humanidad y de feminidad, concebidas como seres inferiores y funcionales a las necesidades del capitalismo global y del sistema sexo-género misógino (Lugones, 2008).

A partir de esta lectura, proponemos que las categorías de raza, clase y género se encuentran atravesadas por la colonialidad. Esta triada define los términos de “lo otro”, por lo que el giro interseccional en la teoría feminista resulta fundamental. Sueli Carneiro (2005) señala que las condiciones históricas en América Latina tras la conquista consolidaron la cosificación de los “negros en general y las mujeres negras en particular”. La apropiación sexual de los cuerpos de las mujeres dominadas marcó el primer momento de articulación entre violencia de género y violencia racial.

Tras la colonización, se construyeron identidades diferenciadas: el mito de la fragilidad asignado a las mujeres blancas y la doble exclusión impuesta a las mujeres negras. No solo se negó su ser apelando al color de piel, sino que tampoco fueron tratadas como mujeres; continuaron sometidas a condiciones de esclavitud, trabajo doméstico, trabajo en el campo o explotación sexual. Como afirma Carneiro, eran “mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar, somos parte de un contingente con identidad de objeto” (2005: 22). La estética eurocéntrica de lo femenino reforzó esta exclusión mediante ideales de belleza y comportamientos que privilegiaban a las mujeres blancas, acompañados de clasismos y jerarquías raciales como ejes de violencia.

Chandra Talpade Mohanty (2008) critica que los feminismos hegemónicos produzcan discursos totalizantes sobre las mujeres del “tercer mundo”, reduciéndolas a construcciones culturales y perdiendo de vista su existencia como sujetos reales e históricos. Advierte que “los escritos feministas [...] colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas en el tercer mundo” (Mohanty, 2008: 116). De ahí la necesidad de reconocer la diversidad de experiencias y opresiones que atraviesan a las mujeres, donde lo común no es la identidad, sino la condición de opresión, diferenciada por la violencia racial, de clase y sexual. Estas exclusiones también se reflejan en el ámbito visual. Las representaciones de mujeres racializadas reproducen estereotipos que sostienen la desigualdad. Hoy, las redes sociales amplifican estos discursos a través de los memes, que funcionan como dispositivos que normalizan jerarquías históricas y reafirman construcciones sociales basadas en el sistema sexo-género.

I.3-. Colonialidad del ver, Internet y memes

La colonialidad del poder y del género se caracterizaron por establecer dicotomías, divisiones y jerarquías dentro de la población mundial, al tiempo que definieron formas de conocimiento y entendimiento de la vida en su conjunto.

En este marco, emergió la colonialidad del ver, a partir de las representaciones que se hacía de los indios en el Nuevo Mundo, “constitutiva de la modernidad, [...] actúa como patrón heterárquico de dominación, determinante para todas las instancias de la vida contemporánea” (Barriendos, 2011: 13); estas representaciones continúan reproduciéndose a través de un imaginario colectivo hasta nuestros días. Esta forma de control visual incide en la construcción de identidades y en la permanencia de esquemas interpretativos que otorgan, así las formas de representación no son neutrales, sino que responden a órdenes históricos que establecen relaciones de poder a través de lo que se muestra y cómo se muestra.

En la actualidad, la lógica de inferiorización racial, epistémica y de género, se manifiesta a través de regímenes visuales² moderno-coloniales, basados en la superioridad de grupos étnicos, masculinistas. Barriendos observa que estos regímenes canonizados por la modernidad contrastan con otras culturas visuales que han sido racializadas y jerarquizadas, al centrarse en los imaginarios visuales trasatlánticos como depositarios del patrón colonial de conocimiento, se imponen gramáticas culturales de la última globalización y los discursos presentes en la interpretación de la imagen.

Esta perspectiva revela cómo las narrativas visuales son moldeadas por la *colonialidad* y, permeadas en las representaciones contemporáneas como los memes, vemos así cómo se crea y difunde la intolerancia, “a través de esta colonialidad de la mirada que se articularon tanto la matriz etnográfica y racializadora del comercio trasatlántico, como el sustrato imperial de la cartografía expansionista” (Barriendos, 2011:18). De este modo, los memes influyen en la aparición de nuevas formas de comportamiento en línea, a través de estéticas y valores excluyentes.

Los estudios contemporáneos sobre la imagen, las prácticas visuales y las producciones digitales en América Latina han incorporado la perspectiva decolonial como una vía crítica para analizar las estructuras de poder que regulan la producción, circulación y legitimación del arte y de las imágenes mediadas por plataformas. Walter Mignolo y Pedro Pablo Gómez (2012), en *Estéticas y opción decolonial*, plantean que el arte puede entenderse como un espacio de intervención epistemológica frente a la hegemonía estética occidental, al abrir posibilidades para pensar y crear desde otros marcos de sentido. Esta línea de reflexión encuentra resonancia en los aportes de Christian León (2012), quien sitúa los procesos de visualidad dentro de un entramado global donde las tecnologías y los discursos visuales reproducen jerarquías raciales, económicas y culturales heredadas del sistema-mundo moderno. A su vez, Kirenia Rodríguez Puerto (2022) identifica en la fotografía artística caribeña un lenguaje que posibilita la resistencia y la construcción de alteridad, al dar visibilidad a territorios y memorias históricamente marginadas. En conjunto, estas perspectivas impulsan la necesidad de repensar la imagen incluidas las producciones digitales como los

² Conjunto de normas estipuladas a través de la estructura hegemónica que regulan la producción-consumo de la información visual, a saber: la colonialidad del ver establece una ficción entre el observador (racional) y lo observado (no racional).

memes desde el sur global, no como objeto ornamental ni mera representación, sino como una práctica de conocimiento que cuestiona las formas coloniales de mirar y de producir sentido en la modernidad tardía, al tiempo que redefine el lugar del arte y de la visualidad digital en las dinámicas de globalización cultural y en la articulación entre estética, política y memoria.

En este marco, el análisis realizado permite establecer que los memes constituyen un espacio donde se articulan procesos históricos de dominación y estrategias de resignificación cultural. Su estudio dentro de los marcos de los estudios latinoamericanos y de la perspectiva decolonial contribuye a reconocer cómo las imágenes digitales reproducen y, a la vez, cuestionan los sistemas de clasificación social que sustentan la colonialidad del poder. Examinar su función en la producción del sentido común permite comprender la persistencia de imaginarios raciales, de clase y de género en la cultura contemporánea, al tiempo que ofrece herramientas para repensar la visualidad desde criterios epistemológicos situados en el sur global. Así, en esta investigación se justifica la necesidad de abordar las prácticas visuales digitales en particular los memes que circulan entre México y Perú como campos legítimos de análisis para comprender las dinámicas actuales de representación y poder en América Latina.

Mark Fisher (2019) señala que el internet tiende a encerrar a los usuarios en circuitos de ideas afines, generando cámaras de eco que refuerzan creencias existentes y limitan el encuentro con perspectivas distintas. Aunque permite un acceso amplio a la información, también consolida comunidades que confirman y reproducen visiones previas. Manuel Castells (1999) describe la *sociedad red* como el nuevo marco de organización social, donde la circulación de información a través de dispositivos digitales convierte a los sujetos en productores y consumidores de contenido. Las tecnologías de la información articulan redes globales y posibilitan la formación de comunidades virtuales que reconfiguran la vida social.

Castells sostiene que la expansión de los canales tecnológicos de comunicación configura una “sociedad red” en la que las redes sociales se instituyen como organizaciones globales de intercambio de información y como plataformas de comunicación intercultural (Castells, 1999). En esta misma línea, González Ortuño (2021) plantea que los dispositivos electrónicos funcionan como una extensión del cuerpo, al incorporarse de manera constante a las actividades cotidianas y transformar las formas de comunicación, lo que posibilita la conexión permanente a internet y la conformación de nuevos contextos relacionales y comunidades en línea dentro de las redes sociales.

El uso de aplicaciones digitales se ha extendido a una amplia variedad de actividades y ha consolidado nuevas formas de intercambio de información, contenidos e ideologías, dentro de las cuales también circulan discursos racistas, sexistas y clasistas. González Ortuño (2021) señala que las apps son una de las fuentes de extracción de datos más rentables, pues sus usuarias y usuarios aceptan sin mayor atención las políticas de privacidad, lo que favorece el acopio

de información de poblaciones de todo el mundo en empresas del Norte global, fenómeno que denomina “colonialismo de datos” (p. 117).

En este escenario, Ballesteros (2016) define el meme como una composición visual de naturaleza digital que transmite mecanismos culturales a través de la red, susceptible de transformarse conforme se propaga, y que funciona como un dispositivo cómico indisociable de sus condiciones digitales de producción, la creatividad técnica de quienes lo elaboran y los contextos de recepción donde opera como un código cultural reconocible. Richard Dawkins (1999), propone al meme como un concepto derivado de la raíz griega *mimeme* que tiene por significado imitación. Dado que un gen busca la reproducción y la imitación, se hace una analogía entre el meme y el gen, pues si en realidad existe su transmisión es poco fiel en términos de conducta similar a la del rol genético, según el proceso de selección darwiniano: “los genes se copian con precisión y se transmiten de un cuerpo a otro, aunque algunos lo hagan con mayor frecuencia que otros (son por definición los que tienen más probabilidad de existir)” (Dawkins, 1999: 19).

Los memes son imitaciones que surgen a partir de la observación, la visión y la capacidad de compartir, lo que los lleva a residir en el cerebro y, por ende, en la mente. Es decir, forman parte de la memoria colectiva, ya que se comparten, imitan y se reinterpretan dentro de un grupo cultural. Su permanencia no depende solo de individuos, sino de su capacidad para ser recordados, adaptados y transmitidos socialmente a través del lenguaje visual a través de redes sociales.

Susan Blackmore (2000), plantea la selección natural como parte de la evolución, al definirla como la reproducción diferencial de los genotipos de una población biológica, lo que significa que solo los genotipos más aptos pueden sobrevivir. De acuerdo con esto, concibe al meme como un fenotipo, ya que un individuo es el resultado de las interacciones entre su genotipo y su entorno. En este sentido, los memes sobrevivientes son aquellos que se copian y se propagan, mientras que los que no lo hacen desaparecen.

Los memes que logran resonar con las creencias, valores, intereses o emociones de un grupo mayor de individuos tienen mayores posibilidades de ser compartidos y difundidos ampliamente. Los memes que son percibidos como relevantes, graciosos, conmovedores o que de alguna manera captan la atención y el interés del público tienen una mayor probabilidad de ser adoptados y transmitidos a otros individuos. Este fenómeno se asemeja al concepto de selección natural, donde los memes más aptos para sobrevivir en el entorno cultural son aquellos que logran propagarse de manera exitosa debido a el nivel de comicidad (humor) y las referencias culturales. El proceso de convivencia entre memes para replicarse puede tener un impacto significativo en la formación de la cultura y la difusión de ideas en la sociedad. Algunos memes se convierten en elementos culturales icónicos, mientras que otros pueden desaparecer rápidamente si no logran captar la atención del público.

En este contexto, proponemos entender el meme como un elemento digital-mental que combina imágenes y textos humorísticos para construir narrativas que reflejan la cultura de un momento histórico. A través de la exageración

y la repetición, los memes imponen normas, refuerzan valores y producen representaciones que influyen en la percepción colectiva de modelos estéticos. Las normas sociales que operan en el mundo material también se reproducen en el ámbito digital; por ello, los memes pueden ser creativos o sarcásticos, pero al mismo tiempo actúan como mutaciones en la mente social. Como señala Blackmore, “uno de los problemas principales que plantea la noción del meme es el de tocar la fibra de nuestras más profundas creencias acerca de quiénes somos y por qué motivos estamos en el mundo” (2000: 36).

Desde la perspectiva de Jaron Rowan (2015), el meme es un objeto-proceso abierto que se transforma con cada repetición. Su naturaleza mutable permite que se adapte a distintos contextos culturales y conserve parte de su origen conceptual, lo que explica su capacidad de proliferar en y fuera de las redes digitales. Para Rowan, los memes funcionan como reinterpretaciones burlas, parodias, desplazamientos que pueden modificar comportamientos sociales y generar nuevos significados. En este sentido, se convierten en unidades con efectos reales sobre la forma en que circulan y evolucionan las ideas.

Los memes no son egoístas, son promiscuos, son sociedades en movimiento, pequeños eventos fruto de las micro-imitaciones y de la creatividad social. Los memes se contradicen a sí mismos, se transforman y mutan. Adquieren significados contradictorios y complementarios. Los memes son objetos digitales que combinan imágenes y textos humorísticos. Aparecen como reflejo de la creatividad colectiva. Son producciones tecno-estéticas que saltan de un medio a otro y adquieren significados variables y niveles de memez insospechados, recombinaciones reiterativas de ideas que nos atraen con su carisma y humor idiota (Rowan, 2015: 13).

El meme es un elemento conformado por imágenes retocadas que combaten las convenciones, pactos y acuerdos del diseño cultural, social y político, así como usos y costumbres que perfilan y definen estéticas. El meme puede aludir a un referente más o menos concreto y cuando es reconocido por los participantes en el acto comunicativo, efectivamente posibilita la puesta en común, crea formas basadas en la repetición que señala los factores y elementos que rompen ciertas estructuras en la reiteración de ciertas tipografías, en la flexibilidad de lo conocido y normalizado por la sociedad.

En este sentido, el meme es un elemento comunicativo con ciertas cargas culturales que se transmite de persona a persona a través de la web.

II.- Estrategia Metodológica

Memes y Colonialidad de ver: racismo, sexismo y clasismo

Instagram y Facebook constituyen plataformas centrales para la circulación de memes en América Latina, particularmente en los contextos de México y Perú. En 2024, Instagram registró aproximadamente 48 millones de usuarios en México y 10 millones en Perú, mientras que Facebook alcanzó cerca de 111

millones de usuarios en México, posicionándose como las redes sociales de mayor alcance en ambos países (Statista, 2024). Esta penetración generalizada sitúa a estas plataformas como espacios relevantes para el análisis de memes, en tanto permiten observar prácticas culturales, formas de interacción digital y dinámicas discursivas que caracterizan los comportamientos comunicativos de sus usuarios.

Partimos de la idea de que el meme, más allá de su carácter humorístico o informal, debe entenderse como un texto en sí mismo, portador de un discurso social. Desde esta perspectiva, el análisis se enfocará en cómo este tipo de contenido comunica, reproduce y pone en circulación ciertos significados tanto a nivel individual como colectivo. En particular, nos interesa examinar los códigos simbólicos y lingüísticos que lo componen, así como su utilización y posible sobredimensión en la construcción del mensaje que transmite.

Teun A. Van Dijk, propone que:

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) es un tipo de investigación que se centra en el análisis discursivo y estudia, principalmente, la forma en la que el abuso de poder y la desigualdad social se representan, reproducen, legitiman y resisten en el texto y el habla en contextos sociales y políticos (Van Dijk, 2016: 203).

Los memes, considerados manifestaciones del discurso humorístico contemporáneo, operan como formas de comunicación que articulan sistemas semióticos diversos. En su estructura convergen códigos verbales y visuales, los cuales se materializan mediante el uso del lenguaje escrito y recursos gráficos.

Este análisis crítico del discurso, desde una perspectiva decolonial, funciona como una herramienta para desarticular las formas en que el lenguaje, la imagen y la visualidad sostienen estructuras históricas de poder. No se reduce al estudio técnico del texto, sino que permite evidenciar cómo se han perpetuado matrices que determinan lo humano, lo visible y lo legítimo. Así, el Análisis Crítico del Discurso Decolonial no opera de manera neutral: es una apuesta política que cuestiona los sentidos normalizados que reproducen el orden colonial. Esto coincide con la propuesta de Barriendos, al disputar las narrativas visuales que han definido a la otredad bajo la lógica de la colonización y la colonialidad.

Michelle Pêcheux (1978) señala que “para ser operante, el mensaje requiere, primeramente, un contexto al cual remite [...], contexto aprehensible por el destinatario, y que bien es verbal, o bien susceptible a ser interpretado”. La eficacia de un mensaje depende, por tanto, de la capacidad del receptor para reconocer el referente al que alude el emisor. Este planteamiento es útil para analizar fenómenos comunicativos digitales, donde la interpretación se apoya en códigos sociales previos racismo, sexismo, clasismo que estructuran la lectura. De este modo, el significado no reside en el mensaje en sí, sino que emerge de la interacción contextual entre emisor y destinatario.

El análisis de los memes como elementos discursivos permite comprenderlos

como formas de comunicación situadas en contextos sociales específicos. Estos discursos digitales no solo reflejan las dinámicas actuales de la cultura digital, sino que también mantienen una interacción con la cultura no digital, lo que establece una relación entre ambos ámbitos. De este modo, los memes permiten examinar las prácticas sociales contemporáneas y los procesos de mediación tecnológica que inciden en la producción y circulación de significados. Además, el análisis de los memes posibilita la identificación y el estudio de relaciones, discursos y signos en el ámbito de las tecnologías digitales.

El análisis memético de esta investigación se centra en contenidos que reproducen ideologías racistas, clasistas y sexistas, para lo cual se considera pertinente la curaduría de contenidos digitales como herramienta metodológica que permite abordar estos materiales no solo como formas de entretenimiento, sino como registros socioculturales cargados de significación. Desde esta perspectiva, la curaduría se entiende como un proceso que “se centra en la necesidad de buscar, filtrar, agrupar y compartir los contenidos más apropiados según el propósito formativo, contexto y población” (Paula A. Valencia, s. f.), lo que posibilitó la selección y clasificación de aproximadamente mil memes recolectados entre 2022 y 2024 a partir de criterios temáticos e interseccionales. Dichos memes articulan representaciones discursivas que reproducen prácticas de exclusión y opresión sistemática, de modo que su organización curatorial permite identificar la carga simbólica y la relevancia de estas piezas en la proliferación de ideologías coloniales en el entorno digital.

Los memes que analizaremos fueron rastreados en comunidades de Facebook e Instagram como: “No es bait, Sí está así de pendejo” con 958.000 seguidores, “Full Memes” con 425.000 seguidores, “mimemperu” con 181.000 seguidores, “Caballeros en coalición” con 153.000 seguidores, “peruanadas” con 148.000 seguidores, “delaptm” con 70.000 seguidores, y “memesfromperu1” con 63.200 seguidores que circulan en México y Perú. Fueron elegidos, por las características del contenido, es decir, la focalización del discurso hacia un grupo social minoritario de personas, ya sea por raza, clase y género, asimismo se observa el alto nivel de reproducción y la cifra de seguidores en las redes sociales que escogimos.

El análisis de los memes como elementos discursivos permite comprenderlos como formas de comunicación situadas en contextos sociales específicos, donde se articulan prácticas de la cultura digital y no digital. Desde esta perspectiva, los memes constituyen un corpus que visibiliza prácticas sociales contemporáneas y procesos de mediación tecnológica implicados en la producción y circulación de significados. Para su estudio, se recurrió a la etnografía digital como enfoque metodológico orientado al análisis de las interacciones en entornos virtuales, en tanto que Karina Bárcenas (2019) plantea que “la etnografía digital constituye un método interdisciplinario que retoma enfoques y perspectivas de las prácticas sociales de al menos tres disciplinas: la comunicación, la antropología y las ciencias de la computación”. Asimismo, se empleó la técnica de observación, entendida como una herramienta que permite analizar discursos a partir de la

revisión de comportamientos y representaciones. Según Medina Romero, Rojas León, Bustamante Hoces, Loaiza Carrasco, Martel Carranza y Castillo Acobo (2023), la observación “es una técnica de investigación que implica el registro y análisis de acciones y comportamientos de individuos, grupos o fenómenos dentro de su contexto natural”. En este estudio se utilizó observación indirecta sobre imágenes estáticas⁵, como los memes, lo que permitió interpretar los discursos allí representados sin interactuar directamente con los sujetos emisores.

La selección y análisis de cada imagen consideró su relevancia para el problema de investigación y su impacto potencial en lo social y en la construcción de identidades. En este proceso se identificó una notable ausencia de mujeres en las representaciones de los países analizados. Frente a esta falta de representación, se incorporaron memes que incluyen imágenes de mujeres y que fueron compartidos en las páginas seleccionadas, lo que permitió evidenciar que estas presencias y ausencias se cargan de una connotación negativa significativa. A partir de ello, se elaboró una matriz analítica que permite identificar y organizar las distintas categorías visuales contempladas en el aparato teórico-conceptual, vinculando los elementos representados en los memes con los ejes de análisis raza, clase y género, así como con las formas de violencia simbólica y discursiva que operan en estas representaciones digitales.

Meme	Blanquitud / Blancura	Discurso de raza	Discurso de género	Discurso de clase
Nació mexicano	Blanquitud (ideal civilizatorio) / Blancura (animalización del “otro”)	Racismo étnico: animalización del mexicano como simio Colonialidad del ver: deshumanización visual	No aplica directamente (ausencia femenina)	Clase: inferiorización por no pertenencia al occidente
Perro-Perú	Rechazo de la otredad racial	Racismo fenotípico-étnico: peruano como excremento Deshumanización total	No aplica directamente	Desprecio simbólico hacia lo popular / mestizo
Desperuanizador	Blanquitud como estilo de vida Blancura como estándar estético	Racismo fenotípico (vitiligo), étnico y estético “Desperuanización” como negación cultural	Mujer blanca como símbolo de aceptación social Blanqueamiento masculino implícito	Estratificación racializada: consumir productos para “ascender”
Soy indio	Blanquitud/blancura como deseo de pertenencia	Racismo étnico-fenotípico: ser “indio” como insulto Colonialidad visual: cabeza de excremento	Mujer sexualizada como espectadora.	Exclusión del <i>indio</i> del sistema moderno-capitalista
Maleta	Masculinidad blanca hegemónica implícita	Mujer racializada subordinada a través del lenguaje visual	Objetualización completa (mujer como maleta) Colonialidad de género	Invisibilización de clase: mujer como propiedad del hombre

¿Mujeres o animales?	Blanquitud masculina en el poder	Animalización de mujeres racializadas (mujer negra como caballo)	Cosificación, subordinación, uso del cuerpo como herramienta	Clasismo: jerarquía entre quien domina y quien es usada-objetualizada
La de intendencia	Blanquitud, blancura	Mujer racializada subordinada	Cosificación, subordinación total, mujer sexualizada	Estratificación social; clasismo.
No es patrona	Blanquitud: como suerte de aspiracionismo	Mujer indígena deslegitimada en espacios de prestigio.	Negación de acceso a la feminidad hegemónica	Estratificación social; clasismo.

III-. Análisis del meme

Las imágenes analizadas en este estudio fueron recuperadas originalmente de comunidades digitales de alta circulación en Facebook e Instagram entre los años 2022 y 2024; sin embargo, actualmente ya no se encuentran disponibles en las páginas donde fueron localizadas debido al carácter dinámico, efímero y cambiante de los contenidos digitales. A pesar de ello, se mantiene un registro preciso de las fuentes originales, que permite rastrear su contexto de aparición y circulación inicial. Los memes provinieron de las siguientes páginas: “No es bait, sí está así de pendejo”, “Full Memes”, “mimemperu”, “Caballeros en coalición”, “peruanadas”, “delaptm” y “memesfromperu1”, todas accesibles públicamente durante el periodo de recolección. Aunque el contenido puntual ha sido retirado o modificado, estas páginas continúan activas y pueden ser consultadas directamente en sus respectivas plataformas para verificar su línea de publicación y las dinámicas discursivas propias de cada comunidad digital.

Meme “Nació mexicano”.



Fuente: No es bait, si está así de pendejo. (2022)³.

³ Meme “Nació mexicano” [Publicación en Facebook; contenido eliminado. Recurso alternativo disponible en Memedroid]. Facebook. Memedroid.<https://es.memedroid.com/memes/detail/3753012>



Fuente: Peruanadas. (2022)⁴.

Ambas imágenes emplean animales para representar identidades nacionales, utilizando símbolos visuales y textos que hacen referencia a México y Perú. En la primera imagen, seleccionada de una página de Facebook en México, aparece un simio pequeño acompañado de la bandera mexicana y un texto en español informal. En la segunda, obtenida de una página de Perú, un perro mestizo está sobre pasto con un texto que alude al nacimiento de un peruano. Los elementos visuales y verbales en las dos imágenes establecen una relación discursiva basada en la construcción de identidad nacional a través de referencias animales y lingüísticas.

La frase en el meme “nació mexicano, lo centimos” tiene una connotación negativa, es decir, que ha ocurrido algo malo, significa condolencia; se utiliza para decir que alguien experimenta compasión o que comparte un dolor. En este sentido, quien dice la frase: “lo centimoz, nasio mejikano” da a entender que nacer en México es algo reprochable, algo que no se quiere ser. Consideramos que la forma de escritura y sus connotaciones ortográficas tienen como objetivo caricaturizar el acento mexicano; al ridiculizar la pronunciación y la escritura, se perpetúa la idea de que la forma de hablar de los mexicanos es menos racional que otras variantes del español.

En el meme “Perro-Perú” encontramos que “peruano” es señalado como lo que puede ser excluido y es colocado como lo “bárbaro”, lo tradicional, lo animal, lo no civilizado. Asimismo, podemos advertir que no se puede hablar de humanidad en las personas nacientes en el Perú, pues son colocadas como excremento de un animal.

La persona que carga al simio da condolencias a quien lo va a recibir. En México, quien recibe a los recién nacidos, por lo general, es la madre. Esto puede ser interpretado como una representación de la subordinación y ridiculización de las personas que han nacido en México; asimismo, se ve reflejada una dinámica de poder en la que la cultura dominante, representada por la persona con bata, se

⁴ [Meme sin título] [Publicación original en Instagram; contenido eliminado]. La imagen fue rastreada originalmente en la cuenta *Peruanadas* en 2022, pero actualmente la publicación ya no se encuentra disponible. La imagen puede verse en un comentario de la siguiente publicación: Ecuador Potencia Turística. (2024, julio 23). #Ecuador tiene las islas Galápagos estación científica... [Publicación en Facebook; imagen localizada en los comentarios, s.f.]. Facebook.

<https://www.facebook.com/100068870422326/posts/794370566201950/?mibextid=wwXlfr&rdid=O-t038pWQqKa01D9>

mofa de la cultura local. En este contexto, interpretamos que hay un nacimiento de la identidad que no corresponde a la deseada, pues el señalamiento apunta que el mexicano es animalizado. Los procesos de colonización trajeron consigo la configuración de la etnia y de la raza, términos que funcionaron para identificar a la población no blanca. De este modo, la utilización de lo étnico funciona de manera reduccionista al enmarcar los aspectos geográficos del otro, es decir, su ubicación espacial y simbólica.

La representación que se hace de los mexicanos en este meme perpetúa la visión colonial de los pueblos indígenas y mestizos como inferiores. La representación de las personas que nacieron en México como simios es una forma de deshumanización que ha sido históricamente utilizada para justificar la opresión y el racismo; en este sentido, la representación animalizada de México puede entenderse como una continuación de la lógica colonial.

Esta representación no solo deshumaniza al sujeto mexicano, sino que lo inscribe dentro de un sistema visual heredado del colonialismo en el cual lo no blanco se asocia a lo animal, lo grotesco o lo irracional. Desde la perspectiva de la colonialidad del ver, la imagen no solo caricaturiza, sino que impone una forma de mirar al “otro” como entidad degradada, legitimando simbólicamente su exclusión del mundo civilizado.

La imagen del perro mestizo y la referencia a un peruano que “va a nacer” puede representar una burla hacia el mestizaje y la diversidad étnica en América Latina. Refuerza estereotipos de inferioridad asociados con ciertos grupos étnicos, al utilizar la acción de defecar como símbolo de deshonra o desprecio. Ambos memes reflejan la persistencia de estereotipos raciales y étnicos arraigados en dinámicas coloniales; al emplear imágenes y textos que caricaturizan y ridiculizan identidades étnicas específicas, perpetúan relaciones de poder desiguales y subordinación. Este tipo de representaciones no solo afectan la percepción social de grupos étnicos, sino que también fortalecen estructuras de dominación que tienen sus raíces en el colonialismo y la modernidad capitalista.

En este sentido, consideramos que la representación del excremento como una persona nacida en Perú refleja de manera contundente que el cuerpo racializado ya no es solo inferior, sino desechable. La estructura esta imagen responde a un régimen visual que define lo humano por oposición a lo animal y a lo impuro; la colonialidad del ver opera al construir la identidad peruana como residuo. Así pues, la mirada no observa, sentencia; no representa, clasifica.

Meme “Desperuanizador”.



Fuente: mimemperu. (2023)⁵.

La imagen compartida en Perú nos muestra la diferencia del color de piel en ambas personas. Consideramos que, al señalar a la persona con Vitíligo, se da por hecho que quien necesita un cambio étnico es el hombre, por su color de piel, y que, aunque sea paulatino, podrá alcanzar la belleza hegemónica. Bajo el argumento de Bolívar Echeverría (1997/2018), el cambio de tono de piel puede reflejar la idea de blancura en la modernidad capitalista. Asimismo, la apariencia cuidada y la vestimenta blanca de ambos personajes representan la adopción de la blanquitud como estilo de vida, lo que se alinea con la narrativa capitalista de inclusión basada en la apariencia y el comportamiento.

Consideramos que la frase “Conoce el nuevo desperuanizador” muestra una realidad sobre los productos que promueven estándares de belleza eurocéntricos. La bandera de Perú sugiere que la sociedad que requiere un cambio estético son las personas que nacen en dicho país, pues el producto parece estar alineado con los estándares de belleza occidentales; insinúa una presión para adoptar características que se asocian con la blancura. Asimismo, resalta que el producto puede eliminar o cambiar características culturales (étnicas) y raciales (fenotípicas) propias de Perú, empuja a los individuos a conformarse a los estándares de la blanquitud para ser aceptados o exitosos en la sociedad capitalista. Por consiguiente, este elemento del meme es interpretado como una representación de la colonialidad en el consumo moderno. El producto, aunque nos presenta una bandera de Perú, parece prometer la eliminación de ciertas características del país de América Latina; “desperuanizador” sugiere un intento de imponer estándares de belleza occidentales. Esto se alinea con la idea de Quijano (2014) sobre la imposición de identidades y la explotación de recursos y producción bajo el poder capitalista global.

En este sentido, el proceso de cambio de piel permite la inclusión superficial de individuos afrodescendientes, perpetúa una estructura de racismo y discriminación. La pareja diversa en términos de tono de piel, junto con el

⁵ Meme “Desperuanizador” [Publicación original en Instagram; contenido eliminado].

(La imagen fue rastreada originalmente en la cuenta *mimemperu*; sin embargo, la publicación ya no se encuentra disponible. Para su apreciación puede consultarse un recurso alternativo en:

Sepúlveda, J. (2023, julio 8). [Video de TikTok] [Video]. TikTok. <https://vt.tiktok.com/ZSfr8PCfP> (minuto 1:30)

producto que parece promover la homogenización cultural, destaca la tensión entre la aceptación superficial y la realidad subyacente del racismo moderno. La crema que promete “desperuanizar” representa el intento de adaptar las características culturales y raciales a los estándares capitalistas predominantes, refleja cómo el racismo se reproduce en la vida cotidiana y en los productos de consumo.

La visualidad propuesta en este meme asocia la blancura con progreso, belleza y pertenencia, mientras construye lo peruano como algo que debe corregirse o eliminarse. La colonialidad del ver se expresa en la promesa implícita de “borrar” lo no blanco mediante el consumo, reforzando una jerarquía estética que privilegia lo occidental. Esta representación no solo reproduce el racismo, sino que normaliza el deseo de blanquitud como forma legítima de ascenso simbólico.

Meme “Soy indio”



Fuente: 4Full Memes. (2022, diciembre 6)⁶.

En la imagen se encuentran dos personas sentadas; del lado izquierdo, una mujer en ropa interior negra ve y toca con sus manos a un hombre que tiene, en el lugar donde debería encontrarse su cabeza, un emoticón que representa materia fecal; la posición de sus manos se dirige al frente de su cuerpo. Arriba de la mujer se encuentra un diálogo, que dice: “Dime algo asqueroso”, y arriba del hombre se encuentra la respuesta, que dice: “Soy indio” con la bandera de México.

El meme refleja la colonialidad que Quijano (2014) describe, en la que las identidades indígenas son estigmatizadas y deshumanizadas. La asociación de la identidad indígena con algo repugnante muestra cómo las clasificaciones raciales y la categorización colonial siguen vigentes, subrayan la marginación y la exclusión de las identidades no blancas; esto muestra cómo la construcción de identidades y estratos sociales ha sido utilizada para justificar la explotación y la dominación en el sistema capitalista global. Asimismo, sugerimos que las representaciones en esta imagen memética reflejan el eurocentrismo mencionado por Quijano (2014). Al presentar la identidad indígena de manera degradante, el meme reproduce la perspectiva occidental que considera a las identidades no blancas como inferiores.

Esta representación negativa perpetúa la visión eurocéntrica de la

⁶ Meme recuperado por la autora; contenido no disponible en línea [Publicación en Facebook]. Facebook

superioridad blanca y la marginalización de las culturas indígenas. La representación de la identidad indígena como algo “asqueroso” refleja dos dispositivos raciales que han sido históricamente practicados: el racismo fenotípico, al poner desechos fecales en la cara de la persona que representa a las personas nacidas en México, y el racismo de la blanquitud, basándose en lo que argumenta Echeverría (2010); aunque la modernidad capitalista pueda permitir cierta visibilidad de identidades no blancas, el racismo persiste a través de la exclusión y la estigmatización.

El meme presenta la identidad indígena de una manera que refuerza la idea de que, para ser aceptada o integrada dentro del sistema capitalista, una persona debe cumplir con ciertos estándares de blanquitud. La respuesta del hombre, “Soy indio”, es utilizada para descalificar y estigmatizar; se muestra cómo la blanquitud se valora frente a la blancura racial. Esta representación implica que las identidades no blancas, como la indígena, están subordinadas y excluidas en el marco de la modernidad capitalista.

Además, la figura de la mujer en ropa interior no solo funciona como un elemento sexualizado, sino también como espectadora que valida y refuerza el discurso racista. Su presencia erotizada cumple una doble función: por un lado, reproduce la lógica sexista de la mujer como objeto de deseo; por otro, legitima el acto de discriminación al participar activamente en la escena al pedir “algo asqueroso”. Esto posiciona a la mujer no como víctima, sino como cómplice de la estructura colonial y racista, mostrando cómo el deseo puede ser instrumentalizado para reforzar jerarquías raciales y de género.



Fuente: Caballeros Coalición (2023)⁷.

El primer elemento que encontramos en la imagen es la posición de la mujer, y no solo en términos espaciales: observamos que, en el discurso emitido por el hombre, la mujer es colocada como algo inhumano, un artefacto más de las cosas que trae consigo; al nombrarla “maleta”, se la considera un accesorio provisto

⁷ Meme “Maletas” [Estado en Facebook; contenido eliminado]. Facebook. <https://facebook.com/groups/715915617233867/> La primera imagen fue rastreada originalmente en esta página, pero actualmente ya no se encuentra disponible. Para su apreciación, puede consultarse un recurso alternativo en: Deleted member 27635. (2024, febrero 19). *I lost my chance to pump and dump an mtb foid because I'm looking for something genuine* [Hilo de foro]. Looksmax.org. <https://looksmax.org/threads/i-lost-my-chance-to-pump-and-dump-an-mtb-foid-because-im-looking-for-something-genuine.963657/>

para transportar objetos. La inferiorización de la mujer podemos observarla en el espacio que ocupa en la imagen, pues esta se encuentra casi a la altura de los pies del hombre, del lado superior izquierdo.

El meme difundido en una página de México ilustra la deshumanización de la mujer al presentarla como un objeto que el hombre puede llevar consigo. Esto refleja la perspectiva colonial de género, donde las mujeres, especialmente las racializadas, son vistas como objetos sin autonomía ni valor. La representación de la mujer en el meme como un ser inferior y deshumanizado conecta directamente con la noción de colonialidad de género de Lugones. Según ella, las mujeres racializadas han sido históricamente despojadas de su humanidad y tratadas como animales o herramientas para satisfacer las necesidades del capitalismo y del sistema sexo-género.

La mujer está representada en una posición de sumisión y deshumanización. Está atada y desnuda, lo que simboliza vulnerabilidad y falta de racionalidad. El hecho de que sea tratada como una maleta implica que es vista como un objeto, una posesión sin valor más allá de su utilidad para el hombre. La correa en la mano del hombre que sujeta a la mujer refuerza la idea de dominación y control sobre los cuerpos femeninos.

Así pues, se normaliza la violencia y el control sobre las mujeres, al presentarlos de manera casual y humorística. La mujer en el meme aparece como una figura genérica y desprovista de contexto histórico y cultural, lo cual refleja un régimen visual y discursivo que homogeniza y borra las diversidades históricas y culturales, y mantiene las estructuras de dominación sexista.

La representación de la mujer como maleta no solo refuerza su objetualización, sino que simboliza la negación completa de su condición humana: no es una figura pasiva solamente, sino que ha sido convertida en una pertenencia más del hombre. Esta imagen evidencia cómo el sistema colonial-patriarcal invisibiliza a las mujeres, asignándoles valor solo en función de su utilidad para el varón. Desde la perspectiva de Lugones, esto ejemplifica cómo la colonialidad de género despoja a las mujeres, especialmente a las racializadas, de su individualidad y las reduce a instrumentos funcionales al dominio masculino, sin historia ni voz.

Meme "Mujeres o animales".



Fuente: *El Tío Inclusivo*. (2018, noviembre 21)⁸.

⁸ Donde está mi pichí carreta para ya irme alv :v [Publicación en Facebook]. Facebook..

Las dos mujeres vestidas de rojo se utilizan como parte de un carruaje humano, lo que niega su humanidad y las transforma en objetos de transporte. Esta representación refleja que las mujeres son vistas como herramientas o accesorios al servicio de los hombres, algo que se alinea con la idea de la *colonialidad del género*, en la que el género se usa para justificar la subordinación.

En el meme, recolectado en una página de Perú, se refleja la cosificación de las mujeres como herramientas y animales, un eco de la historia colonial que Carneiro (2005) describe. Las mujeres vestidas de rojo y la mujer negra son deshumanizadas y transformadas en objetos de transporte y animales, simbolizando cómo el sistema sexo-género y el racismo han reducido a las mujeres a meros objetos de control. La figura del hombre que controla el carruaje y la mujer vestida de negro como un caballo refuerza la idea de la dominación masculina y la violencia racial y sexual descrita por Carneiro. Esta representación es un reflejo visual de cómo las jerarquías han perpetuado la violencia y la opresión.

El hombre en el centro, que controla el carruaje y sostiene la correa, simboliza la superioridad, la racionalidad masculina y el sistema sexo-género. En el contexto de la colonialidad del poder, esta imagen ilustra cómo los hombres han sido históricamente ubicados en posiciones dominantes con un disfrute evidente de su superioridad y control sobre las mujeres.

El texto "Esto es demasiado machista, mejor me voy... ARREEEEE!!" funciona como una crítica irónica al sistema sexo-género y de dominación reflejada en la imagen. El término "ARREEEEE!!" hace alusión a la dirección que se da a los caballos, intensificando la crítica al trato de las mujeres como animales en un contexto de dominación. En línea con Mohanty, el meme destaca cómo la opresión se manifiesta no solo a través de la violencia material, sino también en las representaciones culturales y simbólicas. La crítica irónica en el texto del meme subraya la persistencia de estas estructuras opresivas en el imaginario social.

Otro elemento relevante es que las mujeres representadas en la imagen responden a un ideal hegemónico de belleza: piel clara, cuerpos delgados, rasgos eurocentrados y una hipersexualización evidente. Esta elección visual no es neutral, sino que refuerza los estándares raciales y estéticos dominantes que asocian lo deseable con la blanquitud y la delgadez, excluyendo sistemáticamente a los cuerpos feminizados no normativos, especialmente los cuerpos racializados. La ausencia de diversidad en los cuerpos de las mujeres revela cómo el régimen visual contemporáneo sigue reproduciendo una jerarquía de valor corporal en la que las mujeres que encarnan los ideales occidentales son visibles, deseables y, a pesar de su objetualización, socialmente legitimadas.

La visualidad desplegada se inscribe en presentaciones coloniales en las que los cuerpos no blancos son representados como bestias de carga. La colonialidad del ver legitima esta escena al naturalizar el vínculo entre femineidad subalterna y animalidad. Las mujeres no solo pierden su condición de sujetas, sino que <https://www.facebook.com/116977235916226/photos/a.117005722580044/117005512580065/?type=3&mi-bextid=r540aB7S9Ucbxxw6v>

se inscriben en un paisaje visual diseñado para reafirmar la supremacía de lo masculino, lo blanco y lo dominante.

Meme “La de intendencia”

La de RH ya bien borracha bailando con el guardia de seguridad en la posada y la de intendencia bien emputada porque ella quería bailar con el... 🤔👉👉



Fuente: delaptm. (s.f.)⁹.

Meme “La patrona”.

Cuando se va tu patrona y te pruebas su ropa.



Fuente: delaptm. (2019, septiembre 6)¹⁰.

El primer meme refuerza los cánones fenotípicos impuestos por el modelo occidental de belleza. Yalitza, al ser una mujer morena con rasgos no occidentalizados, es automáticamente ubicada en el rol de trabajadora de intendencia, una ocupación históricamente asignada a mujeres racializadas e indígenas. Esta asociación inmediata con una posición subordinada revela cómo los cuerpos con rasgos indígenas son rápidamente inscritos en el imaginario

9 [Meme LA de intendencia] [Publicación original en Facebook; contenido eliminado].

(La publicación original ya no está disponible. La imagen se localizó nuevamente en:

Lo Que Callamos Los Oficiales. (2019, diciembre 8). *No hagan eso elementos* 🤔👉👉👉👉... #loquecallamoslos-oficiales [Publicación en Facebook]. Facebook. Recuperado el 22 de enero de 2022 de <https://www.facebook.com/100032431346884/posts/2500841473318988/?rdid=21oaign7wuN6hMLrI>

10 Cuando se va tu patrona y te pruebas su ropa [Publicación en Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/MemesDeChiapas/photos/a.589544504582127/1209955882540983/?type=3&mibextid=rS40aB-7S9Ucbxw6v> Recuperado el 7 de febrero 2025

social como pertenecientes a una clase baja, vinculados con la servidumbre y la inferioridad.

La segunda imagen refuerza esta jerarquía visual y social. Muestra a una mujer morena que viste ropa formal y elegante, acompañada del texto: "Cuando se va tu patrona y te pruebas su ropa". El mensaje implica que ella no pertenece a ese entorno de clase alta y que su acceso a la moda de alta costura es ilegítimo. Según esta narrativa, solo puede acceder a ella a escondidas y mediante un acto transgresor, lo que subraya que dicho consumo está reservado para mujeres blancas, ricas y socialmente aceptadas. Así, ambos memes obtenidos en páginas de México niegan a las mujeres indígenas el derecho a ocupar espacios de visibilidad, representación y poder, especialmente cuando desafían los cánones de belleza eurocéntricos.

En este contexto, la blanquitud se impone como criterio de valor y pertenencia. Los cuerpos que no se ajustan a esa estética son ridiculizados, expulsados simbólicamente y forzados a ocupar lo que se considera su lugar "propio" dentro de una posición subalterna. Estas imágenes funcionan como dispositivos de poder que, mediante el humor, refuerzan las jerarquías coloniales en los entornos digitales. La racialización del cuerpo femenino indígena también opera como una negación de su feminidad plena: Yalitzta es tratada como una sirvienta disfrazada de mujer blanca, lo cual reafirma la idea de que solo las mujeres blancas son consideradas completas, bellas, deseables y competentes. Lo que se castiga aquí no es solo su origen étnico o clase social, sino su intento de transgredir un espacio históricamente reservado para una feminidad blanca, burguesa y occidentalizada.

Desde la perspectiva de Tapalde Mohanty (2008), este tipo de representaciones se insertan dentro de lo que ella denomina una construcción discursiva homogénea de la "mujer del Tercer Mundo", en la que las mujeres no blancas son vistas como figuras sin historia, ni individualidad. Tapalde Mohanty (2008) denuncia que, al reducir las a estereotipos funcionales a la narrativa colonial (sirvienta, trabajadora, subordinada), se niega su derecho a ser sujetas activas y complejas dentro del espacio social y cultural. Yalitzta no es solo ridiculizada por su origen étnico, sino también por transgredir el lugar que el discurso dominante le ha asignado. En este sentido, es castigada simbólicamente por vestirse de algo que no le corresponde dentro del modelo de belleza eurocentrado. Así, su imagen es ridiculizada como una transgresión indebida, revelando que el racismo y el sexismo operan de forma entrelazada para excluir a las mujeres racializadas del reconocimiento social y estético; las confinan a una "identidad de objeto", como dice Carneiro, que no tiene acceso a los privilegios simbólicos de la feminidad blanca.

IV-. Consideraciones Finales

La modernidad capitalista ha traído consigo dispositivos de opresión y discriminación tales como el racismo, el clasismo y el sexismo. Estos fenómenos

se manifiestan a través de diversos elementos culturales, que incluyen normas específicas, características fenotípicas y culturales, y la exigencia de la blanquitud. Esta última se impone mediante procesos estéticos y normativos arraigados desde el proceso colonizador, considerados esenciales para la funcionalidad de la vida moderna. La serie de memes analizados vislumbra cómo, en la actualidad, la colonialidad del poder ha sido una matriz de permanencia histórica que reproduce y prolongan estereotipos raciales y étnicos. Cada imagen, mediante la caricaturización y el ridículo, perpetúa visiones excluyentes que señalizan y deshumanizan identidades específicas, mostrando cómo las narrativas coloniales se mantienen vivas en la cultura contemporánea.

Consideramos que las formas de dominación se sostienen no solo en las estructuras materiales, sino también en las formas de ver y de representar. Los regímenes visuales han desplazado históricamente a las personas racializadas y empobrecidas a los márgenes de la visibilidad legítima, consolidando su exclusión mediante imágenes que las sitúan fuera del ideal de humanidad. Las minorías marcadas por el color de piel, la clase social o el género han sido asociadas a funciones subordinadas, despojadas de dignidad y convertidas en objetos de burla, sospecha o desprecio. Los cuerpos no blancos o no normativos aparecen exagerados, animalizados o reducidos a estereotipos que refuerzan su inferiorización simbólica. En esta operación, la mirada se transforma en un instrumento de jerarquía que distribuye valor y determina quién merece respeto, quién ocupa un lugar y quién queda fuera del marco de lo humano.

El examen de los materiales mostró que los memes en México y Perú funcionan como dispositivos de producción y circulación de significados que integran representaciones sobre la raza, la clase y el género. Su difusión en redes sociales contribuye a la estabilización de narrativas que reproducen desigualdades históricas, en tanto los códigos visuales y textuales que emplean consolidan jerarquías simbólicas. El análisis permitió identificar los mecanismos ideológicos y culturales que posibilitan que los memes operen como prácticas de segregación, al tiempo que evidencian la persistencia de formas de colonialidad en contextos contemporáneos. Asimismo, se observó que, si bien existen elementos comunes en los dos países, cada uno presenta particularidades discursivas asociadas a su historia social y cultural. En conjunto, estos hallazgos subrayan la pertinencia de considerar a los memes como un objeto de estudio capaz de revelar la intersección entre poder, comunicación digital y dinámicas de exclusión. El conjunto de memes analizados permite identificar al menos tres operaciones recurrentes de colonialidad de la mirada. En primer lugar, la animalización y el desecho de los cuerpos racializados, visibles en imágenes que equiparan identidades nacionales con simios o excrementos, situando lo mexicano y lo peruano en el umbral de lo no humano. En segundo lugar, el blanqueamiento aspiracional, que asocia la blancura con belleza, éxito y pertenencia a la modernidad capitalista, mientras construye lo mestizo, indígena o negro como aquello que debe corregirse o “eliminarse”. En tercer lugar, la articulación entre sexismo y racismo, que convierte a las mujeres, especialmente

a las racializadas, en objetos, animales de carga o mercancías, reforzando la colonialidad del género en clave visual.

En conclusión, esta investigación permitió demostrar que los memes no son simples productos de entretenimiento, sino engranajes activos en la reproducción de órdenes sociales desiguales. Al articular un enfoque de etnografía digital con una matriz analítica orientada a los ejes de raza, clase y género, el estudio dio cuenta de cómo las lógicas coloniales se actualizan en las prácticas de consumo y circulación de imágenes en México y Perú, configurando modos de ver que legitiman jerarquías y exclusiones. Más que ofrecer respuestas cerradas, estos resultados invitan a problematizar la aparente neutralidad del humor digital y a asumir la cultura memética como un campo donde se disputa la definición de lo humano y lo legítimo. En este sentido, se vuelve imprescindible incorporar una lectura crítica de los contenidos visuales en las agendas de investigación, en las prácticas educativas y en las intervenciones sociopolíticas, de modo que el análisis de los memes contribuya no solo a describir las violencias simbólicas, sino también a abrir posibilidades para cuestionarlas y transformarlas.

Referencias

- Bárceñas Barajas, K., & Preza Carreño, n. (2019). *Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife*. *Virtual*, 10(18), 134-151.
- Barrientos, J. (2011). *Colonialidad del ver: Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico*. En *Sistemas de visualidad, modernidad, eurocentrismo y globalización* (No. 35). *Nómadas*.
- Ballesteros Doncel, E. (2016). *Circulación de memes en WhatsApp: Ambivalencias del humor desde la perspectiva de género*. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 35, 21-45. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Bonilla Avendaño, B. J. (2023). *Blanquitud*. En A. Kozel, D. Rawicz, & E. Devés (Eds.), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano: Temas, conceptos, enfoques* (pp. 23-26). Ariadna Ediciones.
- Carneiro, S. (2005). *Ennegrecer el feminismo*. *Nouvelles Questions Feministas*, 24(2).
- Castells, M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Siglo XXI.
- Chandra Tapalde Mohanty, C. (2008). *Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discurso colonial*. En L. Suárez Nava & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 15-32). Cátedra.
- Dawkins, R. (2000). *Prólogo*. En S. Blackmore (Ed.), *La máquina de los memes* (pp. ix-xii). Paidós.
- Echeverría, B. (2010). *Imágenes de la blanquitud*. En *Modernidad y Blanquitud* (pp. 67-86). Era.
- Echeverría, B. (2018). *Blanquitud: Consideraciones sobre el racismo como un fenómeno específicamente moderno*. Zineditorial.
- Fisher, M. (2019). *Realismo Capitalista: No Hay Alternativa*. (C. Iglesias, Trad.). Titivillus.

- González Ortuño, G. (2021). *Economía colaborativa, colonialidad de datos y mujeres racializadas*. *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives*. Accedido febrero 2, 2024.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y Género*. *Tabula Rasa*, No. 9. Bogotá, Colombia.
- Medina Romero, M. Á., Rojas León, C. R., Bustamante Hoces, W., Loaiza Carrasco, R. M., Martel Carranza, C. P., & Castillo Acobo, R. Y. (2023). *Metodología de la investigación: Técnicas e instrumentos de investigación* (1.^a ed.). Instituto Universitario de Innovación Ciencia y Tecnología Inudi Perú S.A.C.
- Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y de la Si. (2011). *El estudio de las redes sociales en Internet*. CLACSO.
- Peirano, M. (2018). *El enemigo conoce al sistema*. Anagrama.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. (M. Á. Álvarez Ezquerro, Trad.). Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rowan, J. (s/a). *Memes: Inteligencia idiota, política rara y folclore digital*. Capitán Swing.
- Valencia, P. A. (2018). *Curaduría de contenidos digitales* [PDF]. Centro de Educación Virtual, Universidad Externado de Colombia. Recuperado de <https://comunidadvirtual.uexternado.edu.co/wp-content/uploads/2018/01/curaduria-enero-febrero.pdf>
- Van Dijk, T. A. (2016). *Análisis crítico del discurso*. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203–222. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2016.n30-11>