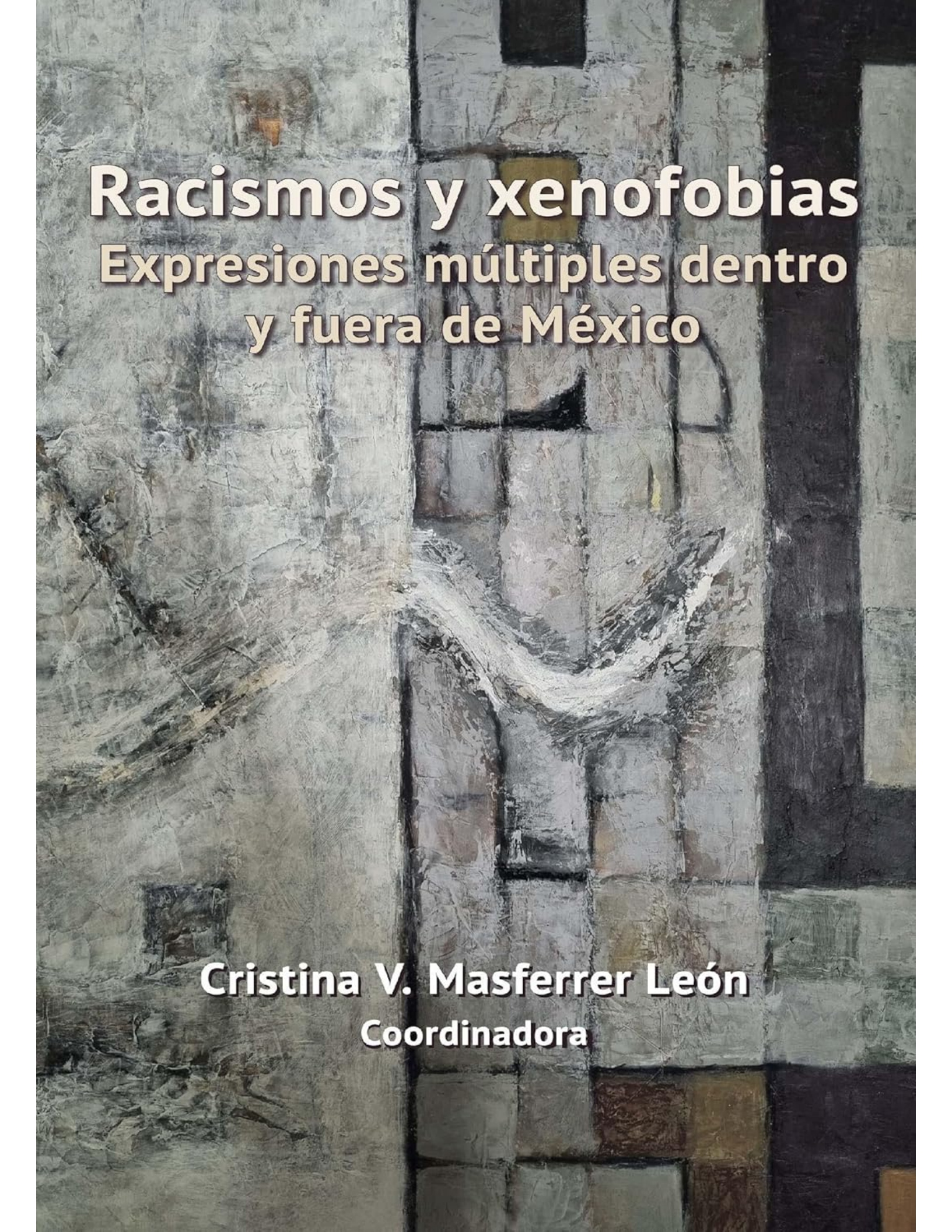


The background is an abstract painting with a complex, layered texture. It features a central, somewhat face-like shape formed by various shades of gray, white, and brown. The texture is rough and painterly, with visible brushstrokes and areas of discoloration. The overall color palette is muted, consisting of earthy tones like grays, browns, and blacks, with some lighter areas of white and yellow. The composition is dense and textured, with a sense of depth and complexity.

Racismos y xenofobias

Expresiones múltiples dentro y fuera de México

Cristina V. Masferrer León
Coordinadora

RACISMOS Y XENOFOBIAS
EXPRESIONES MÚLTIPLES
DENTRO Y FUERA DE MÉXICO



COLECCIÓN INTERDISCIPLINA



SERIE LOGOS

RACISMOS Y XENOFOBIAS

Expresiones múltiples
dentro y fuera de México



Cristina V. Masferrer León
Coordinadora

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Masferrer León, Cristina V. (coord.)

Racismos y xenofobias. Expresiones múltiples dentro y fuera de México [recurso electrónico] / coord. e introd. de Cristina V. Masferrer León. – México : Secretaría de Cultura, INAH, 2024.

987 KB ; ilustr. – (Colec. Interdisciplina, Ser. Logos)

ISBN: 978-607-539-993-5

1. Racismo – Historia – Fuentes 2. Xenofobia – Historia – Fuentes 3. Discriminación racial – Historia – Fuentes I. t. II. Ser.

LC HT1505 M38

Primera edición electrónica (ePub): 2024

Producción:

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

D. R. © 2024 Instituto Nacional de Antropología e Historia

Córdoba 45, col. Roma, C. P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México

informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ISBN: 978-607-539-993-5

Hecho en México.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ÍNDICE

Introducción	9
<i>Cristina V. Masferrer León</i>	
1. Para entender las diferencias y las desigualdades. El caso de un poblado de Yucatán	17
<i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	
2. Xenofobia selectiva y racismo a conveniencia: inmigración en el México contemporáneo	55
<i>Henio Hoyo Prohuber</i>	
3. De la extranjerización al consumo de la negritud: racismo, xenofobia y xenofilia en la frontera Coahuiltejana	87
<i>Rocío Gil Martínez de Escobar</i>	
4. Los pliegues del vínculo antigitano en México	123
<i>Neyra Patricia Alvarado Solís</i>	
5. La jerarquización “racial” de asiáticos en el cine mexicano. Miradas al pasado y al presente	145
<i>Satomi Miura</i>	
6. Genealogías del mestizaje en Japón. De la mestizofobia de la posguerra a la mestizofilia en el siglo XXI	175
<i>Dahil M. Melgar Tísoc</i>	

7. Racismo y discriminación hacia migrantes en escuelas medias de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires <i>Gisele Kleidermacher y Darío Lanzetta</i>	213
---	-----

1. PARA ENTENDER LAS DIFERENCIAS Y LAS DESIGUALDADES. EL CASO DE UN POBLADO DE YUCATÁN

*Maya Lorena Pérez Ruiz*¹

En este trabajo se reflexiona sobre la dificultad de comprender las diferencias y las desigualdades sociales en sus múltiples dimensiones: culturales, identitarias, sociales y económicas. Se parte de la hipótesis de que ambas son construcciones sociales que deben ser analizadas en su proceso de elaboración, justificación e institucionalización, así como en su expresión en prácticas sociales y discursivas. De modo que al tomar como punto de partida su construcción podrá comprenderse la interconexión y retroalimentación entre las diferencias y desigualdades que afectan a los sujetos sociales. Dicha hipótesis se pone a prueba en una localidad de Yucatán, México, en donde se advierte cómo las diferencias y desigualdades afectan de diversas maneras a los pobladores de acuerdo con su posición social de género, generación, étnica y de clase; es decir, de acuerdo con la condición de subordinación y/o de poder que éstos tienen en un lugar y un tiempo determinado.

¿CÓMO ABORDAR LA DESIGUALDAD ENTRE LA POBLACIÓN MAYA DE UNA LOCALIDAD DE YUCATÁN?

Con fines de reflexión metodológica, y no porque se presente aquí un estudio etnográfico, se empleará el caso de Yaxcabá para demostrar la hipótesis de que las diferencias y las desigualdades son constructos sociales que para ser comprendidas necesitan ser analizadas en su cons-

¹ Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

trucción, justificación e institucionalización, así como en su expresión en prácticas sociales y discursivas. De esa manera, se esclarecen la interconexión y la retroalimentación de las diversas desigualdades que afectan a los sujetos sociales en un tiempo y un espacio determinados.

Yaxcabá es la cabecera del municipio del mismo nombre ubicado a 90 km de Mérida, y su producción más importante es la milpa de origen maya, que se sostiene en el manejo de la selva mediante el sistema de roza-tumba. En el inicio de la investigación (2002) sobre jóvenes mayas realizada durante 10 años, vivían en ese municipio 13 797 habitantes, de los cuales 10 143 eran mayores de 3 años y hablantes de lengua maya.² Contaba con 21 instalaciones de educación preescolar, 25 primarias, nueve secundarias y un bachillerato, instalado este último en la cabecera del municipio. Cabe decir que en este poblado existen identidades colectivas polarizadas cuyas diferencias culturales, raciales y de clase, se asocian al origen histórico de la población. De este modo, desde la Conquista y la Colonización a los pobladores de origen español asentados ahí se les denominó “vecinos”, y se les supuso, desde entonces, como de una clase y una cultura superior; mientras que a los de origen maya se les nombró “indios macehuales” y hasta hoy se les asocia con una cultura y una posición social inferior. La persistencia en Yaxcabá de la identidad de ser vecino y la de ser indios macehuales, que se estigmatiza e inferioriza, sucede a pesar de que ambos grupos comparten elementos que dificultan empíricamente asociarlos con un determinado tipo de cultura y de clase. Con el agravante de que, a esa diferenciación estereotipada, se agregan las desigualdades de género y generación que adquieren ciertas peculiaridades según el origen señalado.

En ese contexto, ¿cómo entender que durante más de 500 años se han mantenido las identidades polarizadas de ser indios o españoles?, ¿cómo ir más allá de los discursos que explican e inclusive inventan las diferencias que justifican la permanencia de estas desigualdades?, ¿cómo escapar de la “objetivación” de las diferencias que las “racializan” y las “culturalizan” dándoles de antemano un estatus de ser naturales? La respuesta parece obvia, aunque no siempre lo es: recurrir a las reflexiones teóricas que parecen pertinentes, formular hipótesis, recurrir a la historia e ir al campo para crear procesos de retroalimentación continua entre tales ámbitos, para que nos ayuden a construir respuestas. Aquí se

² Censo Nacional de Población 2010, INEGI.

1. PARA ENTENDER LAS DIFERENCIAS Y LAS DESIGUALDADES

presentan algunos resultados de ese recorrido, empezando por establecer los principios sobre los que se ha trabajado, para después, presentar la información interpretada bajo tal óptica.

PUNTOS DE PARTIDA

Un aspecto fundamental en este ir y venir propio de la construcción del conocimiento es que las diferencias en que se sustentan las desigualdades, lejos de ser naturales y con significados unívocos, son construcciones sociales referidas siempre a contextos históricos y culturales específicos que pueden diferir respecto a su posible existencia en otros lugares y otras épocas. Construcciones que cuentan con dimensiones subjetivas, interiorizadas en los individuos, y objetivadas al ponerse en acción en las instituciones en una sociedad particular. De allí la propuesta de que, aunque se use una misma palabra o noción (ya sea la categorización de género, generación, étnica, raza o clase), los contenidos específicos de cada una deben ser leídos según los contextos sociales e históricos de su producción; ya que al concebirlas como evidentes y naturales, se oculta su historicidad y las características de su construcción, de su significación y de su uso social. De la misma manera, se esconde el papel justificatorio que las diferencias puedan tener para reproducir las desigualdades generadas por ciertas relaciones sociales y de poder.³

Las diferencias y desigualdades pueden coincidir en un mismo sujeto social, interactuando entre sí, e incluso apoyándose unas en otras; pero también pueden no hacerlo, generando situaciones complejas en donde las diferencias de género, generación, étnicas y de clase por ejemplo, se articulan de ciertas formas en unos sujetos sociales y de otra forma en otros. Esto trae como consecuencia, en la reproducción social de un grupo o de una sociedad, una peculiar estratificación y determinadas formas de expresar las relaciones de poder entre sus grupos e individuos. Desde esta perspectiva, la construcción tanto categorial como discursiva de cada tipo de desigualdad se sustenta en condiciones estructurales, para justificarla con la existencia de ciertas diferencias que

³ Se emplea la noción de poder en su sentido relacional más amplio, como la capacidad de una persona, un grupo o una sociedad de decidir por otro(s) y ejercer su dominio sobre ese otro individual o colectivo, mediante la imposición y/o la hegemonización de imaginarios y prácticas sociales.

implican prácticas relacionales de valoración y de reconocimiento social, jerarquizadas y presentadas como naturales. También estas nociones se apoyan en las instituciones necesarias para su reproducción, pues son presentadas como legítimas y necesarias e incluso inamovibles.

Bajo esta hipótesis, ¿cómo adentrarse en la construcción de las diferencias, ya sean éstas de género, generación, étnicas, de raza o de clase?, ¿implica señalar que la diferencia siempre es un invento?, ¿que no hay nada que nos distinga de los demás ni como individuos ni como grupos sociales? ¿Se niega, entonces, la existencia de rasgos o elementos distintivos constituyentes de la diversidad de seres humanos y grupos culturales? De ninguna manera. Sólo basta mirarnos al espejo y voltear alrededor para saber que no hay ninguna persona igual a otra y que estamos rodeados de múltiples diversidades. A lo que aquí se apunta es a señalar cómo desde la diversidad, en cada sociedad y en cada cultura, y en cada tiempo y lugar, se construyen los límites entre lo que se considera común a todos y aquello que se establece como diferencia. Es decir, se advierte la necesidad de comprender dónde, por quién(es) y para qué se coloca una frontera que establece la pertenencia a una categoría y no a otra, a una clase y no a otra, a una cultura y no a otra, a una identidad y no a otra, a un género y no a otro, a una generación y no a otra, y a una supuesta raza y no a otra; para, en esa medida, nombrar y categorizar la diversidad, construir la diferencia y colocarla en una escala social valorativa. Se trata, entonces, de organización social pero también de un ejercicio de poder, dado que las diferencias y sus contenidos se construyen, se practican y se institucionalizan desde instancias y actores con la capacidad de decidir y de hegemonizar las categorías de clasificación, generalmente jerarquizadas, como verdades naturales que no ameritan comprobación. Siendo así, ¿cómo podemos acercarnos a esos procesos de construcción? A continuación se darán algunas pistas.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LAS DIFERENCIAS Y LAS DESIGUALDADES

En primer lugar, como se dijo antes, hay que considerar que la construcción de las diferencias y las desigualdades sociales emplea formas de clasificación y de jerarquización de las poblaciones, con su respectiva justificación ideológica, simbólica, mítica e histórica. Y, en segundo lu-

gar, hay que diferenciar el tipo de desigualdades que existen, ya que para fines de entendimiento podemos considerar que unas son de tipo estructural o de clase y otras son de reconocimiento.

De forma general y sin entrar a los grandes debates en torno a ello, las diferencias de clase se reconocerán aquí por el lugar que los sujetos sociales –individuales y colectivos– ocupan en la estructura social, de acuerdo a su posición en las formas de producción, la propiedad de los medios de producción, su control sobre los procesos productivos, su ubicación dentro del tipo de las relaciones sociales existentes, así como por su acceso a la distribución social de los beneficios asociados, es decir, a su capacidad y formas de consumo.⁴ Es en este marco donde se generan los conflictos de clase.

En cuanto a las desigualdades asociadas al reconocimiento, éstas se sustentan en la construcción de imaginarios valorativos que incluyen formas de percepción y juicios de valor que se emplean para ubicar jerárquicamente a los sujetos sociales, quienes son identificados, caracterizados y colocados en cierta posición social según se les valore y se les consideren iguales o diferentes. En este contexto suceden los conflictos y las luchas por modificar el reconocimiento en que los sujetos han sido clasificados, nombrados y etiquetados desde el poder. Es entonces donde pueden movilizarse para conseguir derechos dentro de los términos de su misma posición; o pueden luchar para despojarse de la etiqueta impuesta, e incluso para resignificar la identidad clasificatoria que se les

⁴ Dentro de una perspectiva marxista clásica en el capitalismo se identifican tres clases sociales “propias” en su perspectiva económica “de acumulación ampliada” y “pura”: la burguesía, el proletariado y los terratenientes (*El capital*, tomos del I al III); y en ese marco Marx identifica a otros sectores o clases o subclases propios de lo que considera el “ejército industrial de reserva” conformado por campesinos en transición a su proletarianización o simplemente por desempleados, a los que identifica como lumpenproletariado (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*). Respecto al campesinado, sin embargo, a pesar de considerarlos como conservadores y hasta como “un costal de papas” (*Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*), en el capítulo IV inédito de *El capital* da elementos para comprender su funcionalidad en la reproducción ampliada del capital al distinguir dos formas: 1) La “subsunción real del trabajo al capital”, que es cuando las formas no capitalistas de producción en su articulación con la dinámica del capital desaparecen para conformar relaciones de producción capitalistas bajo la conformación de clases sociales en sentido estricto. 2) La “subsunción formal del trabajo al capital” que se da cuando las formas de producción no capitalistas se mantienen en ciertas regiones, como las familiares y comunitarias, aunque estén al servicio de la acumulación ampliada del capital. Esta última es útil para comprender la condición campesina e indígena en México, donde existen clases sociales en su forma “pura” que conviven y se confrontan con formas de organización social donde persisten relaciones de producción no capitalistas como las familiares y comunitarias.

ha impuesto. Para atender a la construcción de las desigualdades de este tipo son fundamentales los aportes de Giménez (2009), quien reconoce la existencia de mecanismos psicosociales básicos que subyacen a los procesos de construcción de formas de identificación e identidad, que son expresadas en categorías clasificatorias jerarquizadas –el etnocentrismo, la intolerancia social y el prejuicio de inferioridad– e implican un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente, entre actores sociales en posiciones asimétricas en la estructura social. Bajo estos referentes, la discriminación se comprende como:

una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos hostiles y trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto de los individuos identificados con los últimos (Giménez, 2009: 181).

De acuerdo con el autor, la discriminación constituye una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva en tres ámbitos: en los conflictos de reconocimiento, en los conflictos de interés y en los conflictos ideológicos. Dentro de los conflictos de reconocimiento se encuentran los de tipo étnico y racial.

En este punto, hay que decir que una identidad es producto, fundamentalmente, de elaboraciones subjetivas y de autoconciencia que son construidas por los individuos desde su cultura y sus códigos de percepción e interpretación de la realidad, con el fin de establecer rangos, por una parte, de identificación y pertenencia; y por otro, de otredad y exclusión. Así, dependiendo de su historia y sus interacciones con otros, internos y externos, los individuos pueden crear y compartir dimensiones identitarias comunes al pertenecer a colectivos con los que se identifican y por los que sienten afinidad y lealtad, con lo que forjan identidades individuales y colectivas que se emplean para establecer la especificidad y la similitud de quienes comparten la pertenencia a ese colectivo, así como para marcar sus diferencias con otros individuos que pertenecen a otros colectivos, considerados diferentes.

La pertenencia puede darse por identificación con cierta categoría (como las de sexo y edad), con cierto grupo formalmente establecido (como a un partido político o a una asociación civil), con ciertos colectivos de interacción coyuntural (como al estudiar o trabajar en un

mismo lugar), o con grandes colectividades imaginarias (como la nación o un pueblo indígena), lo que implica compartir, o por lo menos sentirse identificado con lo que Giménez (2009) llama un “complejo simbólico cultural” que funciona como emblema distintivo. El autor también explica que las identidades colectivas sólo pueden establecerse como analogía de las identidades individuales debido a que los colectivos no son sujetos, ni pueden ser vistos como entidades con autoconciencia, voluntad y psicología propia. De esta forma, las identidades colectivas se construyen, se nombran y se interiorizan en los individuos como dimensiones de su identidad, mediante procesos de identificación de ese individuo con cada una de las construcciones clasificatorias, particulares e imaginarias. Las identidades colectivas se proyectan en el tiempo a través de las prácticas sociales que conforman los colectivos de pertenencia, y que confieren un sentido y una valoración común y específica a sus acciones para generar sentimientos de identificación, lealtad y pertenencia; así como la conciencia de que son parte de una misma unidad –que para sus integrantes vale por sí misma– aunque se requiere que sea reconocida por los otros, por los externos ajenos, con la finalidad de organizar las interacciones sociales.

Sin embargo, es importante agregar que las operaciones de reconocimiento tienen, por una parte, una dimensión cognitiva que implica clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas y grupos; y por otra parte, una dimensión evaluativa mediante la cual se califican (con valor positivo o negativo) y se aprueban o desaprueban los atributos y las señales empleadas para identificar y descifrar a quienes se consideran dentro de un colectivo de pertenencia, lo mismo que a quienes se excluyen de él. Y si bien en poblaciones hipotéticamente simétricas podrían generarse procesos de conocimiento, de reconocimiento, de evaluación y, por tanto, de clasificación no jerarquizada y no asimétrica (que tendrían como resultado construcciones igualitarias de las diferencias y de la diversidad), estos procesos tendrían que analizarse con cuidado, bajo la óptica de una amplia definición de poder que pueda aplicarse a situaciones cotidianas y no únicamente al poder que se ejerce desde las instituciones, para comprobar que, en efecto, no existen jerarquizaciones ni desigualdades.

Considerando todo lo anterior, se plantea que, además de los relacionados con los conflictos étnicos y raciales, entran en la categoría de conflictos de reconocimiento los de género y de generación, íntima-

mente relacionados con la vida familiar y comunitaria, ya que se ponen en juego mecanismos psicosociales básicos, subyacentes a los procesos de identificación, categorización, jerarquización y ubicación de los sujetos en la escala social, según las valoraciones establecidas desde el poder que están destinadas a construir y a organizar las diferencias sociales en ámbitos que pueden ser familiares, comunitarios, nacionales o globales.

CUADRO 1
DIFERENCIAS DE CLASE Y DIFERENCIAS POR RECONOCIMIENTO

<i>Diferencias de clase</i>	<i>Diferencias por reconocimiento</i>
1. Se establece por la posición que guardan los sujetos en la estructura social, en relación con la propiedad de los medios de producción y la distribución de la riqueza social.	1. Se establece mediante actos de reconocimiento en la interacción social.
2. Es producto del acceso diferenciado a los medios de producción, que genera cierto tipo de relaciones de producción entre dueños del capital y asalariados.	2. Incluye valoraciones asociadas a representaciones e imaginarios sociales que crean inclusiones y exclusiones.
3. El consumo es parte del proceso de reproducción del capital; en quienes compran y consumen los productos éstos pueden dar prestigio y pertenencia a las diferentes clases sociales.	3. Que sustentan la construcción de categorías identitarias y clasificaciones sociales, para organizar las diferencias y establecer jerarquías, en contextos de relaciones de poder y asimetrías sociales.
4. En una misma clase social pueden incluirse personas de diferentes identidades y culturas.	4. Las categorías de pertenencia y exclusión se inscriben en las luchas por el reconocimiento (Giménez, 2009).
5. Pueden compartir una misma identidad y una misma cultura, personas de diferentes clases sociales.	5. Se construyen estereotipos y prejuicios para justificar las desigualdades.
6. En sociedades campesinas, persiste la subsunción formal del trabajo al capital. Presentándose relaciones sociales capitalistas junto a formas no capitalistas de producción y consumo.	6. Mismas que se reproducen mediante instituciones y prácticas sociales.
	7. Aquí se incluyen: las étnicas, de raza, género y generación, que pueden coincidir con la desigualdad de clase o ser interclasistas.

Inspirado en Carlos Marx, capítulo VI, inédito, de *El Capital*, 1973.

Cuadro elaborado por Maya Lorena Pérez Ruiz.

En resumen, con los aportes de Giménez (2009) es importante recalcar tres aspectos: 1) Que toda discriminación social conlleva un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en un espacio social. 2) Que de allí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés (como los de clase). 3) Que la discriminación social es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, misma que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos dominantes respecto de los individuos dominados. La discriminación, entonces, puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y en instancia extrema la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. De esta forma, la construcción de los estereotipos y de los prejuicios hacia ciertos grupos pueden verse como “inofensivos” y “neutrales”, aunque expresan conductas de minorización, de segregación, y en los extremos hasta de odio y xenofobia.

DESIGUALDAD ÉTNICA

La necesidad del contraste y de la alteridad en la construcción identitaria, así como la importancia de elaborar fronteras para organizar las diferencias sociales –mediante la selección de ciertos elementos culturales emblemáticos– fue una teoría desarrollada por Barth (1976), y asumida por una gran cantidad de autores como característica de la formación de las identidades étnicas exclusivamente. Sin embargo, aquí se considera que el contraste para establecer la pertenencia y la otredad está presente en la construcción de cualquier tipo de identidad social. De allí que el carácter de ser étnicas, que se asigna sólo a ciertas identidades, se establece y se impone cuando las relaciones entre colectivos –real o imaginariamente distintos– son asimétricas, y en ese contexto de desigualdad, se construye y se reelabora la diferencia cultural para imponer y justificar las relaciones de dominación del colectivo poderoso sobre el otro. Estamos hablando, entonces, de un proceso de etnicización (o etnización) mediante el cual el dominante minoriza e inferioriza

al dominado, empleando como argumentos sus peculiaridades históricas, culturales, religiosas, fenotípicas e identitarias.

Para comprender la importancia de los procesos de categorización creados e impuestos desde los grupos de poder, vale la pena recuperar a Poutignat y Streiff-Fenart (1995), quienes han explicado cómo la nominación, es decir, el nombrar, en contextos de asimetría y dominación revela la parte oculta de las relaciones interétnicas, ya que hace evidente uno de los mecanismos de la etnización, y al mismo tiempo es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. O sea que en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder performativo, ya que el nombrar tiene el poder de hacer existir a una colectividad de individuos mediante diversos mecanismos sociales; sin que importe que los individuos así nombrados se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad o incluso se opongan a su pertenencia a esa nueva colectividad en que se les recluye.

En ciertos contextos de dominación, incluso la definición exógena es la única que opera, negándole a una colectividad su identidad anterior y con ello el derecho de definirse por sí misma, esto contribuye a la interiorización de la inferioridad y a la estigmatización (Goffman, 1993) de la identidad propia que se subordina. Aunque es posible que tal etiqueta, como la de ser indios, indígenas, afros, hispanos o latinos, por ejemplo, sea apropiada y resignificada por los sujetos para, a través de ella, reivindicar sus derechos, como sucede en los movimientos sociales contemporáneos. En estos casos, lo que fue una categorización negativa —una etiqueta minorizante— se transforma en una identidad-bandera unificadora, con valor positivo, que permite construir una identidad colectiva para emprender luchas sociales o ejercer la oposición y la resistencia a la dominación (Pérez Ruiz, 2007 y 2018).

Así, vemos que al aplicar a la cuestión étnica la hipótesis de que detrás de cada tipo de desigualdad está la construcción social de la diferencia desde el poder hegemónico, se contribuye a resolver el debate sobre qué es lo específico de la condición étnica. Tema relevante ya que, para ciertos autores, lo específico de lo étnico se resuelve de manera tautológica, al decir que tienen la condición étnica los grupos que se definen por pertenecer a una etnia y por vivir y ejercer su etnicidad. Generalmente los autores naturalizan esta condición al derivarla de las cualidades intrínsecas del grupo al que se le aplica tal denominación (lengua, cultura, religión, entre otras).

Sin entrar en detalles, en Europa se ha usado la categoría de etnia (lo étnico) como sinónimo de un pueblo o nación formada por quienes comparten una pertenencia identitaria sobre una base cultural que remite al proceso de construcción de las naciones actuales, para explicar cómo múltiples naciones se aglutinaron y subordinaron para crear imaginariamente una pertenencia única a una nación-Estado (Anderson, 1997; Balibar, 1991; Hobsbawm, 2000). En América Latina se emplea lo étnico como sinónimo de los pueblos originarios que fueron colonizados, asociados a una historicidad anterior a la colonización española, de modo que las denominadas etnias suelen caracterizarse como sociedades que poseen culturas, formas de organización, territorios e identidades asociadas al mundo prehispánico (a lo que queda de ellos), aunque están integradas a los Estados nacionales latinoamericanos (Bartolomé, 1997; Bonfil, 1972; Cardoso, 1992 y 1998; De la Peña, 1999).

Sin embargo, hay también quienes consideran que lo étnico es una cualidad cultural que identificaría y cohesionaría a cualquier grupo social, por lo que todas las poblaciones unificadas por una cultura, una identidad y una trayectoria serían una etnia, de allí que existiría también una etnia mestiza (Díaz Polanco, 1995). Mientras que en Estados Unidos, en Canadá, así como en algunos países europeos lo étnico se orienta a designar a poblaciones inmigrantes que han sido desterritorializadas, voluntariamente o por la fuerza, lo que les daría ciertas cualidades de comportamiento y apego cultural e identitario a lo que dejaron atrás (Oommen, 1997). Aunque también, como se ha mencionado, desde una perspectiva constructivista, puede considerarse que las poblaciones son susceptibles de ser *etnizadas* al categorizarse desde el exterior, para lo cual se recurre al poder performativo de la enunciación, la nominación y la categorización minorizante de las poblaciones a las que se aplica desde el poder la condición étnica; por lo que la etnicización —el carácter de ser étnicos— expresa la condición de ser subordinado y dominado por vía de la categorización impuesta y minorizante del poder como generador de etnicidad (Bhabah, 2002; Poutignat, 1995).

Desde la perspectiva aquí propuesta, los pueblos denominados étnicos, tanto los obligados a pertenecer a una nación, a una nación-Estado, como los de origen prehispánico en América Latina y como los inmigrantes de África, Asia, India, Europa del Este y China que llegan a Estados Unidos, Canadá y Europa, tienen en común que han sido considerados, clasificados y etiquetados desde el poder (académico y

político) como étnicos; con esa etiqueta se les asigna una condición de otredad subordinada/dominada, mediante procesos –generalmente no explícitos– en los que se construye su diferencia para distinguirlos de las poblaciones hegemónicas de cada región o país (Pérez Ruiz, 2007). Se les impone, entonces, la etiqueta de ser étnicos más una identidad estereotipada (como afros, asiáticos, latinos, hispanos o sudacas, por ejemplo), sin importar que engloben a personas con diferencias lingüísticas, identitarias, culturales, religiosas e inclusive de clase. Es decir, que al clasificarlas como etnias y grupos étnicos a estas poblaciones se les niega el derecho de definirse por sí mismas, colocándolas en una posición subordinada respecto de las mayorías que detentan el poder, todo lo anterior está bajo argumentos valorativos y de reconocimiento desigual (históricos, culturales, lingüísticos y religiosos, por ejemplo) impuestos por la fuerza o a través de instituciones y políticas públicas, discursos, comportamientos y prácticas sociales jerarquizadas y excluyentes. Los criterios que justifican la imposición de clasificación pueden ser varios, como la temporalidad histórica, la territorialidad o la desterritorialidad, la lengua, la cultura, la religión, el comportamiento o incluso el fenotipo, con este último se alienta la idea de la diferencia racial: que entre los humanos existen razas, unas mejores y más evolucionadas que otras.

En todos los casos, la condición étnica expresa la otredad, la minorización, la inferioridad y la condición de subordinación/dominación para justificar su posición inferior en la estructura social y simbólica predominante. Lo cual, además, sucede aunque las poblaciones inferiorizadas y estigmatizadas tengan una posición de clase superior a la del grupo culturalmente hegemónico, de allí la importancia de tomar en cuenta el tipo de diferencia y de desigualdad en cada caso. Cabe señalar, que los elementos que se emplean para construir la diferencia pueden existir (como en el caso de la diferencia entre lenguas, religiones y culturas, por ejemplo), pero también pueden ser inexistentes o manipulados (como sucede con el manejo de los fenotipos para construir la idea de razas inferiores y superiores; o cuando la historia se reinventa de cierta manera), por lo que generalmente se acompañan de prejuicios y estereotipos mediante diversas prácticas sociales, con los que se legitima y se vigoriza la reproducción cotidiana y/o institucionalizada de la diferencia, generalmente en apoyo a otras subordinaciones. Importa resaltar que construir la diferencia y presentarla como un hecho natural

es fundamental, ya que esto es uno de los mecanismos necesarios para su reproducción (Pérez Ruiz, 2007).

DESIGUALDAD RACIAL

La construcción social de la diferencia como sustento de las desigualdades sucede con el empleo de los fenotipos para jerarquizar y organizar las “diferencias sociales”, naturalizadas mediante los procesos psicosociales ya señalados. De este modo se fundamenta la existencia de razas inferiores y superiores que se conoce como racismo clásico; pero también existe el que se asocia a la diferencia cultural para justificarse, dando lugar al llamado racismo cultural (Balibar, 1991; Wieviorka, 1992). Como explica Foucault (1996), el racismo se desarrolla en un contexto histórico particular vinculado a los mecanismos del Estado. No obstante, este fenómeno ha tenido una capacidad de transformación a lo largo del tiempo y en distintos contextos geopolíticos, lo que ha llevado a especialistas como Achille Mbembe (2016: 38) a reconocer que la “raza” tiene un “carácter extremadamente móvil, inconstante y caprichoso”. Por ello, se ponen en acción racismos con ciertas peculiaridades según las regiones y los momentos históricos, a pesar de que biogenéticamente las razas no existen.

En ese marco las prácticas de discriminación, exclusión y xenofobia se construyen y se reproducen recíprocamente, al articularse imaginarios colectivos, discursos y prácticas sociales que reivindican la existencia de las razas (Bhabah, 2002; Butler, 2001; Poutignat, 1995; Wieviorka, 1991). Prácticas que pueden ser cotidianas y/o institucionalizadas y pueden sustentarse en discursos académicos o de uso común; lo que configura un racismo teórico o doctrinal y un racismo espontáneo, respectivamente, mismos que, incluso, pueden expresarse en el ciclo de reciprocidad histórica entre el nacionalismo y el racismo (Balibar, 1991). Un punto importante es que en cada uno de estos casos, se construye y se enfatiza la diferencia fenotípica para la construcción de la otredad que justifica una posición social desigual y asimétrica, en un marco de relaciones de poder, de exclusiones, y en no pocas ocasiones de dominación, discriminación y explotación. En Asia, África y América Latina esto puede verse hasta hoy al pervivir jerarquías sociorraciales en las relaciones de colonización y colonialidad entre los europeos y

anglosajones y las poblaciones originarias que fueron colonizadas, dominadas y hasta esclavizadas, empleando entre otros mecanismos el renombrar, recaracterizar y racializar sus identidades (Wade, 2011); esto da lugar a identidades abarcativas inferiorizadas como la de ser negros, indios y asiáticos, entre otras. De este modo, como explica Balibar (1991), la ideología racial es universalista al hablar de la humanidad, al tiempo que la jerarquiza y excluye a ciertos grupos al considerarlos ajenos a la civilización, la modernidad y el desarrollo, esto sucede incluso si los nombrados e inferiorizados estén en una posición de clase más alta que los que ejercen el racismo. Igual que en los casos anteriores, la inferiorización y la discriminación de un grupo social racializado no necesariamente coincide con una posición de clase inferior, aunque, ciertamente, es frecuente que la dominación de clase coincida con la discriminación fenotípica o racial. Lo señalado hasta ahora coincide con lo que Achille Mbembe (2016: 76) nombra la *lógica del cercado*, ya que la categorización por razas tiene el objetivo no sólo de identificar a las personas que supuestamente son parte de dichos grupos, sino que cumple con el propósito de fijarlas dentro de ciertos “límites”.

Un caso ejemplar de la naturalización u ocultamiento de la construcción social de la diferencia puede ser la justificación de la desigualdad de clase, que recurre a múltiples discursos sobre la diferencia (cultural, racial, identitaria o de género) para esconder la dimensión estructural de la dominación y la explotación con el fin de desviar la atención hacia otras dimensiones de la vida social, que estando presentes no agotan la explicación de la desigual distribución de recursos en una sociedad y menos de las condiciones de dominación y explotación que unos sectores ejercen sobre otros. Wallerstein (1991), por ejemplo, ha señalado cómo el racismo, el sexismo y la discriminación por edad permiten ampliar o contraer, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados; hace nacer y recrear permanentemente comunidades que socializan a sus miembros para que puedan desempeñar las funciones que les corresponden según la jerarquía social (aunque también les transmiten formas de resistencia), y ofrecen una base no meritocrática para justificar la desigualdad. En varios casos la raza y el racismo son la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo.

DESIGUALDAD DE GÉNERO Y GENERACIÓN

En cuanto al género, tampoco se escapa de ser una construcción social, aunque se presente como natural al sustentarse en elementos considerados, a primera vista, como naturales y evidentes. Sin embargo, su construcción es también histórica, contextual y relacional al basarse en la omisión de ciertas semejanzas y en la exaltación de aquello que se considera que es y debe ser diferente, esto sucede de acuerdo con el grupo cultural de que se trate, y donde pueden emplearse, de manera combinada, marcadores biológico-sexuales, de socialización y de comportamientos, así como los referentes míticos y religiosos que los explican y justifican. Igual que en los casos anteriores, dicha construcción incluye acciones valorativas y de reconocimiento, desde el poder de quienes clasifican, ordenan y/o jerarquizan a la población propia y externa. De modo que para comprender la construcción del género, de la diversidad de géneros en cada lugar y tiempo, deberá tomarse en consideración la situación histórica y contextual en cada sociedad en un momento determinado.

Según se ha demostrado en una amplia bibliografía, en los pueblos del mundo la construcción del género puede darse mediante categorías opuestas, complementarias, secuenciales o reversibles, asignándole a los sujetos así clasificados y nombrados posiciones sociales específicas en su capacidad de tomar decisiones y ejercer el poder. A continuación se darán algunos ejemplos de formas de conceptualizar y categorizar el género para demostrar la diversidad en su construcción.

Sin adentrarse en detalles, la concepción judeo-cristina que considera que Dios y su hijo son masculinos, concibe que la mujer ha sido sacada de la costilla de Adán y la señala como la débil y desobediente al dejarse seducir por la tentación del pecado (Caponi, 1992) ejemplifica la construcción de un tipo de género bajo categorías opuestas y desiguales, donde la mujer ocupa un lugar subordinado, independientemente de su pertenencia cultural y su posición de clase.

Entre los aymara de Chile, al recurrirse a la investigación del léxico sobre el ciclo vital se ha encontrado que aquí no se hace distinción de sexo en el feto (*Sullu*), que en los primeros seis meses de vida y hasta los cuatro años (*Asu wawa* y *Wawa*) sigue éste sin diferenciarse; y que es hasta después de los cuatro años que el género empieza a distinguirse llamándoseles *Wawa Yuqalla*, si son hombres o *Wawa Imilla* si son mujeres. El género, sin embargo, se consolida hasta los 14 años apro-

ximadamente, cuando son nombrados (en ese mismo orden de hombre o mujer) como *Jisk'a Yucalla Jach'a* o *Jisk'a Imilla Jach'a*. Hasta que después de la muerte vuelve a perderse la distinción de género cuando todos son *Jiwata Amaya* (Carrasco Gutiérrez y Gavilán Vega, 2014). En este caso, se puede decir que estamos frente a una construcción de género secuencial. Según los integrantes de este pueblo, ambos géneros desempeñan un papel complementario en la sociedad y no asimétrico. Aunque para la población de origen español o criolla, ambos géneros tienen una posición subordinada en lo cultural e identitario, aunque no siempre lo sean respecto de la clase social, ya que entre los aymaras hay comerciantes y empresarios en posiciones de clase más altas que la que tienen muchos de los blancos/criollos que los discriminan.

En México, la existencia de los *muxes* como un tercer género entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca muestra la posibilidad de una construcción social de género, pues es la lectura que hace la madre sobre las cualidades *muxes* del niño lo que lleva a socializarlo de manera especial, ya que lo preparará para cumplir con actividades consideradas femeninas en el campo doméstico, religioso y ritual. Además, son quienes se hacen cargo de los padres en la vejez. Se trata de un género que no se construye linealmente mediante el ejercicio de la sexualidad, si bien los *muxes* pueden ser homosexuales, también pueden casarse con una mujer y tener hijos, de modo que transitan a la vez por ámbitos femeninos como masculinos (Flores Eseta, 2014; Miano Barruso, 2002). Aunque los *muxes* pueden padecer discriminación y acoso, no ocupan siempre un lugar como clase social subordinada.

Por otra parte, un caso de reversibilidad del género es el de los inuit, donde existe un “tercer sexo social” que implica que el género de un recién nacido puede cambiarse en el momento del parto, ya sea por el designio de los ancestros que le asignan un nombre, por la acción de la partera que ritualiza el nacimiento o por las necesidades familiares de mantener en su seno un equilibrio entre hombres y mujeres. Lo que significa que la asignación de género y su transformación de uno en otro es reversible. Las personas que cambian de sexo en el momento de su nacimiento se denominan *sipiniit* (de *sipi*, que significa división) y son socializadas como hombre o como mujer según su nuevo género (socialización inversa o *travestissement*). No obstante pueden regresar al sexo biológico original en el momento de la adolescencia, conservando cualidades de ambos sexos que las ubican en una categoría especial, y

que las habilita, por su poder de mediación, para participar en el campo religioso e incluso para iniciarse como chamanes (Saladin, 1992).

Sirvan estos casos para ejemplificar el hecho de que la diferencia es mucho más que un dato biológico y natural, al adquirir connotaciones culturales y sociales que establecen y delimitan las fronteras de lo que es y no es, al otorgarle a los datos biológicos significados peculiares, e incluso para contradecirlos.

Con lo anterior podemos ver la manufactura de las generaciones en una sociedad, ya que desde el nacimiento a los individuos se les socializa de acuerdo con el género y con la secuencia evolutiva biológica-social que cada grupo cultural construye, caracterizando sus etapas y nombrándolas de acuerdo a indicadores establecidos, que incluyen formas de comportamiento y responsabilidades sociales específicas. Lo cual significa que el ser recién nacido, bebé, niño, adolescente, joven, adulto y anciano no son etapas universales y que, en cambio, pueden comprender especificidades que trascienden la mera existencia de rasgos biológicos, abriéndose la posibilidad de darle significados específicos a cada etapa, variables según la sociedad, la época y la predominancia de una cultura sobre otra, incluso de que haya etapas que no existan en una sociedad y en otras sí.

Atender la forma en que cada sociedad construye sus elementos y categorías de diferenciación es importante para evitar el uso indiscriminado y superficial de categorías preestablecidas y universales, y con esto ejercer, voluntaria o involuntariamente, una violencia epistemológica asociada a formas de desigualdad, subordinación, discriminación y dominación. Así lo alerta McCallum (2013) al ejemplificar la dificultad de aplicar la visión externa a los Huni Kuin (Kaxinawá), quienes prefieren el matrimonio endogámico y temprano para evitar los embarazos cuando las mujeres púberes están aún solteras. Una alerta similar sobre el peligro de emplear formas externas a un grupo cultural para pensar el cuerpo, el placer, la reproducción, el parentesco y la política la hace Cariaga (2015) al hablar de la homosexualidad entre los kaiowa. Para este pueblo, un hombre adulto, soltero y sin hijos adquiere una condición que lo hace frágil debido a su incapacidad para producir relaciones de parentesco, situación que le dificulta tener posiciones de prestigio político. Además, puede ser identificado como hechicero o falso chamán, si bien en dicho pueblo existe la forma de nombrar a quienes tienen esa orientación sexual al llamarles *kuimba'e revikuera*, “un joven

que tiene un ano” (Cariaga, 2015: 447), ese tipo de prácticas generan chismes. De allí que tales personas prefieren vivir fuera de sus pueblos para evitar el hostigamiento, acentuado por la acción misionera, principalmente del neopentecostalismo, que prevalece entre los kaiowa y los guaraní en Mato Grosso do Sul, en Brasil.

Respecto de la asociación entre la desigualdad de género y la de generación, Bello (2008) y Valladares (2008) muestran cómo en algunas comunidades indígenas de México la construcción de los géneros y las generaciones se establece desde la estructura misma de la tenencia de la tierra y de la organización social comunitaria asociada con ella, en interacción y dependencia con los Estado nacionales. De forma que es frecuente que sólo los comuneros hombres y casados tengan derechos plenos sobre la tierra, sin importar la edad. Lo que demuestra que la generación adulta y masculina es la hegemónica, estatus que se alcanza con el matrimonio que, como un rito de paso, permite el acceso de los hombres adultos a los bienes comunales, así como a los órganos de gobierno comunitarios. Cabe recordar que el matrimonio arreglado, del que dan cuenta muchas etnografías, expresa el predominio de los adultos, generalmente masculinos, sobre los jóvenes de ambos géneros, aunque entre ellos y ellas existan asimetrías, y también participen mujeres. La situación anterior se agrava con la tradición que todavía persiste en algunos pueblos de comprar, raptar y violar a las mujeres, actos que construyen la masculinidad para los hombres y es violencia sexual y afectiva para las mujeres, que refuerza su condición de subordinación y vulnerabilidad. Ante lo anterior, los jóvenes de muchas sociedades se revelan, alterando las construcciones de género y generación consideradas tradicionales, oponiéndose a los viejos significados y agregando a su caracterización la demanda de derechos como el de estudiar, trabajar, decidir sobre su cuerpo, sobre su género y sobre la elección de su pareja. Dan cuenta de estas transformaciones en pueblos indígenas, sus dificultades y disyuntivas, trabajos como los de Mayorga (2008), Ruiz Lagier (2008), Pérez Ruiz (2015), Oehmichen (2015), Igreja (2008), Romer (2008) y Camus (2008).

Como punto clave de esta reflexión, la subordinación/dominación etnia-raza-género-generación-clase no puede establecerse de forma lineal ni mecánica para explicar su existencia obligada e igual en un mismo sujeto social. Por ello, identificar cuáles y cómo convergen e interaccionan unas desigualdades a favor de otras, de qué forma y con cuáles conteni-

1. PARA ENTENDER LAS DIFERENCIAS Y LAS DESIGUALDADES

dos se ponen en práctica, debe ser importante en las investigaciones, siempre contextual e históricamente situadas. ¿Y cómo, entonces, podemos hacerlo? La interseccionalidad, aplicada de forma no mecánica, es una posible vía metodológica para aproximarnos a ello.

IMPORTANCIA DE LA INTERSECCIONALIDAD

Enlazar diferentes tipos de desigualdades como las de etnia, género, generación, raza y clase remite indiscutiblemente a los aportes de la interseccionalidad (Argueta Pérez-Coronado, 2020; Viveros, 2016) que desde el feminismo pretende enlazar diferentes tipos de desigualdades en un mismo sujeto social. Si bien aquí no se va a entrar al debate⁵ generado en torno a la teorización y la práctica de la interseccionalidad (debate entre el feminismo estructuralista contra el posestructuralista, el *black feminism* contra el feminismo blanco, el feminismo poscolonial y decolonial contra el feminismo occidental, o el desarrollo de la interseccionalidad en Estados Unidos contra el europeo o de ambos en relación con la perspectiva latinoamericana), sí resulta importante enumerar algunos aspectos. La necesidad de: 1) analizar en un mismo sujeto las dimensiones micro y macrosociales, donde convergen diversos tipos de desigualdades; 2) desnaturalizar las categorías, como las de raza-género, generación y clase, para dotarlas de contenidos históricos y contextuales, que dar cuenta de la diversidad de situaciones en que éstas se generan y articulan dinámicamente; 3) atender las relaciones sociales implicadas en los antagonismos y conflictos sociales; 4) atender los ámbitos estructurales, políticos y simbólicos de la desigualdad bajo relaciones de poder y asimetrías sociales; y 5) comprender la multiplicidad de identidades colectivas presentes en un grupo social, donde se advierten las desigualdades estructurales y las formas peculiares que en cada caso adquieren las relaciones de poder.

⁵ Según Viveros (2016), en Estados Unidos se emplea la interseccionalidad bajo la influencia del *black feminism*, mientras que en Europa se hace bajo la influencia del posmodernismo y de Michel Foucault, mientras que en América Latina la interseccionalidad no ha tenido gran éxito porque para muchas feministas no aporta nada nuevo; además la perspectiva estadounidense ha dejado de lado la desigualdad de clase que en América Latina es fundamental. Se critica la colonialidad discursiva de los feminismos hegemónicos que universalizan las desigualdades de raza y género y sus articulaciones.

Esta perspectiva puede evitar visiones mecánicas y lineales sobre el enlace entre etnicidad-género-generación-raza-clase como matriz única y unidireccional de la desigualdad, pues supone que en un mismo sujeto social se conjugan siempre todas estas desigualdades, con esto se crean universalidades y esencialismos que no requieren comprobación, como es la creencia de que quien es discriminado étnicamente también lo es por su condición de clase, género y raza. En este sentido, hay que recuperar la propuesta para distinguir las desigualdades: unas son de reconocimiento (Giménez, 2009) como las étnicas, de género y generacionales, cuya resolución se inscriben en el campo del otorgamiento de derechos; mientras que otras son estructurales, como la de clase, cuya resolución requiere de modificaciones en el acceso y la distribución social de recursos (medios de producción, formas de distribución y acceso a otros recursos sociales y económicos).

En un sector de población pueden existir las desigualdades de un tipo y no de otro; e inclusive un mismo individuo puede padecer la dominación/discriminación de cierto tipo, y al mismo tiempo, ejercer otra de otro tipo, como sucede, por ejemplo, entre las mujeres jóvenes blancas que padecen la subordinación de género y generación respecto a los adultos mayores blancos, pero ejercen la dominación/discriminación respecto a las poblaciones negras e indias de todos los géneros y edades. Una situación similar sucede entre las poblaciones indígenas de México, como se verá a continuación en el caso que se presenta.

LAS MÚLTIPLES DESIGUALDADES EN LA POBLACIÓN DE YAXCABÁ

LA DESIGUALDAD ÉTNICA Y DE CLASE

En México es común señalar que, como consecuencia de la conquista española y del periodo colonial, todos los indígenas comparten una misma posición de clase, siendo este sector el más pobre, explotado y aislado del país, también se da por sentado que es una coincidencia la dominación de clase con la dominación étnica. En Yucatán esto no siempre se cumple, ya que el mundo maya prehispánico estaba altamente estratificado, situación que los conquistadores y colonizadores españoles aprovecharon a su favor, pues dotaron de privilegios a ciertas élites mayas que los ayudaban al sometimiento de amplias poblaciones,

así como a quienes, siendo mayas, se aliaron con ellos. Desde mi perspectiva (Pérez Ruiz, 2015), en esta región se emplearon dos formas para imponer la dominación colonial: la que he llamado *dominación étnica homogeneizante* y la *dominación étnica interclasista*,⁶ que es la que se observa en esta región.

La *dominación étnica homogeneizante* (Pérez Ruiz, 2017) consistió en incorporar a los pobladores de origen maya en una misma posición social –sin respetar sus previas diferencias identitarias, de estratificación y diferenciación social– con lo cual se les homologó en lo que desde una mirada contemporánea podemos llamar una misma clase social. Esta modalidad se impuso en los lugares cercanos a Mérida, donde se establecieron las ciudades y las unidades de producción de los españoles. Por tanto, mediante la guerra de conquista y la invasión, a los nativos se les despojó de sus territorios, de sus recursos productivos y hasta de sus identidades locales, ya que fueron denominados indios, a pesar de las diferencias que pudieron haber tenido antes: ser guerreros, dirigentes, sacerdotes, artesanos, comerciantes o agricultores, y pertenecer a diferentes ciudades-Estado con diversos linajes. Con ello, a todos se les homogeneizó identitariamente y se les colocó en la misma posición social.

Por su parte, la *dominación étnica interclasista* consistió en imponer la dominación sobre los pobladores de origen maya pero manteniendo la diferenciación social preexistente, que distinguía a los indios campesinos de los estratos superiores, en los que se ubicaban los dirigentes, los responsables de los gobiernos locales, los sacerdotes, los guerreros y los comerciantes, entre otros. En las regiones donde se impuso esta modalidad, los nobles y los principales mayas fueron el eslabón de comunicación entre las repúblicas de indios libres y las repúblicas de españoles, y sirvieron como mediadores de la subordinación de los indios, por lo que adquirieron la categoría de ser indios hidalgos. En tanto que los indios del común, o indios macehuals,⁷ fueron los que con sus tributos y su

⁶ Estas formas de establecer la dominación étnica son modelos ideales e indican únicamente las tendencias fundamentales, por ello las tensiones, los conflictos y las decisiones que han conducido en cada momento al predominio de una u otra tendencia deben ser motivo de análisis contextualizados en un tiempo y espacio determinados.

⁷ Quintal y Rendón (2005) dicen que la palabra macehual es un nahualismo que llegó a Yucatán con los españoles; se deriva de *macehualli*, que se refería a la gente pobre, a los plebeyos obligados a pagar tributo y que no podían desempeñar cargos públicos o políticos.

trabajo mantuvieron y enriquecieron a los estratos superiores tanto de indios como de españoles. Así, en las repúblicas de indios libres muchas veces se mantuvieron los estratos superiores de indios para que contribuyeran a mantener el orden local, facilitaran la conversión religiosa de los nativos al catolicismo, garantizaran el cobro de tributos e impuestos y supervisaran el comercio con las ciudades y unidades de producción españolas. Esta modalidad de ejercer el dominio hizo posible que entre los indios existieran sectores con posiciones de poder y prestigio, e incluso con predominio económico sobre el resto de los comunes. En estas regiones de indios, muchas veces llegaron a vivir algunas familias españolas, generalmente para realizar actividades de comercio, y para distinguirse de los indios se autodenominaron “vecinos”.

Una vez que Yucatán se independizó de España y que se integró a México como nación independiente en 1821, en muchas regiones de Yucatán se mantuvieron vigentes las relaciones interétnicas con su lógica de distribución de recursos y con sus relaciones de poder. De modo que en 1847 se produjo un levantamiento de los mayas en contra de los yucatecos blancos, ahora mexicanos, en la llamada Guerra de Castas. Ante esta situación, los yucatecos de origen español recuperaron en su beneficio la lealtad de los “indios hidalgos” para oponerlos a los indios macehuales y rebeldes que lucharon en su contra. Nuevamente los indios hidalgos adquirieron privilegios económicos y políticos. Mientras el resto de los indios –a excepción de los que se refugiaron en las selvas de Quintana Roo y se mantuvieron en rebeldía– continuaron siendo los generadores de la riqueza social, en beneficio de las clases sociales superiores. En el siglo xx, Yucatán vivió los cambios producidos por la Revolución mexicana en la primera mitad del siglo xx, que en esa región adquirió el perfil de ser un movimiento socialista, con reajustes políticos y sociales específicos para cada región.

Yaxcabá, por su historia y su carácter de frontera entre regiones en conflicto (Domínguez, 1979; Pérez Ruiz, 1983), se ubica dentro de la modalidad de la *dominación étnica interclasista*, de modo que en tal lugar persisten hasta hoy las relaciones asimétricas entre los vecinos (de origen español) y los yaxcabeños de origen maya (indios-macehuales), sustentadas en la pertenencia a identidades colectivas diferentes y estratificadas, que expresan las relaciones de poder y las desigualdades.

IDENTIDADES COLECTIVAS DIFERENCIADAS

En este lugar se ha conservado la milpa maya como la principal forma de producción y uso del territorio, ahora ejidal, aunque en competencia con ranchos ganaderos y otras formas de producción en manos de población no indígena. Y si bien las tierras ejidales están en manos mayoritariamente de población de origen maya, el gobierno municipal generalmente ha estado bajo el dominio de los yaxcabeños de apellido español. Con tales antecedentes los yaxcabeños organizan sus relaciones sociales a través de diversas identidades colectivas, para identificarse o diferenciarse.

Los habitantes se reconocen como *yaxcabeños* porque nacieron en Yaxcabá. Sin embargo, algunos de ellos se reconocen a sí mismos, y son reconocidos por otros, como *mayeros* porque pertenecen a grupos familiares que hablan la lengua maya y se asumen como descendientes de los antiguos habitantes prehispánicos. Esos mismos yaxcabeños y mayeros pueden, a su vez, ser considerados como *milperos*, dependiendo de si hacen milpa o forman parte de familias que hacen milpa, pero que se diferencian de aquellos que pueden sembrar maíz, pero cuyo origen se reconoce como español. De esta manera, existen yaxcabeños que son, a su vez, mayeros y milperos porque se suponen descendientes de los antiguos pobladores prehispánicos; y sólo hasta años recientes, y por influencia de la escuela, los medios de comunicación y el turismo, comienzan a verse y a pensarse como mayas. Además, en ciertos contextos, éstos se denominan indios macehuales.

En el caso de las mujeres, respecto a la apariencia, si usan el hipil tradicional son llamadas mestizas, pero si visten ropa moderna se les llama catrinas. A las mujeres de apellido español que pueden lucir hipiles lujosos, no se les reconoce como mestizas. Se dice que se visten “como” mestizas, pero no que “son” mestizas, reafirmando su identidad de ser “vecina”. Aquí cabe aclarar que el ser mestiza no alude a la mezcla de razas como en el resto de México, sino a la población de origen maya que ganó esa categoría al mantenerse leal a los descendientes de españoles. Como ya se ha dicho, las personas de origen español que conservan el apellido son reconocidas y se autorreconocen como vecinos, y aunque sean ejidatarios y hagan milpa difícilmente se les reconoce como milperos; tampoco se les dice mayeros, aunque hablen maya. Todos los yaxcabeños, además, comparten identidades abarcativas

como la de ser yucatecos, ser mexicanos, que junto a la de ser ejidatario, les brindan ciertos derechos, de los que carecerían si no fueran ejidatarios, yucatecos y mexicanos.

SER VECINO O SER INDIO-MACEHUAL,
UNA DIFERENCIACIÓN ÉTNICA Y NO DE CLASE

Las diferencias entre ser indio-macehual o ser vecino-español, y la pertenencia a cada grupo identitario, se fundamentan en la construcción de imaginarios colectivos estereotipados que le asignan a cada quien una cultura, un valor, una posición social y ciertos atributos y elementos diacríticos: al indio-macehual o maya se le asigna un valor menor y se le reconoce por hablar la lengua maya, por tener un apellido maya, por producir la milpa maya, por vestirse de forma peculiar (tradicional y no moderna), y por ser portador de creencias y comportamientos culturales ritualizados de origen prehispánico. Mientras que al vecino-español se le reconoce un valor superior y se le distingue por su apellido, por realizar actividades comerciales o productivas destinadas a ganar dinero, por vestirse a la moda y por ser portador de creencias y comportamientos asociados con el catolicismo y la modernidad. Y aunque los integrantes de cada grupo no se comportan exactamente como lo marca el sistema interétnico, los estereotipos y los prejuicios sirven para construir al “otro”, al inferior, y reproducir las relaciones interétnicas.

En la actualidad, el hipil como marcador étnico está perdiendo importancia debido a que las jóvenes lo han abandonado y lo usan en su versión de lujo, llamado “terno”, en ocasiones especiales. Además, las políticas culturales lo han folclorizado como elemento identitario de todas las yucatecas para festivales y carnavales. No sólo eso, también se ha vuelto ropa para personal de servicio en hoteles de lujo. Algo similar sucede con la lengua maya, que está siendo desplazada por el castellano, debido a que muchos padres ya no la enseñan a sus hijos para evitar la estigmatización, la discriminación y la pobreza asociados con la identidad negativa de ser maya. Lo cual se suma a la acción educativa del sistema escolar nacional, que impone la lengua castellana y los contenidos nacionales antes que el aprendizaje de las lenguas indígenas y los contenidos locales.

Ante tales transformaciones, el apellido, que da cuenta del origen (español o indio), persiste como un clasificador étnico y de prestigio social. Son vecinos quienes llevan un apellido español como Rodríguez, Peña, Mercado, Carrillo y González, entre otros; y son indios-macehuales los que llevan apellidos mayas como Cohuo, Pat, Moo, Chi y Dzul, entre otros. Se dice que se tiene “un buen apellido” si es español o “un mal apellido” si es maya, y la distinción es importante para decidir un buen o un mal matrimonio y para subir o bajar en la escala social. Se puede romper la regla, pero esto no está exento de dificultades, ya que el miembro considerado ajeno no encuentra en su parentela política el apoyo, la solidaridad y las redes que hubiera tenido en caso de haberse casado con alguien de su grupo.

La diferenciación étnica, sustentada en una supuesta diferencia cultural, funciona en Yaxcabá porque a la identidad de ser maya, de ser indio-macehual, se le ha asignado un valor negativo y los atributos que se emplean para caracterizar y valorar a un maya se presentan socialmente como hechos naturales y objetivos. Así, se mantienen ocultos los procesos de construcción de la diferencia cultural e identitaria, como fundamento de la organización social jerarquizada en la que se omiten semejanzas entre los yaxcabeños, los intereses comunes, y se les niega a los pobladores de origen maya el derecho de caracterizarse por sí mismos y de tomar en sus manos su futuro, a pesar de que algunos de ellos puedan tener una posición de clase superior de quienes los discriminan. Tal hecho se sustenta, pues, en la persistencia de un imaginario colectivo que emplea una versión de la historia que recrea y reinventa los hechos, hasta construir un escenario depurado, esencialista, en donde se supone que los pobladores viven separados por su cultura de origen y por una posición de clase también opuesta.

De acuerdo con ese imaginario, los vecinos de apellido español poseen una cultura de origen europeo y pertenecen a una clase superior, en prestigio y posición económica; mientras que los de origen maya poseen una cultura de origen prehispánico y tienen una posición social inferior, ya que al ser flojos, incultos e incivilizados, sólo pueden ser campesinos, jornaleros o trabajadores migratorios. Tal caracterización no concuerda con los hechos constatables, pues entre los yaxcabeños de apellido español, si bien la mayoría tienen una condición económica superior, existen familias pobres; mientras que entre los de apellido maya, si bien mayoritariamente son campesinos de posición económica

baja, hay familias (aunque pocas) que también acaparan recursos productivos, políticos y culturales. La diferenciación estereotipada, sin embargo, contribuye a cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento de familias por apellido de origen y a legitimar sus acciones (Pérez Ruiz, 2015).

Cabe decir, además, que la pertenencia a culturas diferentes tampoco es constatable. Por ejemplo, la cultura compartida entre los yaxcabeños se expresa en la creencia generalizada de que existe un Dios cristiano, que se acompaña de santos y vírgenes si se es católico, o se venera sólo a él si se es protestante. Incluso es común que vecinos e indios macehuales crean, abierta o tímidamente, que este dios convive con deidades prehispánicas que son las que hasta hoy dominan la selva, las cuevas, los cenotes, la salud y la enfermedad. La presencia de los señores del monte (de la selva), de los dueños de los venados, de los que gobiernan las lluvias y los vientos se expresa en los accidentes que suceden cuando se trabaja en la selva sin cumplir con los rituales necesarios para mantener contentos a tales seres. Estar en buenos o malos términos con las deidades antiguas se deja ver en las lluvias, en las sequías, en los huracanes, en las buenas o malas cosechas, en la mala cacería, así como en las enfermedades que aquejan a los hombres, a las mujeres o a los infantes según las costumbres y las normas de convivencia que han sido violadas. Así, el dios cristiano y las deidades mayas están presentes en el manejo tecnológico y ritual de la selva y actúan juntas en la producción de la milpa. De modo que el dios cristiano convive con el dios Chaac y los señores de los vientos en las ceremonias de petición de lluvias, que se hacen cada año en los cuatro puntos del mundo, simbolizados en las cuatro esquinas del territorio del ejido. Los dioses antiguos conviven con el niño Jesús cuando el 25 de diciembre se celebra su nacimiento danzando con una cabeza de cerdo con una mazorca de maíz en el hocico, para agradecerles también a los dioses antiguos por la cosecha. La cultura compartida está además en la ceremonia del *hetzmek* en los niños de ambos sexos y se vive cotidianamente en lo que se produce y cómo se cocina y come.

Lo anterior no significa que nunca hayan existido las diferencias culturales entre los yaxcabeños de origen español y los de origen maya, sólo que las culturas de ambos sectores se han ido transformando por sus interacciones a lo largo del tiempo, lo que dificulta la separación actual entre la cultura hispánica y la maya. A pesar de todo lo que comparten

culturalmente, los yaxcabeños emplean referentes históricos idealizados, estereotipados y esenciales para establecer fronteras étnicas y así organizar las diferencias sociales, económicas y de poder como si fueran diferencias culturales, las cuales disfrazan las relaciones de dominación que ejercen los de apellido español sobre los de apellidos mayas. Esto permite entre los vecinos legitimar sus posiciones de prestigio, que se traducen en acciones políticas y de beneficio económico para muchos de ellos, y que incluso hace que los más pobres de este grupo se sientan superiores a los de origen maya, aunque éstos últimos tengan una posición de clase superior. Mientras que entre los de origen maya, ese imaginario actúa a favor de reproducir los procesos de inferiorización y desprestigio, que los somete al control ideológico y político de los vecinos, con consecuencias negativas que contribuyen a la desvalorización de su lengua y cultura. Tal asimetría se expresa en una perspectiva que considera que la población de origen maya configura además una raza diferente (Pérez Ruiz, 2015).

LA DESIGUALDAD DE GÉNERO Y GENERACIÓN

Entre los pobladores de origen maya de Yucatán, ser hombre *-xiib*, (j) *xiib*, *wínik*, *máak*— o ser mujer *-ch'up*, *ko'olel*— (*Diccionario español-maya-español*, 1992: 40 y 51) se construye desde el nacimiento y conlleva una posición social durante todo el ciclo de vida. Así, por ejemplo en el poblado de Yaxcabá,⁸ que es de los más tradicionales cuando se recurre a la partera, ésta cobrará menos si nace una niña ya que se considera que los hijos varones valen más por ser esenciales para la producción familiar y ser quienes transmitirán el apellido familiar. Esta posición de privilegio se observará, por ejemplo, en la costumbre de servir mayores raciones de comida a los varones, así como en darle prioridad a éstos para que estudien (Pérez Ruiz, 2015).

El *hetzme* es otro momento importante en la construcción del género. Se trata de una ceremonia en la que se carga a horcadas a los pequeños por primera vez, para enseñarles simbólicamente el tipo de

⁸ Yaxcabá se localiza a 90 km de la ciudad de Mérida, capital de Yucatán. Es la cabecera del municipio del mismo nombre, con 15 203 habitantes, de los cuales 70% (10 706) son hablantes de lengua maya (INEGI, 2015).

trabajo que deben aprender. Con el apoyo de padrinos y un rezador, a las niñas se les realiza a los tres meses porque “tres piedras tiene el fogón de la cocina”, mientras que a los niños se les hace a los cuatro meses porque “cuatro esquinas tiene la milpa”. Durante la ceremonia se les coloca lo propio para que aprendan: los niños a tumbar la selva y sembrar y las niñas a tortear y bordar para que sean amas de casa, es sobre tales referentes que socializarán y trabajarán. Últimamente se agrega un lápiz y un cuaderno para que también vayan a la escuela.

La construcción de acuerdo con el género asignado incluye formas especiales para el cuidado del cuerpo y de alimentación, por ejemplo, las mujeres en edad reproductiva (Güemes Pineda, 2000) no deben durante la menstruación comer alimentos fríos (pues la sangre es caliente), ni pueden caminar entre la milpa y los chilares ya que dañarán los cultivos. La diferencia de géneros ordena también los espacios de trabajo, especialización y ritualidad, dando por resultado habilidades y conocimientos diferenciados entre hombres y mujeres. Por ejemplo, la partería es fundamental para las mujeres, mientras que el ser *hmen* (sacerdote maya) es exclusivo para los hombres; las mujeres cuidan el altar doméstico y están a cargo de las misas y las “novenas”, mientras que contribuyen sólo colateralmente en las ceremonias asociadas con las deidades que habitan los espacios masculinos como el monte y las milpas, en donde participarán los hombres de acuerdo con su edad y si son casados o solteros (Pérez Ruiz, 2015).

Otra especificidad en la construcción del género es la forma de clasificar y tipificar a los jóvenes. Por ejemplo, en Yaxcabá de forma coloquial se dice *chu'palech* para nombrar a las muchachas, pues significa que está en peligro a la vez que genera peligro en alusión a su sexualidad, a su menstruación o *éemel k'i'ik* (*Diccionario español-maya-español*, 1992: 49), a su capacidad reproductiva y a las normas que deben seguir. En la cultura maya la juventud es una etapa transitoria que implica la obediencia y el respeto hacia los adultos y que termina con el matrimonio, sin importar la edad en la que éste se realice.

En ese marco cultural, la etapa de ser joven en las muchachas inicia con la pubertad, aproximadamente a los 11 o 12 años, aunque en años recientes la “fiesta de quince años” al estilo de las ciudades se ha vuelto un marcador social de la juventud y de prestigio. En los muchachos el cambio de voz, el vello corporal y cierto tipo de comportamiento son indicadores del inicio de esta fase. Cabe decir que lejos de pensar que la

juventud es un concepto moderno en los pueblos mayas, en Yucatán hay fuentes más antiguas que hablan de esto. La principal es fray Diego de Landa, franciscano que llegó a Yucatán en 1572, así como en los diccionarios de maya yucateco coloniales (Álvarez, 1997). Desde entonces se advierten muchas de las prescripciones sociales asociadas a lo que significa ser hombre y mujer, joven y adulto, y que siguen vigentes hasta hoy, y donde se constata la predominancia del ser adulto y masculino sobre todas las demás categorías (Pérez Ruiz, 2015).

Se sabe de la existencia de un tercer o cuarto género, pero se carece de información empírica al respecto. En Álvarez (1997: 63-65) se consignan entre los mayas coloniales los siguientes términos: *pak-alaay*, como pecar una mujer con otra como si una fuese varón; *ch'up-lal uinic* para hombre afeminado y cobarde. Por su parte, el *Diccionario maya-español* (2001) consigna, entre otros, *ch'upal ol* como hombre afeminado, *x-ch'upul xib* da cuenta de una hermafrodita mujer y *xbil x-ch'up* es una mujer con carácter de hombre.

SER JOVEN, OTRA DESIGUALDAD

Como ya se mencionó, Diego de Landa en su libro *Relación de las Cosas de Yucatán* (2001) ofrece elementos para explicar las diferencias sustanciales de posición y poder que existían en el momento de la Conquista entre hombres y mujeres del común, así como entre jóvenes y adultos. Así, el sistema de herencia privilegiaba a los hijos, o a los hermanos o incluso a un tutor, antes que a las hijas, hermanas o esposas. Y el control social que se ejercía sobre la sexualidad era diferente para hombres y mujeres, ya que permitía el derecho del marido sobre la vida sexual de su esposa, situación que Álvarez (1997) explica al advertir cómo en el maya yucateco colonial se empleaba el mismo verbo (*al*) para parir, para el alumbramiento de la mujer, así como para la producción de la tierra. De modo que después del matrimonio la mujer pasaba a ser propiedad del esposo, igual que la tierra. Incluso cuando una mujer perdía su capacidad reproductora pasaba a ser dependiente económica y social de un hombre, ya sea de su marido, su hijo o un hermano. El control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres comprendía tanto a las solteras como a las casadas, aunque difería del que se ejercía sobre las esclavas, las huérfanas y las viudas que eran como “terrenos sin dueño” y que

llegaban a prestar “sus servicios” sexuales a los jóvenes varones. Hasta ahora muchos de estos elementos siguen vigentes.

Respecto de los jóvenes, hombres y mujeres, De Landa (2001) menciona los ritos asociados con la pubertad, y en su descripción de lo que él llamó bautizo muestra las advertencias y cuidados que giraban en torno a lo que debía ser el comportamiento, al tiempo que refiere los controles sociales sobre sexualidad, como la abstinencia sexual y el pecado del “tocamiento”. Las muchachas debían conservar su virginidad y en las casadas se penalizaba la infidelidad. Desde entonces el ser joven, en hombres y mujeres, constituía una etapa de transición y formación que concluía con el matrimonio arreglado por los padres y donde el padre del novio debía dar una dote a la familia de la novia. Era costumbre que la nueva pareja se quedara a vivir en la casa de los padres de la recién casada, trabajando hasta por seis años para beneficio de su suegro. Álvarez (1997) explica que entre las clases altas la alianza matrimonial debía permitir consolidar el ascenso social mediante el cumplimiento de compromisos públicos y religiosos, del que se esperaban los hijos para continuar los linajes; mientras que la situación para las demás mujeres era distinta.

En la actualidad muchos elementos mencionados desde la Colonia han permanecido y se han actualizado entre la población de origen maya, e incluso entre la de origen español. Por ejemplo, los hombres siguen siendo preponderantes en su acceso y control de la tierra; los hombres adultos ejercen un papel social y familiar como jefes de familia y profesan su autoridad frente a mujeres y hombres, niños, jóvenes y ancianos; continúan las prácticas encaminadas a vigilar la virginidad y la sexualidad de las mujeres, solteras y casadas; los prejuicios y la burla social se ejerce sobre las mujeres que intentan cambiar el ejercicio de su sexualidad y la forma de relacionarse con los hombres; existe la violencia hacia esposas e hijas, e incluso se extiende hacia las relaciones de noviazgo que ahora se comienzan a estilar antes del matrimonio; y hasta mediados del siglo xx se mantuvo la costumbre de que fueran los padres quienes debían seleccionar a la pareja de los hijos.

En cuanto a la diferencia de posición, prestigio y poder que pueden tener los diferentes géneros, éstos pueden advertirse en los términos lingüísticos que se emplean para nombrar y caracterizar a cada uno. Así, por ejemplo, Fidencio Briseño (Pérez Ruiz, 2015) señala que al nombrar a las muchachas mayas como (*x*)*lo’obayan* se les asocia con daño y se les

dice que están dañadas porque han menstruado. En tanto que a los jóvenes al llamarles *táankelem* se les reconoce como “la cara de la fuerza” en relación con el poder masculino que se expresa de manera preponderante en los adultos, pero que en general todos los hombres ejercen sobre el conjunto de las mujeres y los demás géneros.

El conflicto generacional, producto de la rebeldía de hombres y mujeres jóvenes ante estas formas de clasificación y jerarquización, se expresa en la queja de los adultos al considerar que los jóvenes de ahora son rebeldes, viciosos, flojos y no obedecen a sus padres. La “desobediencia” se relaciona con la lucha de los jóvenes por ser independientes y romper con la tradición de que sean los padres los que decidan aspectos cruciales de sus vidas, como administrar el dinero que ganan los solteros, y que intervengan directa o indirectamente para decidir la pareja matrimonial de los hijos e hijas.

La desobediencia sucede entre hijos e hijas al no acatar las directrices de los padres sobre su futuro, y va de la mano con las posibilidades de éstos de ganar dinero fuera de la localidad, ya sea como trabajadores migratorios, o con la expectativa de estudiar y abandonar las formas de vida campesinas. Esto ha alentado la emergencia de una identidad personal que, de acuerdo con los adultos, es “egoísta”, así como el fortalecimiento de la idea del progreso individual y, por tanto, del deseo de la acumulación personal, en contraposición a la costumbre maya y campesina de distribuir el dinero, el trabajo y los excedentes (en dinero, trabajo y bienes) entre los miembros de su familia nuclear y la parentela con la que se mantienen relaciones de reciprocidad y solidaridad.

Además, a los adultos les escandalizan las nuevas formas de relación entre los muchachos y muchachas y su gran deseo de divertirse. A las jóvenes que no se limitan a que las visite formalmente el que va a ser su marido, les dicen “putas”, “turulatas” o “caslocas” y según los adultos, difícilmente podrán casarse como se debe. Otro aspecto que les preocupa a los adultos es que al alcoholismo, que siempre ha existido entre los varones, se le suma el problema de la drogadicción que aqueja principalmente a los trabajadores inmigrantes.

Las respuestas de los adultos son diversas y van desde la aceptación pasiva, cargada de lamentos, hasta actitudes que pretenden reforzar el control sobre los jóvenes mediante prohibiciones y mayor vigilancia. En ese contexto los jóvenes se debaten entre lo que tradicionalmente se considera que deben de ser, y lo que han aprendido como nuevas

expectativas de vida, que incluye el sentirse superiores a sus padres, por saber leer y escribir, estudiar y hablar bien el castellano; y sobre todo al imaginar que pueden vivir en la modernidad como se pinta en los medios masivos de comunicación, sin tomar en cuenta de que no existen garantías para lograrlo precisamente por pertenecer a un grupo social inferiorizado y discriminado por su origen cultural (Pérez Ruiz, 2015).

A MANERA DE CONCLUSIÓN. LA INTERSECCIÓN ENTRE DESIGUALDADES

A través de las referencias históricas y del trabajo de campo se ha podido exponer cómo en la región de estudio existen diferentes tipos de desigualdades, que a veces coinciden y a veces no, sobre un mismo sujeto social. Así, hemos visto cómo la desigualdad étnica –como una forma de construir la otredad y la desigualdad sustentada en la cultura (con los componentes históricos, lingüísticos, de comportamiento y raciales)– abarca a toda la población de origen maya para diferenciarla de los vecinos, que se consideran de origen español. Diferencia que se emplea para colocar a la población de origen maya (de todas las edades, todos los géneros y todos los niveles económicos) en una posición subordinada, al considerársele inferior, pero sin que esta posición coincida con la posición de clase, ya que como se ha mencionado, desde antes de la Conquista y luego durante la Colonia y después en el México independiente, la población de origen maya nunca ha sido igualitaria.

Así que, vista únicamente desde la perspectiva de clase, la población yaxcabeña es desigual por la cantidad de recursos económicos y productivos (tierra, abejas y ganado, entre otros) que concentran algunos, sin importar que los más ricos sean de origen español o de origen maya, ni que entre los más pobres, que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender, puedan encontrarse tanto pobladores de origen maya como de origen español. Sin embargo, en términos de los mecanismos para el reconocimiento y el prestigio, entre los yaxcabeños se habla de una supuesta superioridad cultural y racial en la que los vecinos de origen español, sin importar su condición de clase, se ubican por encima de todos los de origen maya, también sin importar su clase social.

Por otra parte, al analizar las formas de construcción del género y la asimetría entre generaciones, encontramos que desde la cultura maya

existen referentes significativos que, a través de la construcción de categorías y posiciones sociales, expresan la condición subordinada de las mujeres a los hombres, pero también de los jóvenes (en todos sus géneros) respecto de las generaciones adultas masculinas. Esta condición de desigualdad de género y generación podría existir también hipotéticamente entre los llamados vecinos, ya que, si bien es posible observar muchos de estos comportamientos entre ellos, no se ha realizado una investigación profunda al respecto. De comprobarse, sin embargo, significaría que estas dos desigualdades –aunque seguramente con cualidades específicas en su concepción y ejercicio para cada grupo que se piensa con culturas diferentes– de alguna manera serían transétnicas y transclasistas, sin que ello signifique que sean idénticas en las formas de construirse y de expresarse en las prácticas sociales.

No obstante, en todo ese marco puede verse que las mujeres tanto de origen español como de origen maya ocupan una posición inferior respecto de los varones; aunque entre ellas haya también diferencias, ya que las adultas de ambos grupos ejercen poder sobre las muchachas jóvenes, y las de origen español ejercen su poder étnico sobre las de origen maya sean éstas adultas o solteras. Así, se genera un escenario sumamente complejo, no unilineal ni mecánico entre la intersección de las desigualdades, sean de clase, de género y de generación, a las que se suma la desigualdad étnica (Pérez Ruiz, 2015), como se expresa en el cuadro 2.

Como puede observarse, si bien los pobladores de origen maya sufren desigualdad y estigmatización frente a los de origen español, los hombres de origen maya ejercen dominio sobre las mujeres y los jóvenes de su grupo. Aunque, por su parte, las mujeres de origen español (siendo subordinadas por los hombres de su grupo) ejercen a su vez dominio sobre las mujeres mayas, a pesar de que las mujeres de ambos grupos compartan la dominación masculina y de que pueden ejercer cierto dominio sobre los jóvenes de diversos géneros. En tanto que los jóvenes de origen maya, si bien padecen la dominación étnica y la de los adultos, ejercen a su vez dominio sobre las mujeres jóvenes mayas (y a veces sobre las mujeres adultas). Todo lo anterior cruzado por la diferenciación de clase que desempeña también un papel en las relaciones de desigualdad y de poder.

Como conclusión puede señalarse que para comprender la compleja articulación entre desigualdades y comprender cómo afectan a grupos

CUADRO 2
CONVERGENCIA ENTRE DESIGUALDADES

<i>Población de origen maya</i>	<i>Población no indígena de origen español</i>
Hombres adultos: padecen dominación étnica • Ejercen dominación de género y generación. • Pueden ejercer y padecer la dominación de clase, según posición social.	Hombres adultos: ejercen dominación étnica • Ejercen dominación de género y generación. • Pueden ejercer y padecer la dominación de clase, según posición social.
Mujeres adultas: padecen dominación étnica • Padecen dominación de género. • Ejercen dominación generacional. • Pueden ejercer y padecer la dominación de clase, según posición social.	Mujeres adultas: ejercen dominación étnica • Padecen dominación de género. • Ejercen dominación generacional. • Pueden ejercer y padecer la dominación de clase, según posición social.
Muchachos: padecen dominación étnica • Ejercen dominación de género. • Pueden padecer y ejercer dominación de clase, según posición social.	Muchachos: ejercen dominación étnica • Ejercen dominación de género. • Pueden padecer y ejercer dominación de clase, según posición social.
Muchachas: padecen dominación étnica Padecen la de género y generación. Pueden padecer y ejercer dominación de clase, según posición social.	Muchachas: ejercen dominación étnica Padecen la de género y generación. Pueden padecer y ejercer dominación de clase, según posición social.
La dominación de clase será casuística porque tiene carácter trasétnico, trasgénero y trasgeneracional	

Cuadro elaborado por Maya Lorena Pérez Ruiz.

sociales específicos, es necesario avanzar desde el cómo y por qué unas desigualdades actúan sobre ciertos individuos y grupos y en otros no. Lo que significa atender las formas de construcción de cada tipo de desigualdad, sus instituciones, mecanismos y formas de reproducción; y cómo éstas se expresan en prácticas sociales para apoyarse unas en otras.

Por todo lo anterior, en este trabajo se insiste en poner especial atención en la construcción de la diferencia que antecede a cualquier tipo de desigualdad social, para comprender cómo se ha construido y

justificado y cómo también se apoya de otras diferencias para validarse, y de este modo acceder a la especificidad que cada una tiene en un espacio y un momento histórico determinados.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Cristina (1997). *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Tomo 1. México: UNAM.
- Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Argueta, Inés, Audre Lorde y Patricia Hill Collins (2020). Aportaciones para entender el *black feminism*, el racismo y su imbricación con otras opresiones. *Antropología Americana*, 9(5), 145-160.
- Balibar, Étienne (1991). Racismo y nacionalismo. En E. Balibar e I. Wallerstein (coords.), *Raza, nación y clase* (pp. 64-109). Madrid: Iepala Textos.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias*. México: FCE.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI / INI.
- Bhabah, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bello, Álvaro (2008). Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 161-179). México: INAH.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). El concepto de indio: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psicosociales del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Camus, Manuela (2008). Los jóvenes “indígenas” en la ciudad de Guatemala y la relatividad de la ideología. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 239-255). México: INAH.
- Caponi, Orietta (1992). Las raíces del machismo en la ideología judeo-cristiana de la mujer. *Revista Filosofía Universitaria*, 30(71), 37-44.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- (1998). Etnicidad, eticidad y globalización. En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabás (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (pp. 31-47). México: Conaculta / INAH.

- Cariaga, Diógenes (2015). Gênero e sexualidades indígenas: algunos aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul. *Cadernos de Campo* (24), 441-464.
- Carrasco G., Ana María y Gavilán Vega, Vivian T. (2014). Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*. Recuperado en marzo de 2018 de <http://universitaria.p.redalyc.org/articulo.oa?id=371333938014>.
- Díaz Polanco, Héctor (1995). Etnia, clase y cuestión nacional. En H. Díaz Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*. México: Conaculta.
- Flores Eseta, Adrian A. (2014). El habitar una identidad de género: los muxes del Istmo de Tehuantepec. *El tlacuache. Suplemento cultural* (616), 1-2.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.
- Giménez, Gilberto (2009). Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento. En G. Giménez, *Identidades sociales* (pp. 179-199). México: Conaculta / Instituto Mexiquense de Cultura.
- Goffman, Erving (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hobsbawm, Eric (2000). La invención de la tradición. En Eric Hobsbawm y Terance Ranger (eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona: Crítica.
- Igreja, Rebecca (2008). Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 219-237). México: INAH.
- Kropff, Laura (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito Punk y la recuperación de tierras. *Alteridades*, 21(42), 77-89.
- Landa, Diego de (2001). *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Editorial Dante.
- Mayorga, Marta L. (2008). Jóvenes indígenas universitarios en Colombia. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 257- 273). México: INAH.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones / Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- McCallum, Cecilia (2013). Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* (41), 53-61.
- Miano Borruso, Marinella (2002). *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés / Conaculta / INAH.

1. PARA ENTENDER LAS DIFERENCIAS Y LAS DESIGUALDADES

- Oehmichen Bazan, Cristina (2015). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA-UNAM.
- Oommen, T. K. (1997). *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Peña, Guillermo de la (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos* (1), 1-16.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007). El problemático carácter de lo étnico. *CUHSO: Cultura, Hombre y Sociedad* (13), 35-55.
- ____ (2015). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- ____ (2018). Del reconocimiento de derechos en el siglo xx, a la defensa de los territorios indígenas en el siglo xxi. *Antropología Americana*, 5(3), 41-51.
- Poutignat, Philippe y J. Streiff-Fenart (1995). *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.
- Romer, Marta (2008). Los hijos de migrantes indígenas en la ciudad de México. Problemas de identidad étnica. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 205- 218). México: INAH.
- Ruiz Lagier, Verónica (2008). Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria Chiapas, México. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (pp. 181-202). México: INAH.
- Saladin d'Anglure, Bernard (1992). Le «troisième sexe». *La Recherche* (245), 836-844.
- Viveros Viyorga, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* (52), 1-17. Recuperado en enero de 2018 de <<https://www.sciencedirect.com/science/journal/14344610>>.
- Wade, Peter (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(47), 15-35.
- Wieviorka, Michel (1991). *L'espace du racisme*. París: Seuil.
- Wallerstein, Inmanuel (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala Textos.

